JEAN BAUBÉROT

LAİKLİK

TUTKU İLE AKIL ARASINDA 1905-2005

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



JEAN BAUBÉROT

Fransız sosyolog ve tarihçi Jean Baubérot, laiklik konusu üzerine uzmanlaşmış bir araştırmacıdır. Birisi de tarihi bir roman olmak üzere, laiklik ve dinler hakkında yirmiyi aşkın araştırmanın yazarıdır. Öğrenimini Sorbonne Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra, doktorasını École partique des hautes études'den (EPHE) almıştır. 1978-1990 yılları arasında Protestanlık tarihi ve sosyolojisi üzerine çalışmış, 1991'den sonra ise araştırmalarını laiklik konusu üzerine yoğunlaştırmıştır. 1995'te kurduğu "Dinler Sosyolojisi Grubu"nun 2001'e kadar başkanlığını da üstlenmiş olan yazar, bugün grubun onur üyesidir ve yükseköğretimdeki tek laiklik kürsüsünün sahibidir. *Les Laicités Dans Le Monde* (*Dünyada Laiklik*, Dergâh Yayınları, 2008) adlı kitabı dilimize çevrilmiştir.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Jean Baubérot
LAİKLİK
Tutku İle Akıl Arasında
1905 - 2005
Çeviren Alev Er

Laïcité 1905-2005 Entre Passion et Raison

© Copyright Éditions du Seuil

First Published by Éditions du Seuil, 2004, Paris, France

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 260
Sosyoloji 9

ISBN 978-605-399-106-9

Kapak Fransız Devrimi sırasında Anayasa'nın kabulünü
temsil eden bir tablo, anonim, 18. yüzyıl, Chauvac · Clarétic Koleksiyonu.

1. Baskı İstanbul, Ekim 2009

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / Faks: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Belgin Çınar
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti ve Dizin Remzi Abbas · Bora Bozatlı
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
A catalog record for this book is available from the Istanbul Bilgi University Library

Baubérot, Jean
Laiklik Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005 / Jean Baubérot, çev. Alev Er.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-106-9 (pbk.)

1. Secularism—France—History—20th Century. 2. Secularism—21st Century I. Er, Alev.
BL2765.F8 B375 2009

Jean Baubérot

LAİKLİK
Tutku ile Akıl Arasında
1905 - 2005

Çeviren
Alev Er

Alécia, Annabelle ve Caroline'e sevgiyle...

İçindekiler

1 BİRİNCİ BÖLÜM Başlama Vuruşu. Laiklik: Söylenecek Öyle Çok Şey Var ki...
4 Yurttaş Okur ve Uzman Okur
6 Ferdinand Buisson, Laikliğin İlk "Teorisyen"i
8 Laikleşmeden Laikliğe
9 Laiklik = Laikleşme + İnsan Hakları
10 Bugün Laikliği Kim Tehdit Ediyor?

13 İKİNCİ BÖLÜM Laik Okulun Doğuşu
16 Okuldan Laik Okula
18 Okulun Laikleşmesi ve Farklılaşmış Strateji
20 "Tanrı'ya Karşı Görevler"den Dayanışmaya
21 Dayanışma Sosyal Darwinizm'e Karşı
23 Dayanışmanın Temelleri
24 Laik Okul ve Sosyal Hareketlilik

27 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 1905'ten 2005'e Okul ve Laiklik
31 Debré Yasası'ndan Haby Reformu'na
33 "Demokratik Kitle Okulu"nun Sorunları
35 "Cumhuriyetçiler", "Reformcu-Demokrat-Pedagoglar"a Karşı
36 Televizyonun Klonladığı Bir Okul mu?
38 "İğrenç Canavar"dan "Cumhuriyet Okulunda Münih Komplosu"na
40 "Fransız İdeolojisi"nin Evrenselliği

43 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Tıp ve Okul: Laikleşme ve Sekülerleşme
46 Sekülerleşme ve Laikleşme
48 Laikleşme Eşikleri
49 Laikleşme-Sekülerleşme Sürecinde Tıp
52 Laikleşmenin İkinci Eşiği ve Sekülerleşme Coşkusu
53 Eğitimde "Bir Adım İleri İki Adım Geri"nin Sonu
55 İkinci Eşikten Üçüncü Eşiğe
57 Tadı Kaçmış Bir Sekülerleşme
58 Üçüncü Eşik: Yeni Bir Hak Anlayışı

61 BEŞİNCİ BÖLÜM Cumhuriyet Devleti ve İnsan Hakları: Karışık İlişki
64 1793'ten 1948'e İnsan Hakları Beyannameleri
66 İnsan Hakları Beyannamesi ve III. Cumhuriyet'in Şaşırtıcı Pratiği
68 1789 Beyannamesi'nin Kutsallaştırılması
70 İnsan Haklarının Kutsallaştırılmasının Belirsizliği
71 Mezhepçilik Karşıtı İki İstisnai Yasa
73 Waldeck-Rousseau'dan Émile Combes'a
75 Cumhuriyetçi Laiklik = Dinci Laiklik midir?

77 ALTINCI BÖLÜM 1903-1908: Ayrışma, Laikliğin Değişimi
80 Vicdan Özgürlüğü, Düşünce Özgürlüğü
83 Uzlaşmacı Bir Laikliğin Regalyen Avantajları
85 Combes'un Projesi: Ayrışma Artı Concordat mı?
87 Başka Bir Laiklik; 9 Aralık 1905 Yasası
90 "Kendisine Rağmen Meşru" Katolik Kilisesi

95 YEDİNCİ BÖLÜM Regalyen Devletten Devletin Aşılmasına
99 Regalizme Asla Entegre Olmamış Laik Bir Kırılma
101 Birinci Küreselleşme ve Sömürge İmparatorluğu
102 Laik Dayanışma ve Sosyal Cumhuriyet
104 Laiklikle Okul ve Tıp Arasındaki Bağın Korunması
106 Laikleştirici Bir Önlem: Kürtajın Serbest Bırakılması
108 Yeni Bir Laikleşme Eşiğinde Simgeselleşmiş Bir Çatışma
110 Hakem Devlet, Düzenleyici Devlet
111 Avrupa'da Ulus-Devletin Laikliği

115 SEKİZİNCİ BÖLÜM "İki Fransa" Çatışmasının Ötesinde Fransız Kimliği
119 Laik Ahlâk, Dayanışma, Fransa Sevdası
120 Laik Ahlâk ve İlerleme İnancı
121 Doğal Olarak Var Olan Bir Tanrı'dan... Tümden Yok Olan Bir Tanrı'ya
123 Bir Sivil Din Tanrısı
125 "Küçük Yurt" ve "Büyük Vatan"
127 "Parlak İnsanlar" ve İlerleme Görevi

131 DOKUZUNCU BÖLÜM Fransız Kimliğindeki Değişimler
135 İki Fransa Çatışması: Ulusal Kimlik Etrafında Bir Çatışma
136 Limerzel (Morbihan): Katolik Kimliği ve Çöküşü
139 Yeni Fransa Turu; Derin Fransa'dan...
140 ... İletişen ve Tüketen Yeni Fransa'ya
143 Üçüncü Bir Laikleşme Eşiğine Doğru Fransa
144 Üçüncü Eşiğin Yeni Mantığı
147 Ulusal Kimlikten Çok Kimlikliliğe
149 Üç Kimlik Güzergâhı

153 ONUNCU BÖLÜM Sivil Din; Fransız Laikliğinin Düşünülemezi
156 ABD'de Laiklik ve Sivil Din
159 Sivil Din ve Dışlayan Laiklik
161 Düşünce ve Vicdan Özgürlüğünün Diyalektiği
163 Sivil Bir Din: Büyük Savaş'ın Ölüleri Kültü
164 Farklı Fransa ve Laiklik Hedefleri
166 Laiklik Bir Fransız İstisnası mıdır?
169 "Dinî Miras" Konusundaki İhtilaf
171 Yeni Bir Sivil Din

175 ONBİRİNCİ BÖLÜM "Belle Époque"ta Birey ve Evrenselcilik
179 Bireysel Ayrımcılığın İki Tezahürü
182 Fransız İstisnası: Sadece Erkeğe Oy Hakkında Yüzyıllık Israr
185 Kadınlara Karşı Fransız Usulü Evrenselcilik
189 Laik Ahlâk: İnsan Onurunun Evrenselliği

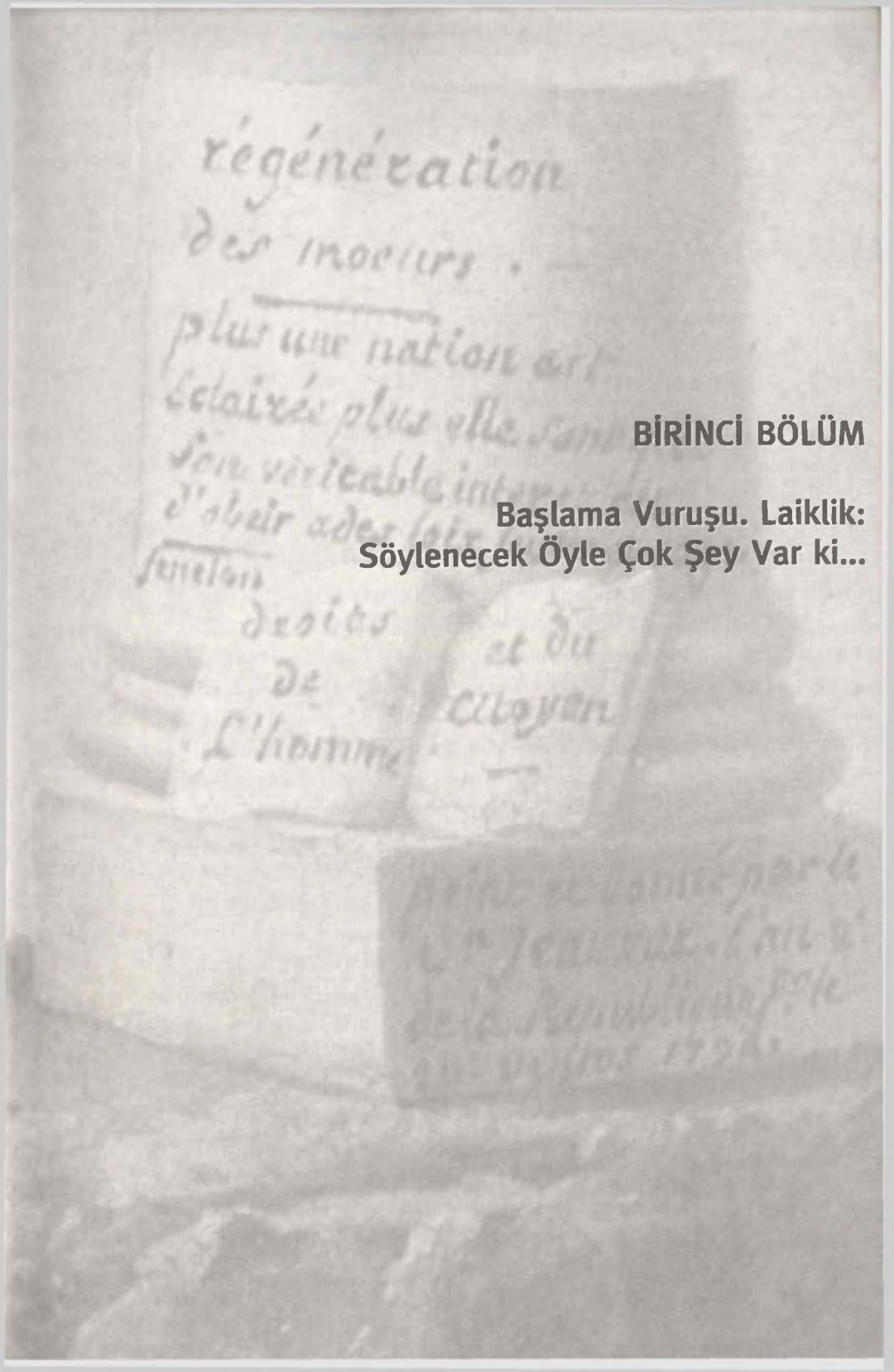
193 ONİKİNCİ BÖLÜM Birey ve Belirsiz Kurum
197 Tıbbın Dine Karşı Toplumsal Zaferi
199 Tıp Kurumunun Değişimi
201 Güvenilirliğini Yitiren Kurum
203 Yapısal Olarak İki Yönlü Hale Gelen İlerleme
204 Siyasi Krizden Yorgun Düşmüş Bireye
207 Okul, Kültür ya da Öğrencilerin Onuru
209 Okul Asansöründen Medyatik Asansöre

211 ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM Dindarın Kamu ile Özel Arasında Bireyselleştirilmesi
215 Katoliklik; Kurumdan Derneğe
218 İtaat ve Özgürleşme Arasında Üçüncü Yol: Bireyselleşme
219 İslâm'da Bireyselleşme
221 Toplumsal İtiraz ve Entegrasyon
223 Dolaylı Ayrımcılık ve Makul Düzenleme

226 Marianne ve Kadınların Özgürleşmesi
228 Müslüman Yurttaş Portreleri

233 ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM Tarihsel Bir Laiklik Sosyolojisi
236 Reel Laikliğin Parçası Olarak İdeal Laiklik
237 Laikleşmenin Farklı Formları
242 Sosyalizasyon Kurumları
245 Ulusal Kimlik
248 Birey
251 Stasi Komisyonu'ndan Kahkahaya

255 Kaynakça
263 Dizin



BİRİNCİ BÖLÜM

Başlama Vuruşu. Laiklik: Söylenecek Öyle Çok Şey Var ki...

uzaklaşıyor. Birçok ülkenin giderek daha çok sayıdaki tarihçisi, felsefecisi, sosyoloğu ve hukukçusu bu kavram üzerine fikir geliştiriyor, çözümlemeler yapıyor. Buna ilişkin yakın tarihli, rastgele örnekler verelim: Les Pressses Universitaires de France yayınevi "Ne Biliyorum" (Que sais-je) serisi için Belçikalı bir düşünürden laiklik felsefesi üzerine bir kitap talebinde bulunur (G. Haarscher, 2004). Daha önce de aynı ülkeden tarihçiler *Histoire de la laïcité en Belgique (Belçika'da Laikliğin Tarihi)* kitabını yazmıştır (H. Hasquin, 1994). Micheline Milot laikliğin sosyo-tarihsel perspektifi açısından Quebec tarihini yeniden gözden geçirir (2002). Laiklik ve demokrasi arasındaki ilişkiyi inceleyen Meksikalı bir sosyolog (R. Blancarte, 2000) ve Türkiyeli bir hukukçu (İ. O. Kaboğlu, 2001) bu konuda bir de ortak çalışmaya imza atarlar. Bu kitabın ardından bu "çok yönlü ilişki"nin anlamını arttıran bir başka çalışma daha gerçekleşir (F. Randaxhe - V. Zuber, 2003). Başka ülkelerin yanı sıra Almanya, İtalya, Rusya, İsrail ve İran'da konuyu enine boyuna araştıran kitaplar yazılır. Bu bilimsel konjonktürde Fransa ötekilerden farklı (ayrıcalıklı?) bir laiklik örneği olarak temayüz eder ve sosyal bilimlerdeki her araştırma konusunda olduğu gibi, bu konuda da kavramlar geliştirmek, uzmanların yaygın olarak yararlandığı teorik akımlara bu konuda da başvurmak, bunu bir "sorunsal"a dönüştürmek, eleştirel bir yaklaşıma ulaşmak gerekir.

YURTTAŞ OKUR VE UZMAN OKUR

Böyle belirgin iki kategori var mı? Belki bunun yerine iki farklı dünyadan söz etmek gerekir. Laikliğin bir "Fransız istisnası", sıradan birinin bilmesi gerekmeyen bir fikrî tema olduğuna inandığı sürece birincinin ikinciyle karşılaşması çok nadirdir. Böyle bir durumda laiklik sıradan yurttaşların kendi aralarında hiç tartışma konusu etmeyeceği, uzmanların dünyasına ait bir konu olarak kalır.

Kuşkusuz, bu konuya ilişkin söylemin bilim adamlarınca formülleştirilmesinin, spesifik formasyon ve belli bir uzmanlık düzeyi gerektiren kuramlardan yararlanmanın gerçekten de "ölümlüler dünyası"nın işi olmadığını düşünmek mantıklı gibi görünebilir. Ama bunun bir de rövanşı var: Başka alanlarda roller değişiverir. Yine de, demokratik bir toplum yurttaşların "özgür ve aydınlatılmış" olduğu varsayımına dayanır. Söz konusu olan şey kısmen kurmacadır. Dahası, ortada asla unutulmaması, sürekli gözetilmesi gereken bir hedef vardır. Belli bir miktar bilginin dolaşıma girmesi kategorik olarak zorunludur. İkinci dünyadan bazı şeylerin birinciye sızması, sızdırılması gerekir. Oysa laikliği bir "Fransız istisnası", okul yıllarından anımsanan bas-

makalıp bir fikrî tema olarak sunmak, bilgi edinmenin gerçek yoluna sırt çevirmektir. Demokratik bakış açısı itibariyle bu, çok çarpıcıdır. Daha önemsiz bir neden de, bunun, her an fildişi kulelerin çekiciliğine kapılma tehlikesiyle karşı karşıya olan araştırmacıların kendisi için de zarar verici olmasıdır.

Neyse ki her şey değişiyor. Her iki dünyanın kıyısında köşesinde karşılıklı olarak iletişim kurma isteği artıyor. Bu kitap kesinlikle böyle bir perspektiften yola çıktı. Girişilen çaba (çılgınca ya da değil, buna herkes kendisi karar versin) aynı metni iki heterojen topluluğa birden sunmayı amaçlıyor: Yurttaş okurlara ve uzman okurlara.

Yurttaş okurdan içselleştirilmiş bir tutkuyla, toplumsal tartışmayla arasına belli bir mesafe koyması talep edilir, hele söz konusu olan laiklikse bu tutkunun daha da güçlü olması beklenir. Tutumunu değiştirdiği için dostlarını hayal kırıklığına uğratan bir politikacı, neden böyle yaptığını anlatabilmek için onlara şöyle demişti: "Heyecanlandım." Heyecan hayata dair bir şeydir. Ama o da, tıpkı korku gibi, birden "kötü bir kılavuz"a dönüşebilir. Öyleyse hiçbir verimli sonucu olmayacak, dahası dönüp bumerang gibi sizi vuracak kararlar almadan önce bir kez daha düşünün.

Böylece yurttaş okurdan sosyal bilimlerdeki yol ve yordamı anlaması için güçlü bir talepte bulunmuş oluyoruz. Buna karşılık, yazar da her türlü jargon kullanımından, sadece uzmanların anlayabileceği türden anıştırmalardan, sofistikasyonlardan, kavranması güç anlatımlardan kaçınmayı,teknik terimleri kullanırken olabildiğince sade bir dil seçmeyi taahhüt eder. Verdiği sözü gerektiği kadar tutacağını umalım!

Uzman okura gelince, ki bunların çoğu yazarın halihazırda ve gelecekteki dostlarıdır, bu kitap onlar için, onları hedefleyerek yazılmadı. Ama burada yeni bazı açılım yolları, yazarın başlangıçta öngörmediği hipotezler bulmaları mümkündür. Bu çok mu iddialı bir söz? Kuşkusuz. Ama sağlık olsun, halk arasında bilgece bir deyiş vardır. "Hiçbir şeyi göze almayanın hiçbir şeyi olmaz."

Bu uzman okurun kesinlikle ilgisini çekecek bir kitap, çünkü daha geniş bir kesim tarafından okunması amaçlanarak kaleme alındı. Bu bakış açısının iki sonucu oldu. Birincisi, yazar kendisini uzman araştırmacıların iç iletişiminde çok yaygınca kullanılan ve alt-okuma gerektiren örtülü anlatımlardan uzak tuttu. Çünkü alt-okumalar kimi zaman yanlış-okumalara, yanlış anlamalara yol açar. Açıklananlar, istemeyerek de olsa, üstünde anlaşıldığı varsayılan bazı kavramları yeniden tartışılır hale getirebilir. Dahası, nasıl ki fizik ve biyolojide söze, sözcüklere başvurmak neredeyse aksesuar işlevi gö-

rürse, sosyal bilimlerde ise tam tersine, kuramlar sözcüklerle geliştirilir, çalışma sözcükler üzerinden yapılır. Sosyal bilimler söyleme dayalı bilimlerdir, her ne kadar sayılara öncelik veriyor görünseler bile (üstelik burada konumuz bu değil). Bundan dolayı bilimsel bilgiyle genel kabul görmüş ortak görüşlerin, militan fikirlerin birbirine karışması, iç içe geçmesi riski çok açıktır. İnsan "bilim yaptığını" sanırken bir de görülür ki vardığı yer kendi fikirlerini kuramlaştırmak olmuştur. Bu riskin farkında olan araştırmacılar bundan kaçınmak için sürekli entelektüel cimnastik yaparlar. Ama bu çoğu zaman tekil bir pratik olarak kalır. Araştırmacı milleti içinde bu sorunla cepheden savaşan gerçekten nadirdir (Bir istisna: Y. Lambert vd., 1997).

Kendi payımıza, nasıl bir sosyo-tarihsel yöntem geliştirdiğimizi açıklamaya çalışacağız; geniş bir dönemi gözler önüne sermeyi sağlayan birtakım panoramalar sunup bu panoramalardaki tayin edici örneklere odaklanmaya gayret ederek; kimi zaman pozisyon aldığımızı ve bu pozisyonu açıkça ortaya koyarak. Aslında laiklik konusunu yıl yıl araştırırken birçok bilgiye ulaşıyorsunuz. Kimisi belgelerden, çalışma notlarından oluşuyor; kimi zaman da araştırmacının şahsi görüşlerine aykırı, "hiç de hoş olmayan olgular"la yüz yüze gelinen analizlere rastlıyorsunuz (M. Weber, yeni baskı. 1965). İşte böyle sayısız örnekten sadece biri: Bu kitabın Onikinci Bölümü'nde Paris'in yoksul mahallelerinde uygulanan zorunlu eğitim çalışmasından hiçbir verim alınamadığından söz ediyoruz; bu, asla ZEP* politikasına karşı çıktığımız anlamına gelmez. Ama yapılan analizler değer seçimlerini, onları ortadan kaldırmaksızın değiştirip dönüştürür. Bu ayrıca, özellikle demokrasi ve bireye bakışta belli bir anlayışı da gündeme getirir. Dolayısıyla analizlerle değer yargılarının çatışmasının sonuçlarını açıkça dile getirmek enteresan olabilir.

FERDINAND BUISSON, LAİKLİĞİN İLK "TEORİSYEN"İ

Ve artık hep birlikte maceraya atılıp zamana tırmanalım. Bugün çok yaygın olarak kullandığımız laiklik terimi 19. yüzyılın sonlarında henüz yeni bir terimdir. İlk kez 1870'lerde kullanılır. 1873'te bir felsefe doçenti, Ferdinand Buisson (1841-1932) bu "gerekli yeni sözcüğü" açıkça dillendirmeye girişir.

Buisson ismi bize hâlâ çok az şey söyler: Ferdinand Buisson adı verilmiş sokaklar, Ferdinand Buisson adı verilmiş okullar var. Ama onun kim olduğu bilinmez. Bu üzücü bir durumdur; çünkü Buisson, Gambetta ya da Paul Bert'ten farklı bir unvanla, Cumhuriyet'in kurucu babaları "pantheon"unda

(*) Bu eğitim projesinin kısaltılmış adı – ç.n.

yer alabilirdi.* Buisson ikinci İmparatorluk döneminde kendisini gönüllü olarak İsviçre'ye sürgün eder. Jules Ferry, Victor Hugo ve Edgar Quinet ile yan yana, "barış ve özgürlük" amaçlı iki uluslararası kongrede aktif bir biçimde yer alır. Oralarda şöyle der: "Üniforma uşaklar içindir ve uşaklık her durumda yüz kızartıcıdır; papazınki de, askerinki de, yüksek yargıcınki de, uşağınki de." Açıkça militarizm karşıtı biri olsa da, Buisson din karşıtı değildir. Protestandır ve aykırılar arasında bir aykırıdır, "ideal ahlâkı temsil eden, dogmasız, mucizesiz ve papazsız bir din" vazederek Kilise Reformu'na girişmiştir.

Cumhuriyet'in ilanından sonra Fransa'ya dönen Buisson Paris Seine bölgesi ilkokullarına "müfettiş" olarak atanır – bu atama Monsenyör Dupanloup'un etkisiyle iptal edilir. Buna rağmen, Uluslararası Viyana (1873) ve Filadelfiya (1876) fuarlarında Fransa'yı temsil eder. Büyük devletlerdeki okullaşma oranlarını gözlemler ve bunları karşılaştırarak Fransa'da bu konuda yürütülen çalışmaların yaygınlığını ölçme olanağı bulur (L. Loeffel, 1999, 15). Onun meseleye ne kadar hakim biri olduğunun farkında olan Jules Ferry, milli eğim bakanlığına atandığında, Şubat 1879'da Buisson'u da ilköğretimin başına getirir. Buisson 1896'ya kadar bu görevde kalır ve Raymond Poincaré'nin deyimiyle "bu alandaki bütün yasa tasarılarını, kuralları, müfredatı o hazırlamıştır."

Ardından Sorbonne'da kurulan ilk eğitim bilimleri kürsüsünün başına getirilen Buisson (1896-1902) İnsan Hakları Derneği'nin kuruluş çalışmalarına katılır (1896), sonradan bu derneğin başkanlığını yapar. 1902'de Radikallerden Paris milletvekili seçilen Buisson Öğretmenler Birliği'nin ve Fransa Özgür Düşünenler Derneği'nin başkanlığına getirilir. Onu bu dönemde okul tekeliyle ilgili tartışmaların içinde buluruz. Bu arada hemen hatırlatmalıyız ki 1903-1905 arasında kilise ve devlet işlerini birbirinden ayırmakla görevli parlamento komisyonunun da başkanıdır ve bu ayrışmanın gerçekleştirilmesiyle devlet okullarının laikleştirilmesi arasındaki bağın kurulmasında kişisel bilgi ve çalışma birikiminin büyük katkısı olur. Başarılı kariyeri 1927'de Nobel Barış Ödülü'yle taçlandırılır.

Ferdinand Buisson o dev hacimli (5.600 sayfa) *Pedagoji* ve *Temel Öğretim Sözlüğü* çalışmalarının da başındaki isimdir. P. Nora'nın (1984, 353) "ilköğretimin katedrali", Fr. Mayeur'ün (1981, 545) "ilköğretim yönetici ve

(*) Benjamin Clamenceau Gambetta: Kilise ve devletin ayrışması için mücadele vermiş Fransız devlet adamı. Paul Bert: Sualtı ölümlerinin en önemli nedenlerinden biri olan vurgunu önlemek için çalışmış, farklı basınçlarda solunum yapmanın yolları üzerine yöntemler geliştirmiş Fransız fizyolog. Her ikisi de Buisson'la aynı dönemde yaşadı – ç.n.

müfettişlerinin İncili" dediği bu yapıtın yayımı 1880'de başlar, 1887'de tamamlanır. Sözlükte Buisson'un imzasını taşıyan "Laiklik" başlıklı bir de makale yer alır. Buisson kavramın ilk sistematik tanımını bu makalede yapar (bkz. G. Gauthier-Cl. Nicolet, 1987, 203-215).

LAİKLEŞMEDEN LAİKLİĞE

Buisson makalesinde eğitimde laiklikten önce, laikliği genel olarak inceler. Bizi burada özellikle ilgilendiren de budur. Bir tür tarihsel fonu da olan resimdeki yola çıkış noktası "şeylerin bütün hallerinin bütün iktidarlarda ve bütün alanlarda iç içe geçmişliğe dayandığı" ve "bütün otoritelerin hiyerarşik olarak tek bir otoriteye, dine bağlı olduğu"dur.

Dekoru böyle tanımladıktan sonra Buisson, "yüzyılların ağır hareketi sırasında ve buna bağlı olarak, kamusal hayatın farklı işlevlerinin ayrışmaya, birbirlerinden farklılaşmaya ve Kilise'nin katı vesayetinden kurtulmaya başladıklarına" işaret eder. Buna göre önce "ordu sekülerleşir", ardından sıra "yönetim işlerine ve sivillere gelir" ve tabii bununla aynı anda "adalete." Yazarımıza göre "saf teokrasi halinde yaşamak istemeyen her toplum" bu ayrışma ve kendini kurtarma hareketini yaşamak zorundadır. Ama bu hareket "İnsan Hakları Beyannamesi'nin ilanı"na kadar da yarım, tamamlanmamış kalmaya mahkûmdur; çünkü ruhban sınıfı toplumdaki çeşitli iktidarlar üzerinde, dahası "kamusal ve özel hayatın bütününde müdahale, denetim, vesayet ve veto hakkı"nı elinde tutmaktadır.

Dolayısıyla Fransız Devrimi bu konuda yeni bir başlangıçtır. Çünkü "bütün açıklığıyla laik devlet fikrini, devletin bütün inançlar karşısında tarafsız kalmasını, ruhbanlardan bağımsız olmak ve bütün teolojik anlayışlardan uzak durmak gerektiğini" ortaya koyar. Sonuçta "nihai kıstaslar" oluşur: Bütün Fransızların yasalar önünde eşitliği, bütün inançların özgürce savunulması, bir sivil devlet anayasasının ve resmi nikahın kabulü ve genel olarak, artık bütün dinsel inanışlara karşı varlığı garanti altına alınmış medeni hakların uygulanması.

Kuşkusuz, devrimle III. Cumhuriyet arasında –cumhuriyetçiler dışında– birbirini izleyen bütün rejimler üç çeyrek yüzyıl boyunca bununla mücadele etmiştir. "Bununla birlikte" diye başlayıp teminat verir Buisson, "bütün gerici tepkilere, Eski Rejim'e dönmek için harcanan dolaylı ya da doğrudan bütün çabalara, siyasal kararsızlık ve tereddütlere karşın" şu ilkeler ayakta kalmayı bilmiştir: "Laik devlete ilişkin temel kavrayış ve büyük fikir, yani maddi ve ruhani dünyanın birbirinden derin bir biçimde ayrılması fikri dav-

ranış ve alışkanlıklarımıza, geleneklerimize, bir daha kaybolmamak üzere girmiştir." Dolayısıyla "pratikteki tutarsızlıkların, ayrıntı sayılabilecek ödünlerin, geleneklere saygı altında maskelenmiş bütün ikiyüzlülüklerin" artık hiçbir önemi yoktur; çünkü "Fransız toplumunun Avrupa'nın en laik, en seküler toplumu olmasını, ne pahasına olursa olsun artık önlemek mümkün değildir."

LAİKLİK = LAİKLEŞME + İNSAN HAKLARI

Buisson tezini bu kez, "son yıllara kadar (laik) dönüşümden uzak tutulabilmiş tek alan olan ilköğretim"e odaklanarak sürdürür. 1882'de Fransız yasa düzeninde gerçekleştirilen dönüşümün üstünde ısrarla durur ve "bunlardan en akıllıca ve en az eksikle yapılanın rejimin laikliğini güvence altına alanlar olduğunu" yazar. Ama bu makaleye ilişkin okumayı şimdilik burada keselim ve kalanını önümüzdeki bölüme saklayalım. Zaten aktardığımız pasajlardan bile birçok şey öğrenmiş bulunuyoruz.

Birinci önemli saptama: Buisson kendisini laikliğin bir "Fransız istisnası" olduğu anlayışından çok uzakta bir yere konumlar. Fransız toplumunun "Avrupa'nın en laik toplumu" olduğunu doğrulamakla birlikte, aralarında gömlek farkı olsa da, öteki Avrupa toplumlarının da aynı biçimde laik olduğuna işaret eder. (Hem de 1883'te!) Ve Buisson Avrupa ile yetinir, çünkü Amerika Birleşik Devletleri'nde, Meksika'da, zamanın Fransasından farklı olarak, kilise devletten zaten ayrılmıştır. Hiç kuşkusuz bu toplumların dönemin Fransasından daha laik olduğunu o da bilir. Zaten 1882'de Fransız yasa düzeninde gerçekleştirilen dönüşümlerden söz ederken "*Bunlardan* (altını biz çizdik) en akıllıca ve en az eksikle yapılanın rejimin laikliğini güvence altına alanlar olduğunu" söyleyerek bu rejimin başka ülkelerde de var olduğunu belirtmiş olur. *Pedagoji Sözlüğü*'nü karıştırırken, laikliğin unsurlarına ilişkin birçok maddenin yapıta Fransa dışındaki ülkelerden örneklerle girdiğini görürüz.

İkinci saptama: Buisson'da laiklik sırtını laikleşmeye verir. Gerçekten de makalesi "yüzyılların ağır hareketlerle gerçekleştirdiği" bir laikleşme sürecinin hızlı ve senteze dayalı bir anlatımıyla başlar. Bu tarihsel sürecin iki karakteristiği vardır. Birincisi "kamusal yaşamın birçok işlevi"nin ayrışması ve birbirinden farklılaşmasıdır. Sosyologlar bunu kendi özel jargonlarında "kurumsal farklılaşma" olarak adlandırır. Onlara göre modern toplum olmanın temel tezahürlerinden biri budur. Ardından –bu ikinci karakteristiktir– bu çeşitli işlevler "Kilise'nin katı vesayeti"nden kurtulma yoluna girer.

Bu özgürleşme, kurumların özelliklerine bağlı olarak birbirinden çok farklı dönemlerde gerçekleşir: Ordu için çok erken bir döneme tekabül eder, okullar içinse 1882'ye kadar beklemek gerekecektir. Tayin edici eşiğin "İnsan Hakları Beyannamesi" ve "Fransız Devrimi" ile aşıldığını –bu üçüncü saptamadır– atlamaz. Buisson'a göre "laik devlet fikri"ni doğuran, Kral Güzel Philip (1268-1314) ve taraftarlarının kilise iktidarına karşı giriştiği savaş değildir; bu mücadele hiç kuşkusuz laikleşme sürecine büyük katkıda bulunmuş olsa bile. Hayır, laik düşünce "ilk kez" 1789'da ortaya çıkmıştır. Neden? Öncelikle şundan; Eski Rejim boyunca kamusal yaşama üst üste binmiş birçok iktidar hükmetmiş, bunların kontrolü de "Kilise"de olmuştur. İkincisi, yazarımız için "laik devlet"in nihai bir olmazsa olmazı vardır: "Bütün Fransızların yasa önünde eşitliğini, bütün inançların özgürlüğünü (...) genel olarak bütün medeni hakların uygulamaya konmasını (...) bütün bunların dinsel inanışlara karşın gerçekleştirilmesini" güvence altına almak. Dolayısıyla laiklik önce laikleşmenin insan haklarının hizmetine girmesini öngörür. Ayrıca "insan hakları" teriminin erkeğe dair olmayı da kapsayan ve bu yüzden bu haklardan birçoğunun kadınlardan uzak tutulmasına neden olan ikili anlamından* kaçınmak için, buna basitçe "temel haklar" denmelidir.

BUGÜN LAİKLİĞİ KİM TEHDİT EDİYOR?

1883'ten bu yana Loire, Rhin, Saint-Laurent, Ganj vb. ırmaklarının üstündeki köprülerin altından çok sular aktı. Ama, 21. yüzyıl başlarında farklı öncüllerden yola çıkarak laiklik kavramı üzerine çalışan araştırmacılar da temelde farklı sonuçlar elde edemedi. Nitekim, Quebec tarihini incelerken, Micheline Milot da laikliğin laikleşme sürecinin sonucu olduğu tezini destekleyen sonuçlara ulaşır. "Fransız ya da Birleşik Devletler laiklik modelleri" ona göre "farklı ulusal deneyimler arası birleşmeleri, ayrışmaları, birbirlerine zincirleme eklenmeleri mümkün kılan daha geniş bir modelin içinde yer almış olmalı." Milot laikliği şöyle tanımlar: "Sayesinde din ve vicdan özgürlüğünün bir arada bulunduğu, herkes için eşit adalet talebine uygun, devletin iyi bir hayatı amaçlayan farklı anlayışların toplumda birlikte yaşamasını sağlamak amacıyla nötr kalmayı garanti ettiği (ilerici) bir siyasal düzenleme" (2002, 34). Burada da laiklikle temel insan hakları referansı arasında açık bir bağ saptamış oluruz. Bu kitapta kendi laiklik tanımımızı da adım adım inşa etmeye başlıyoruz böylece; bu tanımı kitabın son bölümünde yapacağız.

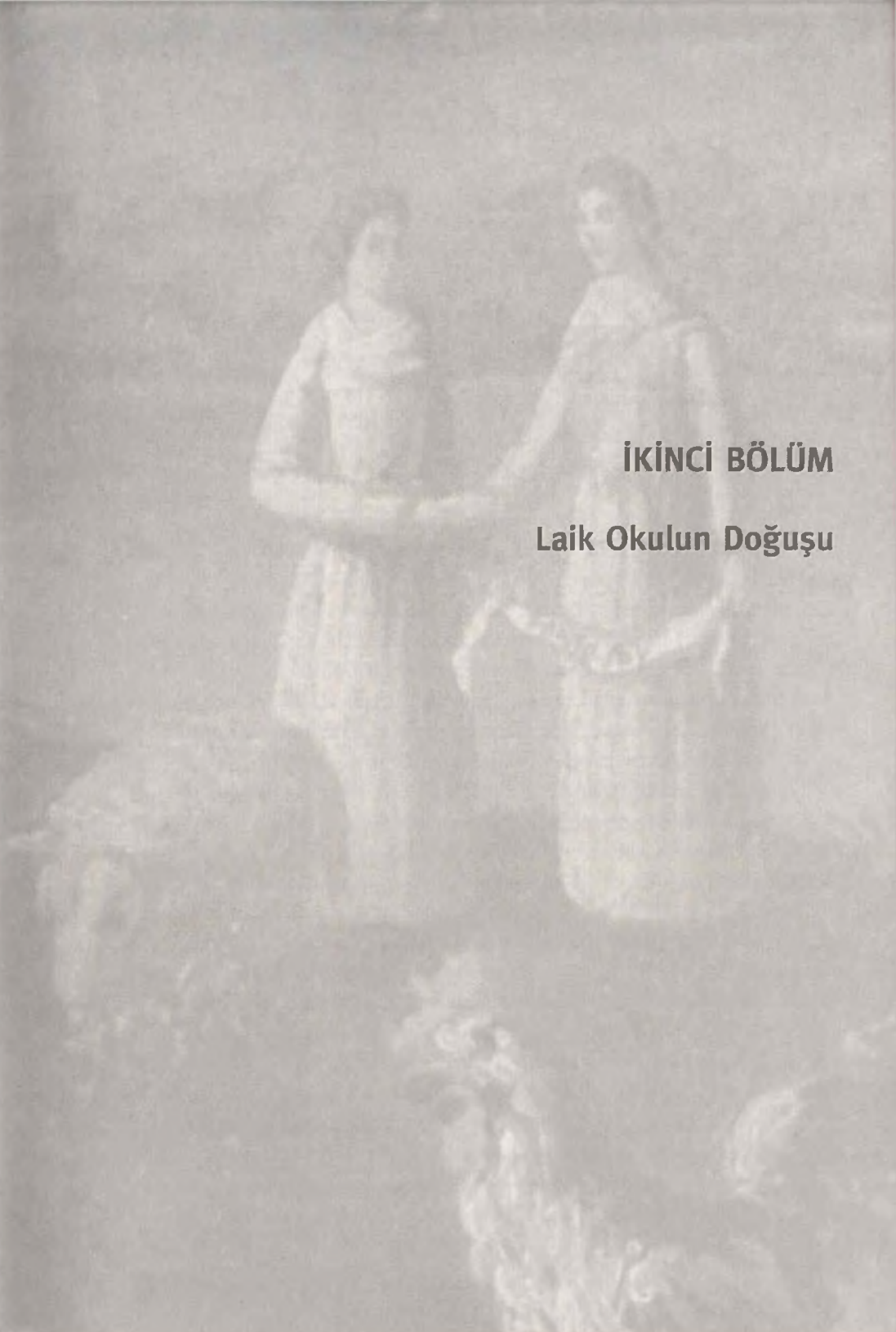
(*) Sıfat olarak insan, Fransızcada "humain"dir ve erkek anlamındaki "homme"dan gelir – ç.n.

Kurucu metinde, Buisson'un makalesinde yine de hiçbir kutsal ifade yer almaz! Dolayısıyla eleştirel ruhumuzu koruyup dördüncü bir saptama daha yapalım: Buisson'un terminolojisi, şaşırtıcı denebilecek bir biçimde, bir parça müteredditi. Aslında laiklik sözcüğünün "zorunlu bir yeni sözcük" olduğunu doğrular Buisson. Dahası "Başka hiçbir sözcük aynı fikri kendi bütünlüğü içinde daha dolaysız anlatmaya yetmez" bile der. Ama bununla birlikte, daha sonra "laik" ve "seküler" terimlerini eşit ağırlıklı olarak kullanır. Kendisinin bizzat vardığı sonucu hatırlayalım: "Hiçbir şey Fransız toplumunun Avrupa'nın en laik, en seküler toplumu olmasını engelleyemez." Ve dahası da var; çünkü birazcık hile yaptık: Onun tarihsel süreci anlatırken kullandığı sözcük, semantik olarak laiklikle aynı aileden olan laikleşme değil. Tuhaf bir biçimde "sekülerleşme"yi kullanır Buisson. Tam üç kez yapar bunu. Nitekim, sorun "ordunun sekülerleşmesi"dir. Ya da şöyle bir kesin ifadesi vardır: "Sekülerleşme 1789'dan önce tamamlanmadı."

Jules Ferry de "sekülerleşme"den söz eder. Hatta bu eski terimi yeni sözcük laikleşmeye tercih eder ama bunu basit bir taktik nedenle yapar: Sözcük, eskiliğiyle daha az korkutucudur. Yeni bir terim icat etmenin haklı nedenlerini açıklamaya çalışırken, eskinin tekerlek izlerine Buisson da az düşmez! Bu politik olarak doğru bir tutum muydu? Aslında bu beceriksiz saklanma çabası, zamanının ideolojik kumarlarından kaçınmak için araştırmacının ne tür zorluklar yaşadığının da açık bir kanıtı gibi.

O zamandan beri sosyologlar sekülerleşme kavramı üzerinde epeyce çalıştı. Ve şimdi artık sekülerleşme ve laikleşme kavramlarını birbirinden ayırmak mümkün. Aslında bu, yarattığı havadan çok daha az karmaşık bir şey. Durumu daha da elle tutulur kılmak için iki kurumu inceleyeceğiz: Okul ve tıp. Stasi Komisyonu'nun raporuna bakılacak olursa (Aralık 2003) laiklik okul ve hastane alanlarında tehdit altında. Teşhis yanlış değil. Ama laikliği kim tehdit ediyor? Buna verilen cevap genel olarak "belli bir İslâmî anlayış" ("İslâmi sapma" ya da "köktendinci İslâm," vb)... Peki ya İslâm kaynağı dışarıda olan başka güçlüklerin aynasıysa? Çünkü bugünkü Fransız laikliğinin başlıca sorunu, belki de sekülerleşmenin gelip onu yakalayıp geçmiş olması. Açıklamaya çalışalım: İki aşamadan, laikleşmenin iki "eşiğinden" sonra Fransız laikliği şimdi üçüncü aşamaya girdi, seküler karakteristiklere sahip "üçüncü bir eşiğe" dayandı. Sonraki bölümlerde sosyalizasyon kurumlarını (okul, tıp...), devleti, ulusu, bireyi peşpeşe incelerken bunun neden ve nasıl olduğunu göreceğiz.

Evrensel ve özel olan, kadının yeri ve rolü, kurumların istikrarsızlaşması ve bunun sonuçları, Fransız toplumunda var olan "cumhuriyeti ruhanileştirme" eğilimi, temel hakların tanımındaki gelişmeler, laik ahlâk ve bundaki değişimler... Bütün bu temalar laikliği tehlikeye atıyor. Bu kitabın varmak istediği yer belki başlangıçta kafa karıştırıcı olacak. Ön kabul görmüş, benimsenmiş birçok görüşe gerçekten de mesafeliyiz. Ama okur bu analizlere yavaş yavaş aşina olacak; çünkü farklı bölümlerde yukarıda anılan temaları bulacak ve birlikte ortak bir bakış açısına doğru ilerleyeceğiz.



İKİNCİ BÖLÜM

Laik Okulun Doğuşu

"Çocuklar okulu çok sever. Oraya gitmek onlar için büyük bir zevktir, sadece arkadaşları ve oynadıkları oyunlar değil, öğretmenleri ve sınıfta yaptıkları dersler nedeniyle de bu böyledir; iyi öğrenciler okuldan belli bir zaman uzak kaldıkları zaman, örneğin hastalandıklarında, acı çeker; yatılı öğrenci hayatından büyük bir keyif aldıkları gibi, en çok istedikleri tatillerden dönüşte bile okula sevinçle girerler." Bu metni kaleme alan düşünür Henri Marion (1846-1896) için okuldan böyle zevk alınmasında şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. "Öğretmenin olması gerektiği gibi kibar, herkese eşit davranan ve iyi huylu olduğu durumlarda" ve buna bağlı olarak "sıkı ama tatlı ve akıllıca uygulanan bir disiplin söz konusuysa, gerektiğinde çocukların özgürce davranmasına izin veriliyorsa, fiziksel aktivite ve oyunlar, öğretme yöntemleri miskinlik ve can sıkıntısını ortadan kaldıracak bir canlılık ve özenle uygulanıyorsa" bu, her zaman böyle olur.

Okul kurumunun bu düşsel tasviri 1885'ten 1901'e kadar yayımlanan otuz iki ciltlik dev yapıtta, *Büyük Ansiklopedi*'de (ya da yayım yönetmenin adıyla *Berthelot Ansiklopedisi*) yer alır. Entelektüel ve bilim düşkünü cumhuriyetçi seçkinler kendilerini ifade olanağını bu yapıtta bulmuştur. Metnin zamanın somut okul gerçeğiyle elbette ki ilgisi yoktur; bundan çok, cumhuriyetçi Fransa'nın sevgiyle "Laik" diye tanımladığı kendi devlet okulunu nasıl şevkle benimsediğinin göstergesidir. Büyük çoğunluk için III. Cumhuriyet'in en güzel eseri olan okulun laikleştirilmesi, daha önceki iki cumhuriyetin tersine, zaman içinde yerine oturacak bir süreçtir. Bu okul yeni bir kuşağın cumhuriyetçi fikirlere kazanılmasının başarı araçlarından biridir.

Bununla birlikte, laik bir okulun yaratılmasına öncelik verilmesi baştan kararlaştırılmış bir şey değildir. II. İmparatorluğun sonunda, Gambetta "Belleville" adı verilen cumhuriyetçi programı sunduğunda, daha çok Kilise ve devletin birbirlerinden ayrışmasına vurgu yapılır. Oysa cumhuriyetçiler okulun laikleşmesi projesine bu ayrışmadan en az yirmi yıl daha önce girişmiştir. Öyleyse bu öncelik neden değişmiştir? II. İmparatorluk, özellikle ilk başlarda "ordu ve kilise"nin ittifakının sembolüdür. Cumhuriyetçiler böyle bir ittifakı dağıtacakları vaadiyle yola çıkmayı zorunlu görür. İktidara geldiklerinde, söz konusu ittifakın zorunlu olarak Kilise'nin devletin içine sızması anlamına gelmediğini çabuk anlarlar. Buisson'un laiklik tanımı yaparken devletin laik olduğunu ve laikleşme sürecinden en uzak kalanın devletin ilköğretim kurumları olduğunu yazdığını hatırlayalım. Böylece laikleşme sürecini taçlandıracak gelişmenin devlet okullarının laikleştirilmesi olduğu sonucuna varılır. Kilise ve devletin birbirlerinden ayrışması hedefi bundan böyle neredeyse anılmaz olur.

Elbette bu sessizliğin taktik bir nedeni vardır: Direnişle karşılaşacak bir kırılmanın uygulamaya konması sırasında bu kırılmayı başkalarının izleyeceğini dillendirmenin hiçbir yararı yoktur! Jules Ferry'den Waldeck-Rousseau'ya, hatta Émile Combes'a kadar birçok cumhuriyetçinin, Katolik Kilisesi'nin dizginlerini elde tutmak için Concordat'ya bağlı kalacaklarını taahhüt ettiğini görürüz. Laik devlet söz konusu olduğunda devlet okullarının laikleştirilmesi onlara Kilise ve devletin birbirlerinden ayrışmasından daha acil bir mesele olarak görünmüştür. Belki de okullar aracılığıyla laik devletin ulusu eğitmesi, ulusal bir kimlik yaratılması hedefine daha kolay ulaşacaklarına inandıkları için.

19. yüzyıl boyunca bütün modern devletlerin başlıca meşgalesi okulları dönüştürüp geliştirmek olur. Ama Fransa'da okul kurumu Katolik Kilisesi ile devlet arasında siyasal bir çekişmenin konusu olurken, İngiltere'de bu, Anglikan Kilisesi ile sivil toplum güçlerinin arasındaki kültürel bir çekişmenin sahnesidir (J. Baubérot-S. Mathieu, 2002).

OKULDAN LAİK OKULA

Yeniden Henri Marion'un metnine dönelim. Diyor ki, "Okul çocuk için bir tür doğal ortamdır. Çocuğun gelişmesini sağlar, aile ortamından bir ölçüde farklıdır, ama alınan sonuç ailede alınan sonuçtan bile daha ileridir. Okul ortamı çocuğun toplumdaki ve arkadaşları arasındaki ihtiyaçlarına cevap verir: Düzeni, eşitliği, dayanışmayı orada öğrenir; hayatın dertleriyle boğuşmanın

ilk provalarını orada yapar, kişiliğinin gelişmesi aile ortamında olduğundan daha sınırlı bir özgürlükle gerçekleşse de, orada başkalarını da hesaba katmayı öğrenir." Marion böylece bize biraz maskelenmiş bir biçimde (çünkü okulun "doğal ortam"la hiçbir ilişkisi yoktur) okulun güçlü bir sosyalizasyon kurumu olduğunu, aile ortamını tamamladığını, dahası onun yanlışlarını düzelttiğini söyler. Sosyologlar büyük bir hoşnutlukla, aile ve okuldan "ilk sosyalizasyon kurumları" olarak söz eder. Çünkü her ikisi de doğrudan çocuğa yöneliktir ve ona var olmanın yollarını, hayatın kurallarını, kültürel referansları, sosyal bir ortama (bu ailedir), bir topluluğa ya da verili bir topluluğa (bu da okuldur) ilişkin bilmesi gerekenleri öğretir. Düşünürümüz dikkati çeken bir lapsusla ve hiç kuşkusuz farkında olmadan, cumhuriyetin "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" sloganını öğrencilere uygular ve slogan şuna dönüşür: "Düzen, eşitlik, dayanışma..."

Uzun yüzyıllar boyunca çocukların çok büyük bir bölümü okula adımını atmaz. Okullar özellikle soyluların çocuklarına, hukuk adamlarının ve tüccarların erkek çocuklarına hasredilmiştir. 17. yüzyılda, özellikle de Reform karşıtı Katolik hareketin uzantısı olarak papaz okullarının açılmaya başladığı 18. yüzyılda durum değişmeye başlar. Fransız Devrimi aslında temel eğitim okullarını çok az dönüştürmüştür. Yeni alfabe istisnasının dışında, neredeyse onlara dokunmaz bile. Ama "Bir okul imajı yarattı, kendi geleceği için okula yatırım yaptı. (...) Okul toplumun, bireylerin mutluluğu üzerine kurduğu sınırlı iktidarların simgesi haline geldi: Eski Rejim'de okulun işlevi iyi Hıristiyanlar yaratmaktı, yenisinde bu işlev özgür ve mutlu insanlar yaratmaya dönüştü" (F. Furet-J.Ozouf, 1977, 97).

19. yüzyılda Guizot Yasası'nın (1833 yasasının hedefi nüfusu 500'ün üstünde her bucakta erkek çocuklar için bir ilköğretim okulu açmaktı) ve Falloux Yasası'nın (1850 tarihli bu yasanın hedefi ise nüfusu 800'ün üstünde her bucakta kız çocuklar için bir ilköğretim okulu açılmasıydı) zorlamasıyla okulların sayısı artar. Ama bugün, 19. yüzyıl ortamındaki bir okulun nasıl bir şey olduğunu gözümüzde canlandırmakta zorlanırız. Papaz her an, bir toprağa verme töreninde şarkı söylemesi için okulun öğretmenine elkoyabilmektedir. Öğretmenin yokluğunda, okuldaki çocuklara, bir yandan sebzelerini ayıklayarak, öğretmenin karısı nezaret eder. Büyük tarla işleri nedeniyle (ot biçme, hasat, bağ bozumu) çocuklar okuldan altı ayı da aşan süreler için uzak kalır. Öğretmen hizmetçiden daha az para kazanmaktadır (Kadın öğretmenler için durum daha vahimdir). Bu yüzden çoğu kez ikinci bir iş yapmak zorunludur. Aslında işi tarla bekçiliği, tütün satıcılığı, ayakkabıcılık... ve yanı sı-

ra öğretmenliktir. Belediye başkanı ve papazın bazen okulu az çok daha düzenli hale getirmek için el ele verdiği olur. Görece etkili araçlardan biri, ilk komünyonu erteleme tehdidi savurmaktır. Din adamının –duruma göre papazın ya da hahamın– denetimine teslim edilen din ve ahlâk öğretimi, devlet okullarının bağrında böylece gelişme olanağı bulur.

1881'de eğitimin parasız hale getirilmesinden sonra cumhuriyetçiler 28 Mayıs 1882 tarihli yasayla altı ve 13 yaş arasındaki erkek ve kız çocukları için ilköğrenimi zorunlu kılar. Aynı yasa ilköğretimi üç yoldan laikleştirir: Din ve ahlâk derslerinin yerini ahlâk ve yurttaşlık dersleri alır; Falloux Yasası'nın bazı maddelerinin "inanç bakanları"na tanıdığı teftiş, gözetim ve yönetim yetkisi kaldırılır ve nihayet, devlet okullarında çocuklar için, din derslerine katılmaları amacıyla, pazar dışında bir gün tatil ilan edilir. Okul düzeni böylece ortasından ikiye bölünmüş olur.

İşte laikliğin iki yönü! Atılan ilk iki adım dinin okullar üzerindeki sosyal etkisini (kimse bunu vesayet olarak tanımlamayacaktı) kimseye farkettirmeden kırmış olur. Daha az laik başka ülkelerdeki okullarda, ayin yapılmamakla birlikte kiliseyle bağı olmayan bir Hıristiyan ahlâkı dersi korunurken, Fransa'da devlet okulları dinden uzaklaştırılır (B. Melly, 2003). Buna karşılık üçüncü adım, vicdan özgürlüğü konusunda toplumsal pratiğe özen gösteren bir laikliğin göstergesidir. Okul, eğitime ayrılan zamanın bir bölümünün, şu ya da bu biçimde, dini nedenlerle kendisinden alınabileceğini kabul eder. Stasi Komisyonu (2004, 54) bu meseleye, Quebec'lilerin deyimi olan "makûl düzenleme" tanımını kullanarak yaklaşır.

OKULUN LAİKLEŞMESİ VE FARKLILAŞMIŞ STRATEJİ

Bu "makûl düzenleme" tekil örnek değildir. Yasa her ne kadar dini okullardan uzaklaştırmaya çalışsa da, sonraki bazı programlar (27 Temmuz 1882) tinsel unsurlar içermektedir. Buisson laikliği tanımlayan makalesinde böyle bir düzenlemeyi onaylar: "Öğretmen gerek öğrencilerine, gerekse devlete karşı görevlerini yerine getirirken şu ya da bu inançtan, hiçbir dinsel doktrinden ve kiliseden yana tavır alamaz (...) vicdanın kutsal alanına karşı saygılı olmak zorundadır. Ama öğretmeni iyi ile kötü, görev olarak yapılanlarla zevk için yapılanlar karşısında, materyalizm ya da kadercilikten birini mahkûm etmek olacağı gerekçesiyle ruh ve özgürlük karşısında, şu ya da bu kilisenin doktrininden yana olunacağı gerekçesiyle hoşgörü karşısında, bir atenin hoşlanmayacağı bir Hıristiyan ahlâki değerinden yana olunacağı gerekçesiyle insanın kendisine, başkalarına, Tanrı'ya görevleri karşısında yansız olmaya vardırır-

sak bu tutumumuzu, sistemi absürdlüğe itmiş oluruz." (bkz. G. Gauthier-Cl. Nicolet, 1987).

Ve daha da şaşırtıcı bir şey: Bakanlık bazı öğretmenlerin okulların sınıflarındaki haçları kaldırmasıyla ilgili olarak ivedi bir yazı gönderir. 2 Kasım 1882 tarihli genelgede bu uygulamanın ancak "halkın talepleri" doğrultusunda ve bölgenin idari yöneticisinin onayıyla yapılabileceği belirtilir. Gerçekten büyük çoğunluk bu tür işaretlerin kaldırılmasından yanaysa, bu saygılı bir biçimde ve herhangi bir olaya neden vermemek amacıyla okul tatili sırasında yapılacaktır. Aksi yapıldığında aillelerde ve okullarda kargaşa olacaktır. Laikleşme yasası "bir savaş yasası değil, insanların ülkede huzur içinde yaşamasını sağlamaya yönelik yaşayan büyük yasalardan biridir." Söz konusu haçlar "insanların büyük çoğunluğunun, kendi vicdanî kararlarıyla, haçların yerinin okullar değil kiliseler olduğuna inandığı konusunda net bir kanaate varılıncaya kadar" yerinde duracaktır. Laiklik böylece zaman zaman kimi militanların çok canını sıkar. Bunlar politikacı ve yöneticileri "zayıflıkla," hatta kimi zaman gevşeklikle suçlar. Çok sayıda Katolik ise tam tersine olan bitenin Makyavelist bir maharet olduğunu söyler. 20. yüzyıl ortalarında bile Piskoposluk Kurulu üyesi Louis Caperan (1961, 244) "usta taktikçi" Buisson'u (söz konusu genelgeyi muhtemelen o kaleme almıştır) "hoşgörü kurnazlığı" dolayısıyla ayıplayacak ve onun "uzlaşmaz ilkeleri"yle "dikkate değer bir serbesti hareketi"ni, iki uzlaşmazlığı bağdaştırmayı bildiğini söyleyecektir.

Kiyonobu Tedo (2003, 54) bu laikleşmeyi Kuzey vilayetlerinde vak'a vak'a incelemiştir. Bölgenin güneydoğusundaki taşkömürü havzasındaki sanayileşme halkın dinî uygulamalara çoğu kez kayıtsız kalmasına yol açmaktadır. Valenciennes, Douai, Cambrai bölgelerinin insanları "Hıristiyanlık duygularının zayıflığı"yla ünlenmiştir. Bir papaza göre Avesnes bölgesi insanları "dinle alay etmektedir." Bu bölgelerde birkaç yıl içinde hızlı bir laikleştirme "başarıyla" gerçekleşir. Buna karşılık (balıkçılıkla geçinen ve kısmen burjuvalardan oluşan) Hazebrouck ve Dunquerque bölgesi insanları "çok iyi Hıristiyanlar" olarak bilinir. Lille bölgesi Katoliklerine göre ise "en güzel kiliseler"den birkaçı kendi bölgelerindedir. "Belçikalı Flaman işçiler, kendi paylarına, Katolik inanca epeyce bağlıydı (...) en azından sosyalizmin ortaya çıkışına kadar." Laikleşme oralarda büyük ölçüde tamamlanamaz: "Vali Jules Cambon ve Akademi görevlileri halkı galeyana getirmemek için olanca özeni gösteriyor" ve kiliseye cepheden saldırmıyorlardı. "Sınıflarda haç bulundurulmasına, dua edilmesine, çocukların ayine götürülmesine hoşgörüyle

yaklaşıyorlardı. İncil'in ezberletilmesine karşı çıkmaktan bile kaçınıyorlardı." Bu strateji farklılığı Fransa'nın öteki bölgelerinde de uygulanır.

Yirmi yıl sonra, haftalık *La Raison* dergisindeki birçok makalede okul alanlarında dua edilmesine ve laik okullarda "dini simgeler bulundurulmasına" verip veriştirilecektir. 18 Eylül 1902 tarihli *La Dépêche du Midi*'nin ortaya attığı slogan şöyledir: "Laikliği laikleştirelim!" Bir yıl önce ise, oldukça etkili bir örgüt olan Fransız Öğretmenler Birliği "Tanrı'ya karşı görevler"in laik ahlâk dersi programlarından çıkartılmasını talep etmiştir. Bununla birlikte, öğretmen yetiştiren okullarda da "dinler tarihi"nin öğretilmesi tavsiye edilmiştir. "Bu öneri 1902 ve 1903'te Radikal ve Radikal Sosyalist partilerin iki kongresinin sonuç bildirgelerinde de yeniden yer alacak, Öğretmenler Birliği 1904'teki kongresinde öneriyi tekrarlayacaktır. Bu girişim (...) pedagoji alanındaki yayınların birçok makalesinin favori konusu olacak, ancak bunun gerçekleşmesi, uygulamaya konması mümkün olmayacaktı" (P. Ognier, 1994, 138). Zaman –tarikatlara karşı mücadele ve Kilise ile devletin ayrışması için– hâlâ uygun değildir!

"TANRI'YA KARŞI GÖREVLER"DEN DAYANIŞMAYA

"Tanrı'ya karşı görevler" bahsi laik ahlâk dersi programında 1923'e kadar yer almaya devam eder. Bununla birlikte, kimi öğrencilerin ders defterlerini incelediğimizde görürüz ki, birçok öğretmen programdaki bu konuyu çok daha erken tarihlerden bu yana artık işlemiyordur (J. Baubérot, 1997). Ama bunda belli bir ilkenin reddinden çok pratik zorlukların etkili olduğu görülür; anlaşılan Tanrı fikri onların ruhunu bayağı yumuşatmıştır. Laik ahlâk büyük ölçüde hak ve görevlerin karşılıklılığı ilkesinin doğruluğunu kanıtlamaya çalışır, bunun üstünde durur. Birinin hakları bir başkasının görevlerine tekabül eder (ve aynı zamanda tam tersi): Dersin ana fikirlerinden biri budur. Oysa Amerika Birleşik Devletleri'nde "Yaratıcı" insanlara başkasına devredilemez haklar bahşetmiştir (devredilemez çünkü hakların asıl sahibi kesinlikle Tanrı'dır). Oysa Fransa'da 1789 İnsan Hakları Beyannamesi'nin ilanı yine "Tanrı"nın huzurunda gerçekleştirilmiştir ama, onun orada ancak bir tür sessiz ve hiçbir şeye karışmayan bir oturum başkanı olarak yer alması koşuluyla. Böyle bir farkın varlığını nasıl açıklamalı? Öncelikle şununla: Atlantik ötesinde çok sayıda dinsel inancın varlığı sayesinde insan haklarının yine ilahî bir kaynağa dayandığı vazedilir ama bu haklar hiçbir kiliseye maledilmez. Fransa'da ise durum tam tersidir: 1789'da Katolik Kilisesi tekelci monarji rejimi tarafından dayatılan yine tekelci bir dinsel meşruiyetten yararlanmakta-

dır. Dahası, inançlara özgürlük tanıyan çoğulcu resmî rejim döneminde bile, devrim sonrasının değerleriyle çatışma halindeki tarihi, büyük çoğunluğun kilisesi olarak varlığını korumuştur.

Öyleyse insanın zorunlu "görevler"i kaynağını nereden alacaktır? 1880'lerden başlayarak bir cevap belirmeye başlar: Bu görevler dayanışma adına yerine getirilebilir. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla girilirken "dayanışma doktrini" sadece laik okulca değil, devlet okullarının örgütlü tamamlayıcısı güçlü Öğretmenler Birliği ve ardından Radikal ve Radikal Sosyalist partiler tarafından da hararetle benimsenir, göklere çıkartılır.

Henri Marion'u dayanışma öğretisinin kurucu mimarlarından biri olarak yeniden sahnede görürüz. Belirleyici adımlardan biri olarak, 1880'de *Devoirs et droits de l'homme (İnsanın Görevleri ve Hakları)* yayımlar ("görev" teriminin burada "hak"tan daha öncelikli olduğuna, onun önünde yer aldığına dikkat) ve bu kitapta kendisince geliştirilen"psikoloji" tezini dayanak alır: *De la Solidarité morale (Ahlâkî Dayanışma)* (1883'te yayımlanır). Aynı dönemde Alfred Fouillée (1838-1912) bu yaklaşımı daha sosyolojik bir bakışla tamamlar (*La Science sociale contemperaine* [*Çağdaş Sosyal Bilim*, 1880]). Daha sonra yeniden söz edeceğimiz bu yaklaşımın siyasi düzeyde bazı pratik uygulamaları da olacaktır *(La Propriété sociale et la démocratie* [*Sosyal Mülkiyet ve Demokrasi*, 1884]). Bir kerelik olsun bir erkeği karısı üzerinden tanımlarsak (asla tersi değil!) kimseyi üzmüş olmayız: Fouillée, *Tour de la France par deux enfants* (*İki Çocuğun Fransa Turu*) adlı ünlü yapıtın yazarı olan kadının eşidir. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla girilirken Radikallerin lideri Leon Bourgeois "dayanışma" fikrini daha da popülerleştirecek ve bunu Radikal Parti'nin sosyal ve ekonomik programının temel yola çıkış noktası yapacaktır. Dayanışma bireyci liberalizmin de, kollektivist sosyalizmin de ötesinde bir şeydir. Şöyle bir saptama yapmak mümkün: Laik ahlâk kalıcı ahlâk kurallarının *a minima** çıraklık eğitimiyle sınırlı bir şey değildir (Jules Ferry taktik bir maharetle bunu bir zaman böyle göstermiştir). Ortada yetişkinlerin çocuklara öğrettiği ve toplumu dönüştürme projesiyle sıkı sıkıya bağlantılı gerçek bir ahlâkî eğitim vardır.

DAYANIŞMA SOSYAL DARWİNİZME KARŞI

"Dayanışma doktrini"nin iki kaynağından söz edilebilir (CURAPR, 1992): Ütopik sosyalizm ve Auguste Comte'un pozitivizmi. 19. yüzyılın ortalarından itibaren Pierre Leroux "insanî dayanışma"yı "Hıristiyan merhamet"in yerine

(*) Asgari – ç.n.

koymayı önerir. Bunu "geleceğin dini"nin anahtarı ve toplumsal organizasyonun temel ilkesi olarak tanımlar. İnsan türünün kendi arasındaki ilişkinin temeli olan dayanışma belli bir kollektife ait olma duygusunun ve bireysel refahın da gereğidir. Comte'ta dayanışma "(tarihsel) devamlılık fikriyle ilişkilidir." Karşılıklı tarihsel bağımlılığımız ve zamanla ilişkimiz sosyal örgütlenmenin bütününün düzenlenmesi aracılığıyla karşılıklı bağımlılığımızın da paralel olarak sürdürülmesi halidir." (*a.g.e.*, 45). Daha sonraları, Émile Durkheim'ın *De la division du travail Social* (*Toplumsal İşbölümü*, 1893) kitabında öne süreceği tez, ahlâkî dayanışmanın incelenmesine ilişkin sosyolojik çalışmaların ilk denemesi olacaktır.

Ama dayanışmanın, o dönemde almış başını gitmiş bir yaklaşım olan insan fizyolojisiyle de ilişkisi vardır. Kaba bir Darwinist anlayışa göre, hayatta kalmak için biteviye sürdürülegelen mücadele insan türünün yararlı özelliklerinin yetkinleşmesini de sağlar. Clemence Royer 1862'de Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ni tercüme eder ve giriş yazısına Darwin'in reddedeceği bir yorum ekler: "Doğal seleksiyon yasası insanlığa uyarlandığında, bu bize bugüne kadarki siyasi ve medeni yasalarımızın ve hatta dinî ahlâkımızın ne kadar yanlış olduğunu da görme olanağı sağlar." "Söylemek istediğim, kötü yetişmiş insanlar için bu merhametin ne kadar küstahça ve kör olduğudur" diye ekler, "(...) Böylece güçlü olanı zayıflar karşısında, iyiyi kötüler karşısında, beden ve ruh olarak iyi insanları ahlâksız ve sıska insanlar karşısında kutsallaştırmış oluruz. (...) Türümüzün şu ya da bu nedenle, ilerlemek bir yana çabucak bozulmamış olmasına şaşmamız gerekir. (...) İnsan türünün farklı alt katmanları arasında eşitliksizler olmasından daha kaçınılmaz bir şey yoktur ve bu eşitsizliklerin aynı katmanın farklı bireyleri arasında bulunmasına da şaşmamak gerekir. Doğal seleksiyon yasasının verileri üstün ırkların sürekli kendilerini yeniden ürettiği konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmadığı gibi, sonuç olarak ve gelişme yasası gereğince, bu üstün ırkların daha da gelişerek, aşağı ırkların ayağını kaydırmaktan başka bir sonuca yol açması da mümkün değil"dir (bkz. P.-A. Taguieff, 2001, 85 vd.).

Evrimin hayatta kalma savaşının sonucu olduğu fikrini kalpten paylaşan Fouillée "Darwinizmin kötü sosyal ve ahlâki sonuçları" olduğunu kabul etmez (bkz. J.-M. Bernardini, 1997, 123). Evrim ayrıca bireyler arasında ilişki olmasını da zorunlu kılar. Fizyolojik gözlemlerden yola çıkarak dayanışmacıların haklı olduğunu görürüz; hayat, birbirlerini sürekli etkileyen, birbirlerine tepki veren çeşitli organlar arasındaki ilişkilerin bir özetidir, ortada "organik bir dayanışma" vardır. "Dayanışma"yı sağlayan organlar arası iliş-

kilerdeki herhangi bir kırılma ölüme yol açmaktadır. İnsanlar arasındaki ilişkiler de tıpkı organlar arasındaki ilişkiler gibidir. Her bireyin gerek fiziksel gerekse ahlâkî ve entelektüel yaşamı, kendisinden öncekilerin yaşamlarıyla çok sıkı ilişki içindedir. Her insan, dolayısıyla, insan türünün ve özellikle de çok sayıda atasının mirasçısıdır."

DAYANIŞMANIN TEMELLERİ

Laik ahlâk daha doğuşta karşımıza çıkan "iyi"lerin varlığı konusunda ısrarlıdır: Ev, aletler, besin, kitaplar, yollar... Bunlar "ölülerin lütufları"dır. Çünkü bu sonuçları yaratanların çok büyük çoğunluğu daha önce ölmüştür. Laik ahlâk şu deyişe tutkundur: "Ölüler ölüdür, ama onların yarattığı iyi şeyler ölmez." Onların lütuflarıdır ki ölüleri "ata" mertebesine taşır ve böylece Konfüçyus'un övgüyle andığı "ataların yüceliği"nden pek çok şey öğreniriz" (J. Baubérot, 1997, 262-267). "İlkel toplum"dan "uygarlığa" geçişimiz onların çabaları ve çektikleri acılar sayesinde gerçekleşmiştir. "Atalar," dolayısıyla, "ilerlemenin etkenleri" sayılır. Halk ve her çağdaki "bilgeler" (bu Montaigne, Voltaire kadar Pascal veya Pasteur'ü de kapsayan jenerik bir terimdir) modern Fransa'yı kurmuş ve onun maddi baskıları, entelektüel ve ahlâkî "önyargı"ları ilerleyerek aşmasını sağlamışlardır.

Okulun yaygınlaşması, yazılı uygarlık aracılığıyla ve onun taşıyıcısı olan Fransızca konuşma sayesinde geleneksel toplumun öğütülmesinde çok büyük etken olmuştur. Hâlâ büyük ölçüde "kırsal Fransa" olmaya devam eden ve mesleklerin babadan oğula aktarıldığı bir Fransa'da meslek seçimini değerli kılmıştır" (E. Weber, 1976). Gazete ve demiryolu aracılığıyla da yerel "küçük yurt"tan ulusal "büyük vatan"a geçiş sağlanmıştır. En küçük aile hücresine kadar bütün iç ilişkiler dönüşmüştür. Yazı çocuk-öğrenciyi sahneye çıkarmıştır. Babasının mektuplarını yazan, büyükbabasına gazetesini okuyan odur. Bu son ikisi aşılması gereken geriletici düşüncelerin simgeleri olmak zorunda mıdır? "Yeni insan"ı yaratmak isteyen devrimler çoğu kez, babalara ve büyükbabalara karşı çocukların rolüne soyunur. Laik ahlâk ise değişimin yarattığı etkileri dengelemenin arayışındadır; bunu çocukların okuldan yararlanması için uygarlığın öncüllerini inşa ettiklerini vazettiği dedeleri ve eskileri olumlayarak yapar.

Bu kavrayış şu tümevarımla sonuçlanır; her insanî varlık kendisinden öncekine "borçlu"dur. Çocuğun nesebine olumlu davranması, itaat etmesi bu borcun bir bölümünün ödenmesini sağlar. İyi ama artık hayatta olmayanlar için ne yapmalı, bu borçtan nasıl kurtulmalıdır? Bunun yolu, çağdaşlarıyla

dayanışma içine girerek ve gelecek nesiller için iyi şeyler yaparak aldıklarını geri vermesidir. Çevresindeki herkese ilgili davranarak, vicdanının sesini dinleyerek, olanaklarının elverdiği ölçüde herkese yardım ederek, hoşgörüyü, özgürlüğü ve demokrasiyi çoğaltarak çağdaşlarıyla dayanışmak...1914 Savaşı öncesindeki 10 yılda çalışanların haklarının genişletilmesinin artık zorunlu olduğunun farkına varılması bu anlayışla oldu. Oy verme yoluyla (ama sadece erkekler için!) hem kişisel haklarını kullanıp hem de ortak yurttaş sorumluğunu üstlenmek durumu değiştirme, onun üzerinde ağırlığını koyma imkânını arttıracaktır. Ve bu gelecek nesillerle bir dayanışma yaracaktır: Başkalarıyla biraraya gelerek daha etkin, daha adil ve daha "huzurlu" bir toplum inşa etmek mümkündür. Teknik ilerleme, sosyal ilerleme, ahlâki ilerleme, siyasal ilerleme, hepsi aynı ilerlemenin yapıtaşlarıdır; o da "ilerleme"dir.

Sonuçta atalar ve eskiler gibi davranmış olunur: Miras, arkadan gelenlere daha da iyileştirilmiş olarak aktarılır! Her bireyin kişisel yol haritası, daha da yukarılara tırmanma umudu yaratan okul sayesinde, bir tür kollektif maceranın yoluna karışır. Tutumlu olmak, kendini eğitmek, sıkı çalışmak, sağlığına özen göstermek, ahlâken gelişmek için düzenli ve sürekli olarak "vicdan muhasebesi" yapmak gibi insanın "kendisine karşı olan ödevleri" böylece "başkalarına ve topluma karşı ödevler"le anlam kazanır. Hakların çoğalması için ödevler de çoğalmalıdır. Gündelik faaliyet bu yolla sosyo-tarihsel bir boyutta gelişip insanlığın "ileri yürüyüşü"nün unsuru haline gelir.

LAİK OKUL VE SOSYAL HAREKETLİLİK

Hıristiyan ahlâkın çeşitli türlerinden farklı olarak laik ahlâk kutsallar üretmez, dahası bunlara uzak durur ama inançla ilgili etkileri de küçümsenemez. Okulun kurucuları ve ilk öğretmenleri fikirlerini yaymak için elverişli bir dönemden –1880'den en azından "Büyük Savaş"a kadar– yararlanmışlardır. Daha önce gördük: Okul ailelerin gözünde uzun süre hiç de vazgeçilmez bir kurum değildir. Çocuklarını okula emanet etmek aileler için işgüçlerinin bir bölümünün çalınmış olması demektir ve bunun uzun süreli bir yatırım olarak da görmezler. Okulda edinilen bilginin yararına asla inanmazlar. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçilirken dengeler ağır ağır değişir. Okumak, yazmak, sayı saymak gibi kazanımların insanın bireysel ve meslekî yaşamında önemli bir artı-değer yarattığı yavaş yavaş anlaşılır olmaya başlar. Okullaşmayı teşvik eden nedenler incelendiğinde bunlardan birinin yazılı haberleşmenin gizliliğini korumak olduğu görülür; birinden bir mektup aldığınızda bunu komşuya okutmaktan kaçınmak istersiniz, çünkü mektupta kendinize saklamanız gere-

ken "sırlar" olabilir pekâlâ. Bu yüzden, üçüncü şahısların nüfuzundan korunmak için yazının ve okumanın efendisi olmak gerektiği fikri ağır basar. Bu, yardımlaşma yoluyla herkesin birbiri üstünde karşılıklı denetim tesis ettiği geleneksel toplumda önemli bir değişimin nedenidir.

Bunun yanı sıra, sosyal hareketlilik (ve yaşam düzeyini yükseltme) fikri insanların zihninde yer etmeye başlar. Çocuk, temel bilgileri edinerek yaşam koşullarını iyileştirebilecek, eğitim, çalışma, düzen ve tasarruf sayesinde kendisini daha yukarılara taşıyabilecektir. "Elbette bir anda olmaz bu" der "Ayakkabıcı Gregoire" Ernest Lavisse'in anlattığı küçük öyküde: "Babamın hiçbir şeyi yoktu, benim bir şeylerim oldu, çocuklarım benim gibi davranırlarsa benim onlara bıraktığımı ikiye, üçe katlayabilirler, torunlarım ise beyefendi (=burjuva) olacaklar. Toplum böylece yükselecek" (bkz. E. Weber, 1976, 479).Tam dört kuşak. Bugünün Fransasında bile kimse böyle bir şeyi dile getirmeye cesaret edemez. O günlerde ise böyle uzun vadeli umutlar pekâlâ inandırıcı olabilmektedir: Bu, düşüncenin mimarı "elitler" için olduğu kadar (pozitivizm uzun vadeli hedeflere yabancı değildi) geniş köylü yığınları için de inandırıcıdır (o "büyük gece"nin düşünü gören kimi işçiler de vardı), çünkü doğanın döngüsel zamanı kuşakların birbirini izlemesi için gerekli zamanla uyum içindedir: Çocuklara büyük büyükbabaların diktiği ağaçlar gösterilir!

Toplumsal düzeyi yükseltme umudunu somutlaştıran şey ilkokul bitirme belgeleridir (P. Cabanel, 2002). Bu konuda hızlı bir ilerleme olmuştur: 1872'de 5 bin diploma verilmiş, 20 yıl sonra bu rakam 197 bine ulaşmıştır. Bu arada bu durum emek piyasasında da para getirir hale gelmiştir. 1887'den sonra ilkokul diplomasına sahip olmak bazı üst okullara girmenin ön koşulu olur: Meslekî bazı kurslara, memur olma umudunun dayanağı olan öğretmen okullarına, daha şimdiden ticaret ve zanaat mahfilleri yaratmaya başlamış olan pratik ticaret ve sanat okullarına ilkokul diploması olmayan alınmaz.

Böylece laik ilkokul "halk okulu" olarak anılmaya başlar. Ama sözcüğü iyi anlamalıyız: "Halk" (Latince'de *laios*) herkes değil; hiçbir şeyi olmayanlar ya da çok az şeyi olanlardır. Halktan insanlar burjuvalar değildir. Liselerdeki "küçük sınıflar" (buralara ilkokul çağındakilerle aynı yaşta çocuklar gidiyordu) hâlâ paralıdır. Ortaöğretim de öyle. Birbirine paralel iki eğitim düzeni vardır ve bunlar birbirine karışmaz. Daha üst basamaklarda, öğrenim sürecinin en tepesinde de bu böyledir: Ulm Sokağı'ndaki öğretmen okulu (erkekler içindir) ile Sevres'de burjuva çocuklarının eğitim gördüğü (bu da kızlar içindir) okulun mütekabili Saint-Cloud ve Fontenay-aux-Roses'daki ilköğretmen okullarıdır. Bu kitabın yazarının babasıyla (bir köylü çocuğuydu)

annesi (belediyede küçük bir memurun kızıydı) böyle karşılaşacak, onların çocuğu yüksek öğretim veren bir eğitim kurumunda hoca olacaktır. Üç ya da dört kuşakta yukarı çıkılan toplumsal asansör kimileri için böyle çalışır. Burjuva sınıfı içindeki entegrasyona gelince, bu başka bir hikâyedir...

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1905'ten 2005'e Okul ve Laiklik

"Jules Ferry'nin okulu ne zaman öldü" diye sorar Antoine Prost (1983, 357 vd.). Aşağıda göreceğimiz gibi, tarihçinin bu soruya verdiği cevap şudur: 1959 ile 1975 arasında, tedricen. Demek ki bu "cumhuriyet okulu" neredeyse bir yüzyıl boyunca varlığını sürdürmüştür. Ama yok oluşunun nedeni başlıca mimarlarının sonradan ona karşı çıkması, dahası bu okulu inkâr etmesi değildir yine de. Daha Birinci Dünya Savaşı öncesinde Ferdinand Buisson ve Öğretmenler Birliği Cumhuriyet Okulu'nun bağrında gelişen bu "okul düalizmi"ni tartışma konusu yapmaya başlamıştır.

Bu düalizmi bugün genellikle pek hatırlayan yok. Okulun laikleşmesi denince, herkes küçük Fransız çocukları için tek bir okulun hayata geçirildiğini düşünür. Bütün bir 19. yüzyıl boyunca kilise karşıtları "iki ayrı gençlik" oluşmasına neden olan bu "iki okul"un (halk okulu ve Katolik mezhep okulu) varlığını eleştirmemiştir oysa. Şunu unuturuz ki, bizzat laik okulun kendi bünyesinde bile iki ayrı gençlik vardır ("elit" gençlikle "halk" gençliği) ve bunlar birbirleriyle karşılaşmaz. Burjuvaların erkek çocukları "halk"tan bir tek, "yosma" diye aşağıladıkları günübirlik metresleriyle karşılaşır. "Halktan" denen insanlarla ilk uzun biriktelikleri 1914-1918 Savaşı sırasında subay olarak bulundukları siper çukurlarında, komutanlıklarını yaptıkları askerleriyle olur.

Savaş biter bitmez, "yeni üniversite" fikrinin ateşli taraftarları liselerdeki "küçük sınıflar"ın tasfiyesi amacıyla mücadele etmeye başlar. Şöyle yazarlar: "Gerçek demokrasi farklı (sosyal) kökenden de gelmiş olsalar, insan-

ların böyle yaşamamayı ilke edindiği, herkesin kendi gücü ve yeteneklerinin elverdiği ölçüde toplumun ortak amaçlarını gerçekleştirmek için çaba harcadığı, hakkaniyet ve toplumsal yarara dayanmayan hiçbir hiyerarşinin olmadığı düzendir" (bkz. M.-Cl. Blais, 2002, 139). Ama 1930'larda orta öğretim parasız hale getirildiği halde, liselerin "ilk sınıfları" hâlâ paralı olmaya devam ettiği için bu "yoldaşlar"ın talepleri bir türlü karşılanmaz. Bu durum 3 Mart 1945'te yapılan bir düzenlemeyle resmen değiştiği halde, bunun hayata geçmesi için 1960'ların ortalarına kadar beklemek gerekecektir.

Ferry insanın hayata gelişindeki tesadüfler "eğitimde eşitliğin" sağlanmasına engel olmasın istemiştir (bkz. P. Robiquet, I, 1893, 284). Toplumsal sınıflar arasındaki çitlerin hiç değilse bir kısmını aşmak herkesin hakkı olmalıdır. Eşitlerin değil ama en azından birbirine benzer insanların oluşturduğu bir toplum yaratılmalıdır. Öte yandan, seçkinlerin özel hiyerarşisinin yıkılması cumhuriyetçi burjuva gençliğin dinsel alana doğru kaçmasına neden olmuştur. Gerçekte, mezheplerle savaşın zorlu süreçlerine rağmen, öğretim özgürlüğünün tasfiyesi gerçekleşmez. Okul kurumu hep çoğulcu kalır. Dahası, cumhuriyet ideolojisinin kendi çoğulculuğu da bayağı sorunludur.

İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde gerçekleşmesi gündeme gelen bir randevu bu yüzden kaçırılmış görünüyor. Kaçırılan bu randevu özel okullarla (esas olarak Katolik okullar) laik devlet okullarını birbirine yaklaştırmayı amaçlamaktadır. Protestan inanca sahip bir sosyalistin, Andre Philip'in başkanlığını yaptığı bir komisyon 1945'te bunu az daha başaracaktır (P. Ricoeur, 1957, 219-232). Ama anlaşma sağlanamaz. Laik okuldaki düalizmi ortadan kaldırmayı amaçlayan randevu da kaçar: 1947'de Langevin-Wallon planıyla (J. Baubérot, 1994, 292 ve devamı) gerçek bir "demokratikleşme"yi hedefleyen bir dizi reform yapma fikri, hararetli bir biçimde gündeme iner. Bütün toplumsal sınıflar için tek bir okul olacak, derslerin çeşitlendirilmesi ise telafi sınıfları açılması yoluyla sağlanacaktır. Böylece "hangi toplumsal kökenden olursa olsun, her çocuk, eğer hak ediyorsa, tırmanabileceği en yüksek yere kadar tırmanacaktır." Bu, adalet ve eşitlik kaygısıyla dillendirilen bir talep olduğu kadar, çok sayıda kalifiye insanı ortaya çıkartan "yeni ekonomik ve toplumsal koşullar"ın da bir gereğidir. Marie-Claude Blais bu dönem için "Öncelik ulusun entelektüel düzeyinin yükseltilmesi çalışmalarına verilmişti" der (2002, 140). Bu proje 1970'lere kadar çekmecelerde kalacaktır.

DEBRÉ YASASI'NDAN HABY REFORMU'NA

V. Cumhuriyet cevabı verilmemiş birçok soruyu kendi yöntemleriyle çözmeye, sonuçlandırmaya koyulur. Önce devlet okulu-özel okul çatışmasına son vermeyi amaçlayan Debré Yasası çıkartılır (31 Aralık 1959). Devlet okulu öğretim programlarının değişimi ve vicdan özgürlüğüne saygı ilkeleri çerçevesinde, sözleşmeli özel okullara dolgun malî yardımlarda bulunulur ve bu okulların "temiz karakteri"nin korunması öngörülür. İlk başlarda eski kavgalar yeniden canlanır ve laik çevreler öfkeden çılgına döner. Ülke çapında 10 milyonun üstünde imza toplanıp yasaya karşı çıkan toplu bir dilekçe verilir. Bununla birlikte Debré Yasası ülkede iklimi değiştirir. Eğitim tarihçilerini biraraya getiren bir kollokyum "yasanın yaratıcı biçimde adil, çok sayıda yeni uyarlamayı mümkün kılacak biçimde siyasi açıdan yeterince esnek olduğu" saptamasını yapar (B. Poucet, 1999). Yasanın dönemin elverişli koşullarından istifade ettiğini de kaydetmeden geçmeyelim. Yasanın kabulünden kısa bir süre sonra İkinci Vatikan Konsili (1962-1965) Katolik Kilisesi'nin *aggiornamentosu*'sunu* gerçekleştirir. Bu sosyo-dinsel değişim 1950'lerde bile henüz canlı olan Katolik yakınmaları yatıştırır. Dahası, 1970'lerden başlayarak okulla ilgili eleştirilerde önceliği devlet okulları alır. Özel okullar böyle bir ortamda bir tür zorunlu hakemlik kurumu gibi görünür.

Debré Yasası, Ferry okullarının sonunu getiren uygulamaların ilkidir. İkinci adımı Antoine Prost atar (1983, 362). Amacı "her yaştan çocukların bir arada öğrenim görmesi ama kız-erkek ayrımı" yerine "karma okulları ve öğretim birimlerinin yaşa göre ayrılması" ilkesini hayata geçirmektir. Ferry okullarında öğretim yedi-sekiz yıl sürmektedir ve süreç temel eğitim, orta öğretim ve yüksek öğretim diye üç kademeye ayrılmıştır. Dolayısıyla her kademe görece birbirinden farklı yaşta öğrencilerden oluşmuştur. Buna karşılık kız ve erkek okulları ayrıdır; ancak öğretimin tek sınıfta sürdürülebileceği kadar küçük köylerde karma öğretim vardır ve dersleri genellikle bir kadın öğretmen verir. Oysa kız öğrencilerin bir erkek öğretmen tarafından eğitilmesi akla daha uygundur.

Ocak 1959'daki Berthouin Reformu'yla zorunlu öğretim süresi 16 yıla çıkarılır. Bu, çocukların farklı yaşlarda farklı sınıflarda eğitilmesini daha da gerekli hale getirir. Köyden kente göç olgusu iyice "cılızlaşan" kırsal alandaki okulların kapatılması sonucunu doğurur. Buna karşılık, büyük kentlerin banliyölerinde hızla yeni okullar yapılması gerekir. Bu ve benzeri sorunlar

(*) Modernleşme – ç.n.

için karma öğretim pragmatik bir çözümdür. Ama kız ve erkeklerin bir arada öğrenim görmesi az çok rahatsızlık yaratmıştır. Mayıs 1968'den bir yıl sonra bakanlık bir genelge yayımlayarak karma öğretimin bundan böyle bölge eğitim müdürlerinin kendi yetkisinde olduğunu duyurur. Genelgede "Birçok vak'adan yola çıkarak bugün artık şunu söyleyebiliriz ki, aileler kız ve erkeklerin aynı okul sıralarında bir arada bulunmasından eskisi kadar rahatsız olmuyor" denmektedir. Ve metin şöyle devam eder: "Bazı istisnalar dışında, gerek bölge parlamentolarında, gerekse öğretmenler nezdinde kız ve erkeklerin aynı sırada bir arada öğrenim görmesi tepki görmüyor" (17 Haziran 1969). Uygulama sonuç vermekte gecikmez: 1961-1962 ders yılında yaklaşık 1.800 karma okul ve kızlarla erkeklerin ayrı ayrı öğrenim gördüğü 53.000 okul varken, 10 yıl sonraki rakamlar 28.400 karma okul, 8.800 ayrı kız ve erkek okuludur. Sınıfların sayısı artmış, okul sayısı azalmıştır. İki cinsi bir arada eğitmek öğrencileri yaşa göre ayırmayı kolaylaştırmış, üstüne üstlük, önemli bir sorun olan sınıfta kalma problemini gözle görülür bir biçimde hafifletmiştir.

Buna karşılık öğretimin üst kademelerine geçişteki zorluk hâlâ sürmektedir. Kuşkusuz bilinçli bir ayrımcılık yapılmaz ve ilköğretimden ortaöğretime geçiş teorik olarak mümkündür. İlköğretimdeki parlak çocuklar altıncı sınıfa geçiş sınavında başarılı olabilmekte (imla sınavında yapılan beş hata sıfır alıp elenmek için yetiyor olsa bile), aldıkları bursla öğrenimlerini sürdürebilmektedir. Bununla birlikte, ilköğretimden orta öğretime geçebilenlerin sayısı parmakla gösterilecek kadar azdır. Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron'un Mayıs 1968 öncesinde ve sonrasında yazdıkları kitaplar (1966, 1970) okulların öğrencilerin geldikleri sosyal ve kültürel çevrelerdeki eşitsizlikleri yeniden ürettiğini ortaya koyar. Bunlardan kısa süre sonra, "sağ" kanattan bir sosyolog olarak tanınan Raymond Boudon da, kendine has tarzıyla, bir fırsat eşitsizliği olduğundan yakınır (1975). Bu nedenle, öncelikle bu geçişleri kolaylaştıracak yöntemler üzerinde durulur. Ardından "Haby" Reformu'yla (11 Temmuz 1975) üç düzeyli bir okul mimarisi kurulur: İlkokul, kolej ve lise. İlkokuldan koleje otomatik olarak geçilmektedir. Demokratik kitle okulu oluşmuştur.

"Demokratik kitle okulu" ne demektir? François Dubet (2000, 385) bunu tanımlamak için üç kriter getirir. Önce "okul sistemine katılmak öğrencilerin toplumsal kökenine doğrudan bağlı olmamalı"dır. İkincisi, "seleksiyon sadece kendi içinde ve tümüyle okul kriterlerine göre olmalı"dır. Ve son olarak, "her öğrencinin kendi bireysel performansı ölçüsünde öğrenimini sürdürme hakkı olmalı"dır. Demokratik okul ancak böyle mümkün olur, çünkü

"başarıya bağlı haklar" bağlamında her öğrenci ötekilerle eşittir. Ama okul eninde sonunda bir yarışma alanıdır. Öğrencileri okul performanslarına bağlı olarak sınıflandırır, belli bir hiyerarşiye tabi kılar. Bütün demokratik kitle okulları hakkaniyete dayalıdır: Temiz yarışılmasını ve hakkanî olanın ötekilerin arasından sivrilmesini öngörür.

"DEMOKRATİK KİTLE OKULU"NUN SORUNLARI

Demokratik kitle okulunun oluşmaya başladığı yıllarda bir dizi toplumsal değişim de yaşanmaktadır. Bunlardan biri, o günlere kadar "insan hakları"nın bir parçası sayılan "kadın hakları"nın somut gelişme alanlarından olan "gebeliğin gönüllü olarak sona erdirilmesi"nin meşru sayılması mücadelesidir. Öte yandan, ekonomik ve toplumsal büyüme yıllarının, "Muhteşem Otuzlar"ın sonuna gelinmiş, göçlerin doğası değişmiştir. Bir süre "yalnız" erkeklerle karakterize olan göç (bu erkekler karılarını ve çocuklarını anayurtları olan ülkelerde bırakıp gelmektedir), ardından sürekli bir kalabalık aile göçüne dönüşmüştür. Buna bağlı olarak siyasi manzaranın değişmesi de gecikmez: 1981'de François Mitterrand'ın devlet başkanlığına seçilmesiyle, sol iktidara gelir.

"Milli eğitimde tek ve laik bir kamu hizmeti" verilmesinin sağlanması amacıyla bir dizi pazarlık yapılır ve anlaşmaya varılır. Bu hizmet, devlet okullarındaki çoklu iç yapıdan esinlenecek ve Debré Yasası'nın yerini alacaktır. Kavga yeniden büyür (J. Battut vd., 1995). Haziran 1984'te bir milyonu aşkın insan Paris'te sokaklara dökülür. "Özgürlükleri yok eden yasa"yı reddetmektedirler... ve nitekim yasa ertesi ay yürürlükten kaldırılır. Laiklik fikrinin yerlerde süründüğü ileri sürülmektedir. Kimileri laikliği yeniden ayağa kaldırmak için "yeni laiklik" ya da "açık laiklik" gibi kavramlar ortaya atar. Öğretmenler Birliği'nin önayak olduğu yeni bir dinamizmle pek çok toplantı, kollokyum yapılır, kitaplar yayımlanır. Bu arada, 1989 sonbaharında Creil'deki (Oise) bir kolejde ilk "başörtüsü" sorunu patlak verir: Resmî makamlar 45 ayrı okul binasına daha genç Müslüman kızların başörtüleriyle geldiğini rapor eder. Bu olay laik çevrelerde derin ve kalıcı bir bölünmeyi ateşleyecek gibi görünmektedir.

Bu şaşırtıcı olay hiç kuşkusuz, önemli bir değişimin de habercisi olur: Bundan böyle bütün medya organlarının başlıca ilgi konularından birinin başörtüsü olduğuna tanık olunacaktır. Biraz daha yakından bakıldığında, bu sürprize şaşırılmasının da bir miktar şaşırtıcı olduğu görülecektir: 1982'den bu yana sol laik çevrelerde canlı bir fikir tartışması var. Ve Creil'deki başör-

tüsü vak'ası aslında bir tür yansıma; kimileri için dramatiktir, kimileri bunu daha da dramatikleştirir ve bir kavga, o günden bugüne sürüp durmakta.

Bu içeriği iyi bilinmeyen tartışma, onda dolaylı yansımalar olduğuna hükmeden insanları şaşırtıyor. Herkesin farkında olduğu kolejlerdeki kaygı verici durumla ilgili saptamayı daha da köklendiriyor: Birçok öğrenci bu okullara doğru dürüst okuma yazma öğrenmeden geliyor. Göç faktörü hâlâ bunun önemli değişkenlerinden biri değil ama, demokratik kitle okulu kendisini bir anda kültürel ve toplumsal bir melezlenmeyle sert bir biçimde yüzleşirken bulur. Aralık 1982'de Louis Legrand başkanlığındaki bir komisyon rapor hazırlayıp bakana sunar. Komisyona göre kolej başarısızlığının kökeninde eski ortaöğretim okullarındaki eğitim anlayışının korunmasının büyük payı vardır.

Legrand raporu, bazıları gönüllü olarak bazı okullarda denenip yararları saptanan bir dizi öneride bulunmaktadır. Bazı ders programlarının toplama daha açık hale gelmesini sağlamak amacıyla yeniden düzenlenmesini ister, disiplinlerarası projeler oluşturulmasını öneririr. Eğitimin adem-i merkezileşmesini, buna bağlı olarak öğrenimin bireyselleşmesini, her öğrenciye mümkünse bir "rehber"in kişisel öğrenim desteği vermesini ister. Bu öneriler "gerçek anlamda bir kasırga yaratır. (...) Her öğrenciye rehber-hami fikri ahlâki bir rehberlik olarak algılanır ve gereğinden fazla duygusal bulunur." Eğitim kurumlarına ilişkin proje önerileri "Cumhuriyetin birliğine tutkun eğitimcileri kaygılandırmıştır: Öğretimi her yerde ve herkes için tek tip olmaktan çıkartıp bunu öğrencinin ihtiyaçlarına göre ve sivil toplumun taleplerine göre eğip bükmek utanç verici bir kapitülasyon"dur (M.-Cl. Blais, 2002, 51).

Okullara ilişkin bu programlı ricatı reddetmek amacıyla çok sayıda kitap yazılıp yayımlanır. Bunlardan en donanımlısı, henüz o yıllarda elbette gündeme bile gelmemiş olan başörtüsünün yeminli düşmanlarına teorik bir temel oluşturacaktır. Felsefeci Jean-Claude Milner'in *De l'école (Okuldan)* adlı kitabından söz ediyoruz. Onun tezi açıktır: "Okul, bilgi söz konusu olduğunda hiçbir şeye boyun eğemez, tersine tutunması gereken tek şey bilgidir: Bunun için farklılıkların varlığını yok saymak, sanki böyle bir şey yokmuş gibi davranmak, anlamsız kibarlıklara sırtını dönmek gerekse de, ödemesi gereken bedeli ödeyecektir. Sıcak duyarlıklar uğruna bunu reddetmek cinayettir. Çünkü meme veren anne maskesinin arkasına saklanan bu anlayış gelip iktidarı ele geçirdiğinde herkes onun iğrenç bir canavar olduğunu görecektir" (1984, 152). "İğrenç canavar:" Bu Nazi anıştırması beş yıl sonra yeniden kendisini hatırlatır. Başörtüsünün bazı koşullarda takılmasına hoşgörüyle bakılması uygulamasını kabul ettiği için, Lionel Jospin "cumhuriyet okullarını

Münih Komplosu'na kurban etmekle" suçlanacaktır (*Le Nouvel Observateur*'deki beş entelektüel, 02.11.1989).

"CUMHURİYETÇİLER", "REFORMCU-DEMOKRAT-PEDAGOGLAR"A KARŞI

Kendilerini bizzat "cumhuriyetçi" olarak tanımlayanlarla "reformcular," "pedagoglar" ya da "demokratlar" olarak nitelenenler arasında böylece zehir zemberek bir polemik başlar. Bununla birlikte, "bütün bu çatışmalı laiklik anlayışlarının, birbirine zıt okul kavramlarına rağmen, her iki tarafın da aynı ideal, aynı proje için mücadele ettiği görülmektedir. Her iki tarafın da amacı özgür, sorumluluk anlayışı olan eleştirel bakış açısına sahip, toplum içinde kendisini ortaya koyacak özgür bireyi geliştirmektir" (S. Solere-Queval, 1999, 175). Birbirlerini toplumu yanıltmakla suçlarken neredeyse aynı sözcükleri kullandıkları biraz dikkatli bakıldığında kolayca görülür. İki kamp da ağız birliği yapmışçasına şunları söyler: "Eleştirel ruh"a sahip şu meşhur "özgür ve sorumlu birey"i gerçekleştirmenin yolu ve yeri okul kurumudur. Yine tam bir oybirliğiyle, gönüllü bir halkçı politikanın zorunlu olduğundan dem vururlar. Marie-Claude Blais her iki tarafın da devletin "temel eğitimin yönünü belirlemek", "öğrencileri coğrafi olarak tasnif etmek" ve "ders progrmlarını düzenlemek"ten sorumlu olduğunu dillendirdiklerine dikkat çeker (2002, 58). Bunlar Fransa'ya-Fransızcaya özgü gerçekliklerdir: Çünkü başka birçok ülkede (Almanya, Belçika, Kanada, İngiltere...) bütün bunlar devlet dışı birimlerin sorumluluğunda olan şeylerdir. Yoksa Belçikalıların ya da Kanadalıların "eleştirel ruh"a sahip olmak konusunda hiç mi umudu yoktur?

Sylvie Solere-Queval, tarafların birbirlerine cepheden karşı çıktığı dört ayrı çatışma alanı saptar ve ortaya koyar ki, 20 yıldır bunların hiçbirinde bir gelişme sağlanamamıştır. Bunlardan en önemlisi okulla içinde bulunduğu toplumsal arasındaki ilişkidir. "Cumhuriyetçi" Bernard Bourgeois'ya göre "okulun hayata açılması öldürücü bir sonuç verecek"tir. Okul, "çılgın kalabalık"tan korunmuş bir "tapınak" olmalıdır (*Le Monde*, 07.10.1983). "Tapınak", dolayısıyla dışa kapalı bir yer olmalıdır, ama aynı zamanda "toplumsal faaliyetlerin büyük çoğunluğu"ndan kendisini uzak tutan zaman dışı bir faaliyet (J.-Cl. Milner, 1984, 76). "Reformcular"a gelince, onlar Langevin-Wallon'un 1947'de hazırladığı plandaki hedefleri esas alır: Öğrenciyi "gelecekte toplumda oynayacağı rolün farkında olmaya" ve "yurttaş sorumluluğu"na hazırlayan bir okul. Bu proje söz konusu öğrenme dönemini kolaylaştıracak "demokratik yapıda okul grupları" oluşturulmasını da önerir.

Bu hengâme içinde her iki taraf da birbirini okula dinî bir anlayışı sokmaya çalışmakla suçlar. "Cumhuriyetçi" söylem rakipleriyle ilgili olarak dikkat çekici formülasyonlar içerir: "Ulusal eğitimin gerçek adı sanki bir vaftiz töreniyle şöyle kondu: "Halk eğitimi" diye yazar Bourgeois *(a.g.e.)*. "Tapınak" adı bile dinden ödünç alınmıştır. Daha sonraları öğrencilere şöyle denecektir: "Camilerde ayakkabı çıkartılır, okulda da başörtüsü." Sanki ikisi birbirine benzetilebilir, aynılaştırılabilir mekânlarmış gibi. Edgar Morin ise kendi payına, Hıristiyanlığın ilahi teslisi "Baba-Oğul-Kutsal Ruh"un karşısına "Akıl-Bilim-İlerleme" teslisini çıkartan "Kato-laikliği" reddeder.

"Cumhuriyetçiler" burada da kalmaz. Laik okulların İkinci Vatikan Konsili'nin *aggiornamento*'sundan kopya çeken "reformcu sofular"ın ihanetine uğradığını ileri sürerler: "Saf ve katı laiklerin papazların ağzından çıkacak önerilerden öğreneceği bir şey yoktur; kolejlerden, dışa açılmadan, hayat alanlarından başkalarına, dünyaya açık olmak derken yaptıkları budur" (J.-Cl. Milner, 1984, 39). Ya da şöyle derler: Cemaat adına, şeffaf eğitim adı altında boş bir eğitim düşü vaad ediliyordu insanlara. (...) Bu düş, hiçbir eğitimden nasibini almamış olan birinci Kilise'nin de düşüydü" *(a.g.e., 55)*. Ve okul kavgasının en hararetli anında, Milner hâlâ şöyle yazar: "Kilise'nin bir eğitim kurumu olduğuna inananların desteklediği kimi Katolik okullar bile bu soruların söylemine isyan ediyor" *(a.g.e.)*. Ona göre, "Hıristiyan demokrat fikirlerin en az dillendirilebildiği yer Katolik okullardır. Bunların en güçlü ifade edilebildiği yer ise devlet okulları" *(a.g.e., 31)*.

Öteki üç "karşıtlık noktası" esas olarak, bu farklı bakış açısının sonuçları gibidir. Okul, her şeye, olabildiğince kapalı olmalıdır; kapalı olmalıdır ki, öğrencilerin saf bilgi üstünde yoğunlaşmalarını engelleyebilecek her türlü dış etken uzak tutulabilsin. Okulun kendisini dışarıya açık tutmasının tek koşulu vardır; eğitim, gerçekten ve zorunlu olarak eğitim. Ve bir başka karşıtlık noktası: "Cumhuriyetçiler" öğrenimin ancak disiplinle ayrıcalık kazanacağı inancındadır. "Reformcular" ise yatay geçişkenliğe, disiplinlerarası faaliyete öncelik vermiştir. Ve son olarak bir karşıtlık noktası daha: Okulun taşıyıcısı olduğu özgürlük fikrinin herkese sirayet etmesi nasıl sağlanacaktır? Parçalanıp bölünerek mi? Farklılıkları kabul edip, insanları böyle benimseyerek mi? Bu konulardaki karşıt görüşlerin tartışılması bugün de sürmekte.

TELEVİZYONUN KLONLADIĞI BİR OKUL MU?

Bu kitabın yazarı, dinî simgelerin okulda "açıkça" gösterilmesinin yasaklanması önerisi karşısında –ki Stasi Komisyonu bunu savunur– çekimser kala-

rak sıradan bir yurttaş gibi tavır almaktadır. Bu durumda ikinci gruptan yana mı davranmış olmaktadır? Hiçbir şey bu kadar basit değil. "Cumhuriyetçi" diye anılan bakış açısında birçok unsur var. Demokrasi kavramı daha henüz yeni yeni su yüzüne çıkarken Alexis de Tocqueville eleştirel bir analiz yapmıştı: "Demokratik bireyselleşme" insanların toplum denen olguyu oluşturmasını sağlayan "ortak bağ"ı çözebilirdi" (A. Antoine, 2003). "Cumhuriyetin demokrasinin eleştirel vicdanı olduğunu, çünkü demokratik taleplerin bağrında kamusal kuşkuyu geliştirmeyi amaçladığını" ileri sürmek epeyce ilginç bir bakış açısı (Ch. Coutel, 1991, 18). Demokrasinin, Churchill'in dediği gibi "ötekileri saymazsak rejimlerin en kötüsü" olduğunu kabul edecek olursak cumhuriyetin ona ilişkin düzeltmeler yapmasını olumlulayabiliriz ve o zaman demokrasi ile cumhuriyet arasındaki gerilim gerçekten de verimli olabilir. Ama bunun tam tersi de geçerli: Cumhuriyet de demokrasi tarafından sorgulanabilmelidir. Ama bazı "cumhuriyetçiler"in inkarcı bir polemiğe kendilerini gereğinden fazla kaptırdığı ve bu yüzden işin diyalektiğini ihmal ettikleri düşünüldüğünde, böyle bir seçenek toptan ortadan kalkar. "Cumhuriyetçi" Regis Debray "din olgusu"nun okulda öğretilmesini önererek, bu bakış açısıyla çevresel etkiyi yok saymak yerine öğrencilerin bu etkinin şifrelerini çözmesini savunmanın da pekâlâ mümkün olduğunu göstermiştir (2002).

İçinde "serbest" ve "aydınlanmış" olarak hareket edebilmek için topluma mümkün olduğu kadar mesafeli durmak: İşte size, laikliğin kurucu babaları kürsüsünün en üst basamaklarında kendine yer edinen "cumhuriyetçi" bir bakış açısı. Yeni pedagojik yöntemlerin büyük çoğunluğunun ya da en azından uygulamaya konma olanağı bulmuş olanların işi buraya kadar vardıracaklarından o kadar emin değilim – bunu kibarlık olsun diye bu kadar söylüyorum! Belki çelişkili hedeflerin peşinden çok fazla koşulduğu için bu böyle. "Kendi bireysel tempolarına saygı göstermek koşuluyla bütün öğrencilerin yine de aynı sonuçlara ulaşması hedefinden hareket edildiğinde" belki "çember kare"ye de ulaşabiliriz" (M.-Cl. Blais, 2002, 52). Dahası, reformcu-pedagogların sık sık zamanın derinliklerinde sörf yaptığını, söylemlerinin toplumsal etkilerini çok fazla analiz etmediklerini söyleyebiliriz. Dikkat, televizyondan "klonlanmış" bir okul yaratmayalım. Çevreye açılmak eleştirel bir yöntemle olmalı; bunu yapmamak toplumsal konformizme ya da daha kötüsü bir tür kuyrukçuluğa kadar gider. Şunu yazmaktan korkmamalıyız: Çocukların hayatına anlam katacağım, okulu "çekici" kılacağım derken, okulun bağrında kültür ticaretinin en kötü ürünlerini yeniden üreteceksek, bunca çabanın

ne anlamı var? Öyle açık alanlar var ki, kilitli birçok yerden, hapishaneden beter. Kendisini gizli bir medyatik diktaya teslim eden kimi okullardaki entelektüel istismara dair somut örneklerle karşılaşıldığında, insan bu konudaki acımasız sayılacak eleştirilere hak vermeden edemiyor.

Bu kuyrukçuluğa dair pek çok örnek verildi. Bu kitabın yazarının da çorbada tuzu bulunsun. Paris'in yakın banliyölerinden birinde 8-9 yaşlarındaki öğrenciler sınıfta Thierry Lenain'in *Pas de pitié pour les poupées B.* (*B. Bebeklere Acımak Yok*) adlı kitabını (1997) okumaktadır: "Esrarengiz bir seri katil intikam duygularıyla okulda 'Barbie Çetesi'nden beş kızın bebeklerine vahşetle saldırır." Birinci Barbie bebek için senaryo şudur: "Karnına koca bir çivi çakılmış ve onu duvara yapıştırmıştı. Kıpkırmızı bir renge bürünmüş saçlarından kan sızıyordu. Yerde kocaman bir kan birikintisi vardı." Sıra ikinci Barbie bebektedir: "Katil (...) iki bacağını da dizlerinden kesmişti. Derken kılıcını Barbie'nin bedenine defalarca ve vahşetle saplayıp çıkardı. Sanki bebek ona çok kötü bir şey yapmıştı da gerçekten gebermesi gerekiyordu." Ve bu böyle devam eder... Burada keselim.

Sadizm yetmedi, biraz da cinsellik katalım mı? İstediğiniz bu olsun. Hikayemizin kahramanı olan öğrenci (eğer buna öğrenci denirse) Diego okul çıkışında kızını almaya gelen bir anneye bakmaktadır: "Uzun sarı saçları vardı. Pantalonu kalçalarına yapışmıştı, Bluzu göğüslerini ortaya koyuyordu." Oysa kendi annesi "çok ufak tefekti. Üstelik çok şişmandı. Göğüsleri ve kalçaları da böyle değildi." Burada duralım artık. Ve son bir şey daha söyleyelim: Bu başyapıtın yazarı, kendisi de eski bir öğretmendir ve hayatını daha sonra çocuk edebiyatına adamıştır: "Konuşmak tehlikelidir, ama susmak da zordur. Ve ben de yazmaya başladım." Yok canım?..

"İĞRENÇ CANAVAR"DAN "CUMHURİYET OKULUNDA MÜNİH KOMPLOSU"NA

"Pedagoglar"ın bir oraya bir buraya savrulması ve okul reformunu gerçekleştirecek güce sahip olmaması "cumhuriyetçiler"in uzlaşma nedir bilmeyen ebedi bir rakip olarak şişinmelerinin temel nedenidir. İdeolojik olarak ne kadar güçlü olduklarının farkında bile değiller. Başkan Chirac'ın okullarda dini simgelerin taşınmasıyla ilgili yasa konusunda "okullarımız birer tapınaktır" tanımına dört elle sarılması bir tesadüf değil (17 Aralık 2003). Ve bu hegemonyanın oluşmasının nedeni, daha önce ilan edilen ilkelerle açıkça çelişen bir ideoloji enflasyonunun toplumsal pratiğe yansıması. Legrand raporu tartışma başlatmamış, bir davaya yol açmıştır. Örneğin, vesayet rejiminin aslın-

da "vicdana hükmetmek"ten başka bir şey olmadığını ileri sürmenin eleştirel bir ruhla ne kadar ilişkisi vardır?

Milner "karanlık güçler"e (kitabının İkinci Bölümü'nün başlığı böyledir) saldıran beyaz atlı bir şövalye gibi, korkmadan, bıkmadan "ırkçılığı gizlice iktidara getirdiğini" ileri sürdüğü rakiplerine ve nihayet "iğrenç canavar"a saldırır durur (1984, 152).

Rakibini Nazi işbirlikçisi olarak tanımlamak öyle küçümsenecek bir tutum değil; nitekim yazdığı kitabın kimileri için bir külte dönüştüğünü, ona inanan çok fazla insan olduğunu hiç akıldan çıkarmamak gerekir. Ama sonuçta bu bir kitaptır ve Fransız toplumunun içine iyice yerleşip kurulmuş gruplara saldırmaktadır. Oysa beş yıl sonra, "cumhuriyet okuluna düzenlenen Münih Komplosu"nun ardından, bu nasyonal sosyalizm çağrışımlı tekrarın aynı toplumsal sonucu verdiğini söylemek o kadar kolay değil. Birincisi, "şeytanlaştırma" bu kez o büyük ideoloji ve medya enflasyonuyla türbanlı bir genç kız imgesini birleştirerek –bunu yapanlardan biri de *Le Nouvel Observateur* (02.11.1989)– yapılmaktadır. Darbenin etkisi çok daha büyüktür. Dahası, suçlama Jospin üzerinden, ekonomik, kültürel, toplumsal olarak büyük zorluklar içinde olan ve bundan kurtuluş umudu taşımayan insanları etkilemeyi amaçlamaktadır. Sömürgelerini kaybetmiş olmak, Cezayir Savaşı gibi nedenlerle sürekli eziklik yaşayan bir Fransa'da ektiğinden fazlasını biçmiştir. Ve bu, bugün de devam ediyor. Nitekim yakınlarda yayımlanmış bir kitapta başörtüsüyle Nazilerin Yahudileri katletmek için kullandığı sarı yıldız bir tutulur (Ch. Djavann, 2003).

Sylvie Solere-Queval'ın da tavsiye ettiği gibi (1999, 177) evrensel "cumhuriyetçi" anlayışı sorgulamalıyız. Bunu en iyi, kavrama adını veren sözcüğün nasıl oluştuğuna bakarak yapabiliriz. Böylece *res publica*'yı buluruz ki bu da halka dair, bütün insanlar için aynı olan demektir. Evrensel olanın da onun somut bütün küçük birimlerinde içkin olduğunu varsaymalıyız.

Şu söylenir: Çocuk ya da genç, hiç kimse evrensel olana okul olmadan ulaşamaz. Ailesinden, toplumsal, kültürel, dinsel çevresinden, mahallesinden, küçük ya da büyük yakınındaki öteki insanlardan, başka her şeyden öğrendikleri onu evrensel olana ulaştırmaya yetmez. Okul "evrensel olmayı sağlayan biricik kurum"dur (*Le Nouvel Observateur*, 02.11.1989). Birey olmayanı bireye dönüştürme yeteneğine sahip biricik mekândır. Bu demektir ki öğretmen de evrensel olanın biricik toplumsal taşıyıcısı, aktarıcısıdır; onu burada ve şimdi bir insan olarak oluşturan her şeyi, sınıfa girdiğinde artık arkada bırakmıştır.

"FRANSIZ İDEOLOJİSİ"NİN EVRENSELLİĞİ

Bu, mesleğin kurumsal istikrarını böylesine yitirdiği, özel olarak büyük zorluklarla karşı karşıya olduğu bir dönemde öğretmenin sırtını sıvazlayan, ona iyi gelen bir söylemdir. Ama bize kalırsa ne epistemolojik, ne de antropoljik açıdan kabul edilebilir hiçbir yanı yok. Epistemolojik olarak şurası açık ki, sosyal bilimlerdeki gelişmeler bu ve benzer önermelerle hiçbir biçimde açıklanamaz. Öğretmenin ve öğretmenliğin kerameti kendinden menkul kavramlar olmadığı, başka meslekler gibi öğretmenliğin de pratik mesleki tecrübeye, zamanın, içinde bulunulan ortamın hâkim anlayışına, dahası bireysel özelliklere bağlı olduğu kolayca kanıtlanabilir ve bu ince çeperli balon çabucak söner. Ama kim takar sosyolojiyi, psikolojiyi ve öteki disiplinleri! Condorcet bilgiye giden yolun sonsuza kadar ileri açıldığı umudunu taşıyordu. Bizim "cumhuriyetçiler"imize göre ise bilgi Condorcet ile birlikte donup kalmıştır. Onların evrensellik anlayışıyla son peygamber heykeli Condorcet için dikildi. Bilimden hiç bu kadar uzaklaşılmamıştı!

Gerçekten de şaşırtıcı derecede körler. Pireneler'de, başka dağlarda ya da denizlerde birilerinin onlar gibi düşünmediğini hatırlatacak olsanız, cevapları hazırdır: "Fransız ideolojisinin şöyle bir paradoksu vardır: evrensel olanın parçasıdır ama evrensel olanın bütün özellikleriyle bizatihi donanmıştır" (Milner, 1984, 121). Ve geçerken bir yargı daha: "Fransız ideolojisinin bütün bir parçası olduğunu söyleyip ona saldıranların kendileri de bu ideolojiyi doğrulamış oluyor: Bütünün parçalarının hata gibi değerlendirilip değerlendirilmeyeceğini bu düzeyde yargılayabilecek yetkinlikteki tek ideoloji Fransız ideolojisidir" (*a.g.e.*).

Hayranlık verici bir göz boyama, ama bunun bizi kandırmasına izin vermeye niyetimiz yok. *Res publica*'nın, bütün insanlar için ortak olanın içinde yer aldığımız düşünüyorduk, kendimizi "Fransız ideolojisi"nin içinde bulduk ve şimdi orada tutukluyuz. Milner saldırdıkça daha da içine düştüğümüzü, merkezine ilerlediğimizi söylediğine göre, buradan çıkış da yok. İyi de "saldırdığımızı" kim söylemiş? Yine aynı düşünce enflasyonu, yine uçlar. Ya saldırmıyor da bu tür özelliklere sahip olmadığını söylüyorsak? Hem ondan değerlisi olmadığına hükmedeceksin hem de dışındakileri referans olarak alacaksın. "Fransız ideolojisi" de ötekiler gibi bütünün bir parçasıysa, ne hakla onun evrensel olanın bütün özelliklerine sahip tek ideoloji olduğunu iddia edebiliyoruz? Bu önermenin pek bir mantığı yok. Hatta pekâlâ mantıksız olduğunu söyleyebiliriz.

Evrensel olan tek bir ulusal kültüre indirgenemez, bu Fransız kültürü bile olsa. Yoksa, uluslararası olanı da içeren bir yüksek kültür olabilir mi?

Atasözleri, özdeyişler, okul dışı seküler "halk bilgeliği" de çoğu zaman küçük evrensel hazineler içermez mi? Jean Maire Tjibaou, yine bütün parçası olan sözlü Kanak geleneğinde evrensel bir yan olduğunu söylerken tümden mi yanılır? (bkz. M. Morineau, 1990, 255). Öte yandan değerlerin de evrensel bir hedefi ama aynı zamanda kültürel kökleri olabilir. Bu önemli sorunu Onüçüncü Bölüm'de yeniden ele alacağız.

Hem "özel" olmanın hem de evrensel olanın izlerini taşımanın mümkün olduğunu kabul ediyorsak, bu ayrıcalık sadece bir tek kültüre, bir tek düşünme biçimine, bir tek bilime tanınamaz. Hatta öteki bilimleri istediği gibi yargılayan, meşruiyetini tanıyan ya da reddeden felsefeye bile. Bilimlerin felsefesi yapılabilir. Ama aynı şekilde felsefenin sosyolojisi de. Hiçbir bilgi kendi içine hapsedilemez. Hiçbir bilgi "saf bilgi" değildir.

Bir tek kendinin evrensel olduğuna inanıyorsan, geriye şu kalır; bunu kimseyle paylaşmak zorunda değilsin inancı. Dahası, felsefî duruşun inanışlardan ibaret hale gelirse, varacağın yer "dinî ve felsefî doktrinler"dir. Ve bu da Hıristiyanlığın, Müslümanlığın ya da Budizmin evrenselliğinden ne daha az ne de daha çok evrenseldir. Bundan yararlı çıkan da "din ve vicdan özgürlüğü"dür (İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, madde 18). Bu da toplumsal olarak ancak demokratik bir toplumda yer bulabilir.

Laik demokrasinin (Fransa Cumhuriyeti'nin olmak istediği de budur) evrenselliği, evrensel olduğunu ileri sürsün sürmesin farklı bütün düşünce sistemlerine, farklı bütün kültür ve uygarlıklara, evrenselin her parçasının yapması gerektiği gibi hayat hakkı tanıyarak inşa edilir. Aynı zamanda bunların kendi aralarındaki tartışmaların, anlaşmazlıkların dillendirilmesine izin verir. Üstelik de bu halihazırda var olan değil, olması gereken evrenselliktir. Ve belki de, insanlığın bu sınırlılığında, evrensellikten daha çok evrensellik ufkundan söz etmek daha akıllıca olacaktır. Paul Ricoeur şöyle der: "Evrensel olarak tanımlanmayı hak eden tek şey, kendileri de insanî çoğulculuğa karşı acımasız olmuş doğal diller kanalıyla birbirlerine karışmış ve şekillenmiş semantik mirasların alışverişi ufkuna ulaşmayı hedeflemekten başka bir şey değildir" (2004, 77).

"Özel" olana, bütünün parçası olana elbette ki belli bir mesafeyle yaklaşmak, aralarındaki hassas ilişkiyi saptamak, hatta belki bunların birbirinden kopmasını bile savunmak gerekir ("evrenselin parçası" tanımı şunu söylemeyi de içeriyor: Özel olanın kimi parçaları da evrenselleştirilebilir değildir). Ama yapılacak şey onları seçmek, ayırmaktır, inkârdan gelmek değil: Evrensel cevheri keşfetmek için özel olanın ham haline bakılmalıdır.

"Kitle kültürünün ve çağdaş demagojinin dile uyguladığı şiddeti, onu maruz bıraktığı çoraklaşmayı" (George Steiner, 1999, 79, 106) inkâr eden yok, "düşlerimizin piyasada metalaşmasına" çoğumuzun radikal bir biçimde tepki göstermesi de doğal. Ama kimse de şu soruyu açıktan sormuyor: "Neden ya da nasıl oldu da bu yüksek kültür Naziler döneminde insanlık dışı olan karşısında hiçbir koruma sağlamadı? Neden ya da nasıl olabiliyordu da insanlar akşam Schubert çalabiliyordu ve ertesi sabah da toplama kampındaki görevine gidebiliyordu? Sonuç olarak Platon'da, Heidegger'de, Sartre'da, öteki başkalarında hem muazzam bir entelektüel birikim var, en karmaşık felsefî bakış açılarına sahibiz, hem de siyasi ve ideolojik bakımdan, hatta uygulamada insanlık dışı olanla derin bir flört yaşayabiliyoruz" diye anlatır Steiner bunu (2000, 36, 83). Dolayısıyla efendinin egemenliği altında evrensellik diye bir şeyden söz edilemez. Hep doğru yolda olduğumuzdan, altınla altın yaldızı birbirine karıştırmadığımızdan bile emin olamayız. Papaz ve öğretmeni, çömezle öğrenciyi birbirlerinden ayırabilmek için bayağı uzmanlık gerektiren bir antropolojik çalışma şart. Okul, özel yanlarından kurtulmuş ve evrenselin safına geçmiş biriyle özel yanlarına yapışıp kalmış ve kendi özgürleşmesini kendi başına sağlayacak güç ve yetenekten yoksun birinin karşı karşıya bulunacağı bir mekân değil. Kuşkusuz, "İnsanın kendine ulaşmak için bile başkasına ihtiyacı var" (M. Gauchet, 2002, 27). Bu başkası çoğu kez birden fazla da olabilir. Kendimize ulaşmayı asla başaramayacak mıyız? Belki biri bir gün şöyle diyecek: "Tamam, kendime vardım. Yoksa özellikle hiç yerimden kımıldamadığım için mi?"

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Tıp ve Okul: Laikleşme ve Sekülerleşme

"Cumhuriyetçiler" ve "reformcular" arasındaki karşıtlık, eğitime verilen değer ve bununla ilgili eleştirilerde de kendisini ortaya koyar. İkinciler birincilerin okulu "tapınak" olarak tanımlamasına karşı çıkar, çünkü eğitimin kutsallaştırılmasını da reddederler. Bazı cumhuriyetçiler ise, ki bunlardan biri de Regis Debray'dir, tam tersine, tümüyle böyle bir kutsallaştırmadan yanadır (1990, 2004); hiçbir toplum kutsaldan vazgeçemez ve Fransız toplumunun kutsalı da okuldur. Bu kadar açık olmasa da, Milner de aynı dalga boyundadır: Kendisini "Kilise'ye bir eğitim kurumu gibi inanan" Katoliklere, okulun *aggiornamento*sunu yapan, onu eğitim kurumu olmaktan çıkartan "sofu reformcular"dan daha yakın hisseder.

Okul ve Kilise'nin ilişkisi çok eskilere dayanır. Yüzyıllar boyunca, okul dinsel bir projenin ayağını oluşturmuştur. Durkheim'a göre, okulun Kilise tarafından yaratılmasının, Şarlman'dan başlayarak iki hedefi vardır (yeni basım, 1990). Öncelikle Roma Katolikliğinin evrenselliğini "barbarlar"ın kültürel ve dinsel yerelliğine karşı savunmak; ardından yeni bir "ruh," özerk bir ahlâk, Kilise sayesinde Tanrı karşısında yeni bir birey yaratmak. Bunlar size şimdiden çok tanıdık gelmiyor mu?

Okul uzun süre, Katolik Kilisesi'nin bünyesindeki bir eğitim kurumunun embriyonu olmanın ötesine geçemez. İngiliz Aydınlanmacılarının tersine, Fransız Aydınlanmacıları okulla ilgilenmez bile. Eğitime dair bakışları öğretmenlikle sınırlıdır (J. Proust, 1990, 62 ve devamı). Bu durumu değiştiren Devrim olur. Mona Ozouf, devrimcilerin okula "dinin boyunduruğunu kıran ve

artık bağımsız olan bireyleri ayakta ve bir arada tutacak, dininkiyle karşılaştırılabilir güç ve çekicilikte yeni bir inanç sistemi yaratma misyonunun aracı olarak baktıklarına" işaret eder (1989, 9). Ve sürdürür: "Okul Devrim'in kendisiyle iç içe geçmişti." Devrimcilerin düşlediği kusursuz toplum aslında bir okul toplumdur.

Napolyon'un yeniden merkezileşme hamlesi ise, onu Katolik Kilisesi'nden bağımsızlaştırmadan, okulu toplumla birlikte büyüyüp yayılacak bir kurum olarak görme hayali içermez. Okul kurumu "üniversite" adı altında yeniden ve hızla yapılandırılacak, "seçkinler"in formasyonunu sağlamak için orta öğretime ağırlık verilecek, ilkokullar komünlerin eğitimiyle yükümlü olacaktır (ama 19. yüzyıl boyunca ilkokullar, ister istemez, tarikatların yeniden kuşatıldığı özel bir alana dönüşür).

Antoine Prost artık klasik olmuş yapıtında (1968, 23 vd.) "Napolyoncu inşa"nın üç temel karakteristiğinden söz eder: Öncelikle "devlet okulları"yla "özel okul"ların bir arada yaşayıp varlığını sürdürmesi (bu başlangıçta hükümetin iznini, ardından yerel valinin denetimini gerektirir); sonra "kamusal eğitimin laik bir birlik, 'üniversite' bünyesinde yeniden inşası" (buna ilişkin düzenleme 10 Mayıs 1806 sayılı yasayla yapılır) ve son olarak da "özel eğitimin, az çok zorlamalar da içeren değişik yöntemlerle üniversiteye bağlanması" (bu, özel okullar üzerinde giderek vesayete dönüşen bir tekel oluşturacaktır).

SEKÜLERLEŞME VE LAİKLEŞME

Buisson'un dikkat çektiği ikili süreci hatırlayalım: "Kamusal hayatın çeşitli fonksiyonlarının ayrışması" ve bu fonksiyonların "katı Kilise vesayetinden kurtulması." Bunun daha 19. yüzyıl başında en azından okul için gerçekleştiğini görürüz. Ama "üniversite" teriminin kendisi bile ortaya koyar ki ilköğretim henüz sahnede değildir. Devlet özellikle "seçkinler"in formasyonuyla meşguldür. Ama "halk"ın eğitilmesi de zamanla bir zorunluluk haline gelecek ve "okul" sözcüğü giderek daha sık kullanılır olacaktır. Ama Buisson, ilkokulun (en azından büyük ölçüde), lisenin tam tersine, bu dönüşümün dışında kaldığının altını çizmekte haklıdır.

Ondaki terminolojik tereddüde daha önce dikkat çekmiştik. Beklenen sözcük "laikleşme" olduğu halde, kaleminin daha çok "sekülerleşme" sözcüğüne yatkın olduğunu kaydetmiştik. Jean-Claude Monod "Alman felsefesinin, teolojisinin ve sosyolojisinin modern dünyanın daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla, 19. yüzyıldan bu yana başvurduğu en temel önermeler-

den birinin sekülerleşme kavramı olduğunu" yazar (2002, 12). Ve sürdürür: "Sekülerleşme, bir yandan temel felsefî kaynağı olan kapsayıcı Hegel düşüncesini, öte yandan da en önemli temsilcileri Weber ve Troeltsch –Alman din sosyolojisinin en büyük iki ismidirler– olan ve onlar tarafından değer kazandırılan tarihsel sosyolojinin keskin eleştirellik ve 'bilimselliğini' içeren bir modern dünya yorumudur."

Laikliğin tarihsel sosyolojisi üstünde çalışmaya başladığımızda, ki o zamanlar henüz çok yeni bir araştırma alanıydı, sekülerleşme kavramını teorileştiren sosyolojik çalışmalara ulaşmıştık ve bunlardan en önemlisi Max Weber'inkilerdir. 1950-1970 arasında Peter Berger (1971), David Martin (1978) Bryan Wilson (1976, 1982) gibi sosyologlar, elbette ki Buisson'u hiç okumadan, sekülerleşmenin başlıca karakteristiklerinin en tepesine, seküler kurumların dinden kurumsal olarak ayrışmasını ve özerkleşmesini oturtur.

Sosyologlar arasında sekülerleşme konusunda birçok tartışma olmuştur. Bunlar incelendiğinde şöyle bir paradoks saptamak mümkündür: Kavram gereğinden daha kapsayıcı olarak mütalaa edilmiştir; bir tür, içine her şeyin tıkıldığı mutfak kileri gibi. Bu durumda bu kavramdan artık vazgeçmek gerekmez mi? Ama nedense hayır, dönüp dönüp bu kavram kullanılmıştır. Dinle modernleşme arasında süregelen ilişkiyi anlamak için gerekli bir kavram olarak görülmüştür.

İyi de, bu kavram nasıl açıklayıcı kılınacak? Karel Dobbelaere, makrodan mikrososyolojiye uzanan üç boyut saptar (1981). Birincisi kurumların yapısal ve işlevsel olarak dinden ayrışması sürecidir; ikincisi dinî alemin modernleşme, dünyevî olanda yoğunlaşma eğilimini içerir; sonuncusu da bireysel tutumla dinsel alanın iç içe geçmesini betimler. Dobbelaere son iki boyuta bir isim vermez ama, birinci boyutu "laikleşme" olarak adlandırır.

Dolayısıyla laikleşme, sekülerleşmenin kurumsal boyutudur. Burada yeniden Buisson'a dönelim. Madem üstü örtülü bir çakışma vardır ve neredeyse hemen herkes sekülerleşme kavramının gereğinden çok kapsayıcı olmasından yakınmaktadır, öyleyse bu iki kavramı neden birbirinden farklı işlevler için birbirinden ayrılmamıştır? Böyle bakıldığında, sekülerleşme, ortak kültürle din dünyasını görece ve zikzaklar içeren bir ilerlemecilikle birbirinin içine sokan toplumsal (dolayısıyla bireysel) bir yerindelik kaybı yaratır. Böylece sınırlandırıcı bir kavram haline gelir. Laikleşme kavramı ise buna karşılık, her şeyden önce dinin eğitim alanındaki toplumsal rol ve yerini, devlet ve sivil toplum ilişkisi bağlamında, bu alandaki değişim ve farklılaşmaları ortaya koymak içindir. Bu bakış açısı, "Gerek dinî ve gerekse siyasi kurumların işle-

vini değiştiriyor olması nedeniyle, laikliğin, siyasi çatışmalara yol açmadan veya çeşitli güçlerin birbirleriyle boy ölçüşmesine neden olmadan gelişmesi neredeyse mümkün değildir. Dahası, laiklik bütün kurumları ve siyasal düzenin bütün yönlerini aynı anda, aynı biçimde etkilemez. Örneğin, eğitimde laikleşme olmadan da hukuk alanında laikleşme pekâlâ gerçekleşebilir" diyen Micheline Milot'nunkine çok benzer (2002, 32).

LAİKLEŞME EŞİKLERİ

Din sosyolojisinin klasik teorileriyle araya mesafe konmasının ilk adımı, sekülerleşmeyle laikleşmenin birbirlerinden farklılaşmasıdır. Ama, din sosyolojisinden laikliğin tarihsel sosyolojisine geçebilmek için iki konuda daha araya mesafe konması gerekir.

Din sosyologları, çok doğal olarak bütünüyle din kurumuna odaklanır. Öteki kurumlarla, dünyevî olanlarla çok daha az ilgilenirler. Gerçekten de, sanki kendi araştırma alanlarının içinden çıkmışlardır. Öte yandan, sosyolog olarak ilgilendikleri sosyo-tarihsel süreç (bu sadece tarihsel bir fondur), onlar için bu sürecin aktüel sonuçlarından daha az önemlidir. Tek istisnayla; en çok, dinin sekülerleşmiş bir toplumda neye dönüştüğüyle ilgilidirler.

Laikliğin tarihsel sosyolojisini çalışmak ise başka bir yol izlemeyi gerektirir. İlgisini dinle sınırlandıramaz, ama onunla ilişki içinde olan ve ancak modernleşme sayesinde özerklik kazanan kurumlarla da ilgilenmek zorundadır. Ordu dinden en erken uzaklaşan kurumdur (bu, savaş kutsal meşruiyetini dine borçlu olduğu halde böyledir). Buisson'un şu saptamasında şaşırtıcı bir şey olmasa gerek: Ordu fiziksel, maddî şiddeti yönetir. Buna karşılık, okul ve tıbbın algısı toplumsal hayata ilişkindir. Her ikisi de sosyalizasyon kurumudur. Dine güçlü bir biçimde dokunurlar. Görüş alanı her ne kadar ilgi konusunun derinlikleri olsa da, laikliğin tarihsel sosyolojisini çalışan biri birçok kurumu, özellikle de sosyalizasyon kurumlarını kuvvetle hesaba katmak zorundadır.

Bu zorunlu mesafe alışa bir şey daha eklemek gerekir: Tarihsel sosyolojinin öteki alanlarında olduğu gibi, laikliğin tarihsel sosyolojisini inceleyenler de farklı kurumlardaki değişimlerle, onların birbirleri üzerindeki karşılıklı etkileriyle, buna bağlı olarak ulus-devlet ve sivil toplumdaki farklılaşmalarla güçlü biçimde ilgilenmelidir. Kullandıkları teorik araçlar sosyolojik olanlarla sınırlı olamaz (tıpkı "sekülerleşme" ve "laikleşme" kavramları gibi). Çalıştıkları kurumsal alanlardaki yapısal farklılıkları yaratan hâkim kavrayışların damga vurduğu "tipik periyodlar"ı birbirlerinden ayırmayı bilmelidirler. Böylece demek istiyoruz ki, 1880'ler öncesinde ve sonrasında kurumlar arasında-

ki ilişkilerde ve birbirleriyle olan karşılıklı etkileşimde büyük farklılaşmalar oldu ve okulla din arasındaki ilişkiler yapısal olarak değişti. Şimdi, laikleşmenin belirgin ve tayin edici eşikleri üzerinden belli periyodları tasnif edebiliriz.

Birinci eşik, ülke çapında 1789-1806 arasında oluşur. Biz de, Buisson gibi, İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nin tayin edici bir kırılma olduğunu; "laik devlet"in ortaya çıkışında, "medenî hakların kullanılmasının bundan böyle her türlü dinî koşuldan bağımsız olarak güvence altına alınması" gibi kimi "nihaî ölçütler"in belirlenmesinde bir başlangıç noktası oluşturduğunu düşünüyoruz: "Gerici tepkiler"e, "duraksamalar"a ve "siyasî tereddütler"e rağmen, bir daha gerçek anlamda bir geriye dönüş yaşanmamıştır. Ama yaldızlı cumhuriyet efsanesine toslamak pahasına kabul etmek ve söylemek gerekir ki, şu son on yılların bütün olaylar dizisi, devrim atılımı, hele ki laiklik için imkansızlıklar zamanı olan siyasî-dinî Terör Dönemi'nde gerçekleşen yeniliklerin çok daha fazlasının Napoléon Bonaparte'ın merkezî devleti oluşturma sürecinde gerçekleştirildiğini gösteriyor. "Her türlü inancın tanınması" çoğulculuğu (1802), Fransız Medenî Kanunu (1804) ve Üniversite'nin kurulması (1806) laikliğin inşasında ilk eşiği oluşturur. Tıp faaliyetlerinin kurumsal inşasının temeli olan yasadışı hekimlik uygulamalarına dair 1803 yasası da yine bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Birinci eşikten ikincisine kadar olan dönem, vesayetini ya da toplumsal nüfuzunu yitiren dinî kurumlarla dünyevî kurumlar arasındaki topyekûn "bir adım ileri, iki adım geri"ler dönemidir. Bu dünyevî kurumlardan ikisi, yeniden yapılanan ve güçlenerek yükselen okul ve tıptır.

LAİKLEŞME-SEKÜLERLEŞME SÜRECİNDE TIP

Okuldan zaten söz ettik. Şimdi de tıbba gelelim. Eski Rejim'de ölüm, özellikle de geniş halk yığınları için, "öteki dünya"ya nihaî geçiş anıdır. Herkes böyle bir anda, ilahî statüsünü güvence altına almalıdır. Hastasını "ölüm saati"nin yaklaştığı konusunda uyarmayan ve böylece onun hazırlık yapmasını, son dinî vecibelerini yerine getirmesini engelleyen doktor cezalandırılır. Bu tür ayin ve dinî ritüellerin (günah çıkarma, şarap ve ekmeğin kutsanması, can çekişirken vücudun yağla ovulması) ölmesi beklenen kişinin ebediyen cehennem azabı yaşamasını engelleyeceğine gerçekten inanılır. Cehennem korkusu ve ahrete günahsız gitmek, yüzyıllar boyunca ölümle ilgili en temel iki kavram olur. Nedamet getiremeden ve günahlarını bağışlatamadan aniden ölmek, o sırada artık tedavisi bulunmuş hastalıkların tedavi edilmemiş olmasından bile daha korkutucudur.

Dinî inancı ne olursa olsun, 19. yüzyıl doktoru, modernite fikrine bağlı iki tür zihinsel değişimin de taşıyıcısıdır. Birincisi, akılcı yöntemlerle ve bilgi, tedavi tekniklerine dayalı pratiklerle hastayı sağlığa kavuşturmanın insanî bir faaliyet olduğu fikrini yaymaya başlar. Tanrının ve doğaüstü olanın sağlığı yeniden kazanmaya katkısı, toplumsal olarak o kadar tayin edici görülmez (Ama bu noktaya ulaşılması epey zaman alacaktır). İkincisi, bu yeni bakış açısının benimsenmeye başlanmasıyla birlikte, ölüm "öteki dünyaya geçiş"ten çok hayatın sonu olarak kabul edilir olur. Tedavi edip sağlığa kavuşturma hedefi "iyi ölü"nün pabucunu dama atmaya başlar. Giderek, ölmekte olan kişiyle papazın durumun efendisi olduğu bir ölümden aile çevresiyle doktorun önem kazandığı –hiç kuşkusuz papazın hâlâ hazır bulunduğu– bir ölüme (Philippe Aries'in araştırmaları bu gelişmeyi açıkça ortaya koyar) geçilir. Ölmekte olan kişinin "can çekişme"nin dehşetinden uzaklaşmasını sağlamak, durumunun ağırlığını ona hissettirmemek için oradadırlar artık. Tedaviye doğru bu yöneliş, sonuçta "son dinî vecibeleri"ni yerine getirmeden ölen insanların sayısının artmasına yol açar. Anestezinin uygulandığı durumlarda bu gelişme çok açıktır. Anestezi, tedavi sanatının etkisini arttırmak amacıyla uygulanmaktadır. Ama başlangıçta, 19. yüzyılın ortalarında istenmeyen, dolayısıyla da önceden bilinemeyen ölümlere yol açan anestezi kazaları hiç de az değildir (bkz. R. Rey'in aktardığı tartışmalar, 1993, 192 ve devamı).

Tıpkı bir madalyon gibi, bu değişimin de iki yüzü vardır. Sosyo-kültüreldir ve bu özelliği nedeniyle de sekülerleşmeyi hızlandırır. Öte yandan, din kurumunun toplumsal öneminin azalması ve buna bağlı olarak tıbbın büyük bir toplumsal kurum olarak gelişmesi atbaşı gider. Bu kurumsal denge değişimi de laikleşmeyi güçlendirir. Bu da devlet aygıtını ve politikayı zora sokar.

Tıp alanındaki gelişmeler konusunda Fransa'dan çok daha önde olan İngiltere'de yasadışı tıp uygulamalarının başladığı tarih 1858'dir. "Öteki dünya" anlayışı Katolik Kilisesi'ninkiyle aynı değildir. Öte yandan, orta yol sayılabilecek uygulamalar da vardır: Aralarında peridural müdahaleyi ilk gerçekleştiren pratisyen doktorun da olduğu bazı hekimlerin babaları din adamıdır ve bu mesleklerine dinî bir meşruiyet kazandırmaktadır. Zamanında Anglikan Kilisesi'nin başı olan Kraliçe Victoria'nın 1853'te acısız doğum yöntemiyle doğum yaptığı bilinir. Bazı gerilimler hiç yaşanmamış değildir, ama bu ülkede sekülerleşme gerçekten de büyük bir çatışmaya mahal vermeden gerçekleşir (J. Baubérot-S. Mathieu, 2002, 116 ve devamı). Sekülerleşme süreci laikleşmeyi de içerir ve onu güçlü bir biçimde sınırlandırır: Anglikan Kilisesi

birçok ayrıcalığından vazgeçecek ama yerleşik bir kilise olarak varlığını da sürdürecektir; bu durum bugün de böyledir.

Yasadışı tıp uygulamalarıyla ilgili yasa Fransa'da 1803'te resmen ilan edildiğinde, çoktan gerçekleşmesi gereken tıp alanındaki bilimsel ve teknik ayrışma (ve onun hekimler tarafından popülarize edilmesi) hâlâ yaşanmamıştır. Tedavi umudu sık sık dinî yöntemlere bağlanmaktadır: Kurtarıcı azizlere ve Kutsal Bakire'ye (O Her Türlü Derdin Devacı Anası'dır) dua edilir, mucizevî olduğuna inanılan sulardan içilir, tedavi amacıyla hacca gidilir.

Hekimlerin geleneksel ve kocakarı yöntemi diye bilinen yöntemlere başvuranlardan (hayvan bakıcıları, kırık-çıkıkçılar, şarlatanlar, rahipler, rahibeler...) daha iyi sonuçlar almadığı bir çağda tedavi sanatı üstünde Fransa'da neden bir tıp tekeli oluşturulmuştur? Böyle bir tekelin rasyonel bir nedeni yoktur. Örneğin devlet, Temmuz Monarşisi döneminde, böyle bir tekele saygı gösterilmesini sağlamak için açılan davalar sırasında halk tarafından yuhalanan hekimlere neden destek vermiştir? Claude Nicolet'den öğreniriz ki tıp, Fransız Devrimi'nden başlayarak "yurttaş ahlâkının hatırı sayılır bir parçası" olur (1982, 310 ve devamı). Ve tarihçi devam eder: "İlke olarak şunu söyleyebiliriz, 19. yüzyılda Batı ülkelerinin büyük çoğunluğunda tıbbın ve hijyen kurallarının önemi anlaşılmış değildi (...) Ama Fransa dışında hiçbir ülkede, kararlı bir siyasal rejimin varlığından kaynaklanan ahlâki bir zorunluluk haline de gelmedi." Nicolet burada hiç kuşku yok ki cumhuriyet rejiminden ve 1789 Devrimi'ni onaylayan rejimlerden söz etmektedir ama belli bir ihtiyatla.

Dolayısıyla Fransa belirgin bir biçimde, tıbbın sekülerleşmesi alanında böyle genel bir yönelime tanık olur. Çünkü onun "Devrim"i din dışı olanın sembolik olarak güçlü biçimde meşrulaştırılmasını sağlamış, hatta bu bazı yönleriyle de kutsallaştırılmıştır. Fransa'da sekülerleşme süreci laikleşme sürecinin içinde yer almış, onun tarafından sınırlandırılmış, yönlendirilmiş ve kısıtlanmıştır (daha sonra göreceğimiz gibi, dinî olanın din dışının içinde kendine geniş yer bulması anlamında). İngiliz din adamlarının oğullarının hekim olmasına karşılık, Fransız hekimleri siyaset adamlığına yönelir ki, verdikleri siyasi ürün de biri Raspail'ın, öteki ise Clemenceau (Cl. Nicolet, *a.g.e.*) ve Paul Bert'in geliştirdiği iki planın birleştirilmesinde yoğunlaşır. Daha genel olarak şunu söyleyebiliriz; hekimler daha çok kilise karşıtı kampta yer alır ve etkili olur. Buradaki simgesel isim Émile Combes'tir.

Sonuçta laikleşme dinin toplumsal olarak geri çekilmesi ve dinî olanın dönüşümüyle birlikte gerçekleşir (Michel Foucault bunu *Naissance de la clinique*'te [*Kliniğin Doğuşu*] ortaya koyar, 1963). Claude Nicolet siyasî düz-

lemde "cumhuriyetçi kutsal"ı da tanımlar ("Fransız cumhuriyetçi ideolojisinde kaçınılmaz olarak dinî alanla ilişkili ereklilikler, değerler üzerinden bir pozisyon alış vardır", 1988, 50). Bunun gibi, "kutsallaştarılmış tıp"tan da söz edebiliriz. Hiç kuşkusuz, tıp, modernitede ilerleyen toplumlarda ideal ve umutlar olmadan toplumsal olarak gelişemez. Esasen "yaşam umudu" terimini ve ona bağlı hayranlık uyandırıcı kavramları da tıbba borçluyuz. Ama Fransız karakteristiği bu yönü ona ahlâkî-dinî bir boyut atfedecek kadar vurgulamakla kalmaz; onu meşrulaştırırken laikleşme hareketini de böylece sürekli olarak siyasileştirir.

LAİKLEŞMENİN İKİNCİ EŞİĞİ VE SEKÜLERLEŞME COŞKUSU

Benzer bir süreç de okulla ilgili olarak yaşanır. Ve bunun hakkında daha çok şey bilinir. Okulda öğretilen ahlâki sekülerleşme modern ülkeler için ortak bir olgudur. Hollanda'da, İngiltere'de, Amerika Birleşik Devletleri'nde 19. yüzyıldan başlayarak, günah çıkarma eyleminden kopmuş ortak bir Hıristiyan ahlâkının yolunu açmıştır. Cumhuriyet devleti adına bir laik ahlâk yaratılması ise Fransa'ya özgüdür. Daha da ötesi, okulun kendisi de ahlâki bir kurum olarak mütalaa edilir. Victor Hugo "Bir okul açarsanız bir cezaevini kapatmış olursunuz" der. *Dictionnaire de pédagogie* (*Pedagoji Sözlüğü*) bu özlü sözün doğruluğunu kanıtlamaya çalışır. Biyografisini kaleme alan Kanadalı George Chase'e göre, Buisson'un çalışmalarının bütünü, "ulusal eğitimin esenliğini"ni bir inanca bağlamaya yöneliktir (1983, 263 ve devamı). Buisson'un bireyin bu kurum karşısında özerk olması gerektiği fikrinin savunucusu olduğunu bildiğimiz halde, Chase'e kısmen hak vermek durumundayız.

Zola 1893'te bir hekimi, Doktor Pascal'i onaylayan bir tutumla şöyle konuşturur: "Ben insanlığın geleceğinin aklın bilim yoluyla ilerlemesi yönünde olduğuna inanıyorum. Ben gerçeğin izinin bilim yoluyla sürdürülmesinin insanın kendisi için tasarlaması gereken kutsal ülkü olduğuna inanıyorum. (...) Ve inanıyorum ki sürekli artan bu gerçekler yığını sonunda insana ölçüsüz bir güç verecektir." Modernitenin bu tür tipik inanışları din dışı birçok büyük kurumun içinde yayılır. "İlerleme" birçok farklı ilerlemeyle bağlantılıdır: "Fanatizm"in, "önyargılar"ın ve boş inançlar"ın geriletilmesini sağlamak için akıl ve bilimin ilerlemesi; herkesin gereksinimlerinin adım adım tatminini ve refahı sağlamak için tekniğin ilerlemesi; ahlâkın eğitim yoluyla ilerlemesi; ekonomik ilerlemeye bağlı koşulların, yaşam ve çalışma koşullarının iyileştirilmesi ve hak edenin öne çıktığı bir toplumsal ilerleme; ve nihayet, özgürlük, eşitlik ve kardeşçe adaletin adım adım gerçekleştirilmesini sağlayan siyasi ilerleme.

Başka ülkelerdekinden çok daha çatışmalı gelişen ve dinin düşkırıklığına neden olan sürecin diyalektiği, laikleşmenin kapsayıcılığının ve sekülerleşmenin kapsanmışlığının Fransa'da, "cumhuriyet değerleri"nin tanıklığında din dışı coşkuyu da arttırdığını ortaya koyar. Sekülerleşme de bir yandan, tıpkı bir krep gibi, siyaset tarafından alt üst edilmektedir. Duygu, norm, umut anlamında beklentiler, başka ülkelerden farklı olarak, tıp ve okul gibi kurumlar üzerinden aktarılır.

Bu dönüşüm eğilimi, 1880'li yıllardan (zorunlu eğitim, devlet okullarının laikleşmesi, öteki "laik" cumhuriyetçi yasalar) Kilise ve devlet ayrışmasını sağlayan yasalara (elbette 9 Aralık 1905 tarihli yasa, ama bir de daha az bilinen ve çok önemli olan 2 Ocak 1907 tarihli yasa var) uzanan laikleşmenin ikinci eşiğinin inşası sırasında en tepe noktasına ulaşır. Tıp alanında bu inşa, tedavide tıp tekeli sağlayan 1892, parasız tıp hizmetlerinin başladığı 1893 (devletin tıp alanında hizmet vermesinin bir görev haline gelmesinin ilk adımıdır) ve çiçek aşısı olmayı zorunlu kılan 1903 (birey için tıbbi zorunlulukların başlangıcıdır) tarihli yasalarla sonuçlanır. Ünlü bazı hekimlerin 19. yüzyıl sonlarındaki cenaze törenleri, bir tür ahlâk ve bilgi birlikteliği sağlarcasına, halka coşkusunu gösterme fırsatı yaratır (J. Leonard, 1981, 298 ve devamı). 1905'te Kilise ve devlet ayrışması sağlayan yasaya bağlı olarak ve kısa bir süre için de olsa, dine ayrılan bütçenin tasfiye edilip bu paranın ücretsiz sağlık hizmetine ayrılmasının tasarlanmış olması da dikkat çekicidir.

EĞİTİMDE "BİR ADIM İLERİ İKİ ADIM GERİ"NİN SONU

1905'te eğitim alanındaki kararsızlık ve gidiş gelişler bitmiş gibi görünmektedir. Eski Rejim'de devletin dinle ilgili meşru görevleri vardır: Kral Reims'te vaftiz edildiğinde "sapkınlıklar"la savaşacağına dair söz vermiştir. Bu taahhüt de bireylere dinî birtakım zorunluluklar yükler: 1787'ye kadar Katolik Kilisesi'nde papaz önünde evlenmemek diye bir şey düşünülemez. 18. yüzyıl ortalarına kadar sürekli takibata uğrayan Protestanlara biraz olsun hoşgörüyle bakılır olmuştur. Ayrımcılığa tabi tutulan Yahudilere yarı yabancı muamelesi yapılmaktadır. Devrim 1791'de dine karşı işlenen suç ve cürümlerin cezalandırılması uygulamasını kaldırır ve 1792'de medeni nikahı getirir. Ama bir yıl sonra, Terör Dönemi'yle birlikte "inançlar arasındaki gerçek eşitlik baskı altında bir eşitliğe dönüşür" (R. Hermon-Ballet, 1999, 66). Kilise ile devletin 1905'te resmen birbirlerinden ayrılmasından sonraki güzelim iki yıl heba olup gider. Ancak 1802'de, meşru ve izin verilmiş inançlarla ilgili çoğulcu bir sistemin oluşturulmasından sonradır ki, din temelli yasal şikayetler

gözle görülür bir biçimde ortadan kaybolmaya başlar (Bazı geçici pürüzler daha sonra da devam etmiştir).

Dinî çoğulculuğun ve "din söz konusu olduğunda tarafsız davranılacağı"na ilişkin uygulamanın kabullenilmesinden sonra, din ruhların imdadına yetişen ve ortak ahlâkı sosyalleştiren büyük bir toplumsal kurum olarak varlığını korumaya devam eder. Bu bağlamda, devlet, "meşru ve izinli dinsel inançlar"ı finanse ederek, artık başvurmanın zorunluğu olmadığı bir kamusal din hizmetini Fransızlara garanti eder. 1905 yasası bu hizmeti ortadan kaldırır. Bundan böyle dinî yardım almak isteyenler bunu nihaî olarak kendileri finanse edecektir.

Özetleyelim: 1789'dan önce din söz konusu olduğunda bireylerin yükümlülükleri, devletin ise görevleri vardır. 1802 ile 1905 arasında devletin görevleri var olmaya devam eder ama bireyler için yükümlülük yoktur. 1905'ten sonra ise devletin din ve vicdan özgürlüğünü güvence altına almanın ötesinde, dinle ilgili herhangi bir ödevi olmamıştır. Eski Rejim'de başlıca sosyalizasyon kurumu olan din, 20. yüzyılda artık toplumsal olarak kurumsuzlaştırılmıştır.

Bu kilit dönemde (1802-1905) okul ve tıp alanında tersine bir gelişme yaşanır. 1789'da devletin hiçbir görevi, bireylerin hiçbir zorunluluğu yoktur. Devlet (ve kamu gücü) adım adım okulla ilgili görevler edinmeye başlar: 1806'da Üniversite'nin kurulması, Guizot (1833) ve Falloux (1850) yasalarıyla okulların parasız olması politikasının, uygulamasının yaygınlaşması (1881'de uygulama bütün ülkeyi kapsar hale gelir) gibi. Henüz bir zorunluluk olmamasına rağmen, ebeveynler çocuklarını okula giderek daha kolay gönderebilmektedir. Zorunlu eğitim 1882'de uygulamaya konur ve uygulamanın "aile babasının özgürlüğüne müdahale olduğu" yolunda tepkiler doğar (sadece muhafazakârlar değil sosyalistler de aynı eleştiriyi yöneltir). Devlet aynı şekilde, 19. yüzyıl boyunca tıp alanında da kendisine görevler edinir (1803'ten itibaren yargısal görevler, 1893'ten itibaren de malî görevler) ama henüz herhangi bir zorunluluk söz konusu değildir. Buna karşılık, 15 Şubat 1902 tarihli ç içek aşısı yasası, tıp alanındaki zorunlulukların başlangıcı olur. 20. yüzyılda bunların sayısı daha da artar. Okul ve tıp birer kuruma dönüşür. Eğitim ve sağlık konusunda hedefler koyarak ve toplumsal davranışlara anlam yükleyen yeni yetkilerle donanıp halkı belli bir doğrultuda yönlendirerek onun dinden bağımsız kültürel ve simgesel yeni algı biçimleri edinmesini sağlayan sosyalizasyon kurumlarıdır bunlar.

İKİNCİ EŞİKTEN ÜÇÜNCÜ EŞİĞE

Sosyalizasyon kurumları nasıl bir etkinlik düzeyine ulaşmayı hedeflemektedir? "Kilisenin dışında kurtuluş yoktur" şiarı artık tutmaz ama, hiç kuşkusuz, bunda dinin bir sosyalizasyon kurumu olmaktan çıkmasının büyük payı vardır. Bugün bazı araştırmalar tıbbın halk sağlığı üzerinde ancak 20. yüzyılın ortalarından itibaren gerçek anlamda etkili olmaya başladığı saptaması içeriyor (Ph. Meyer, 2000, 252 ve devamı). Bu saptamayı doğrulayacak ya da onu çürütmeye çalışacak değiliz. Bununla birlikte bu gecikmiş takvim bizi şaşırtıyor. Hiç düşünmeden şöyle diyebilirdik: Bu tarih aslında, Pasteur'ün keşiflerinin uygulanmaya başlandığı 19. yüzyıl sonlarıdır. Ama belki de böyle bir saptama bir inanışın etkisinin sonucu olarak yapılmıştır. Ve bizi de en çok etkilenmeler, inanışlar ilgilendiriyor. Ve 19. yüzyıldan çıkılıp 20. yüzyıla girilirken tıp alanında yaşanan başarılardan etkileniriz. Bu dönemde bir önceki yüzyılda (1803) gerçekleşenlerle hiç karşılaştırılamayacak kadar etkili yeni teknikler sahneye çıkar (antibiyotik tedavisinin öncülü olan antisepsi, mikroptan arındırma yöntemi olarak asepsi, X ışınları...).

Ama tıp alanındaki başarılar bile derin bir biçimde mutasyona uğrar; bayağılaşır ve devlet tarafından giderek daha büyük ölçüde kuşatılır. Hekim hem bir bilgin hem de kendisini başka insanlara vakfetmiş bir ahlâk adamı olarak değerlendirilir. Ama kamu gücünü "imkânı olmayan her Fransız"ın ihtiyaç duyduğu tedavi hizmetlerini parasız olarak karşılamakla yükümlü kılan parasız tıp hizmeti, bu bakışı değiştirir. Hekim, daha önce yüce gönüllülüğünün kanıtı olarak icra ettiği mesleğini artık "görev olarak" yapmaktadır (P. Darmon, 2003, 126). Tıp alanında sendikaların ortaya çıkışı, hekimler arası meslekî dayanışma, ücretli hekim sayısındaki artış tıbbın ahlâkî saygınlığının azalmasıyla atbaşı gider ve tıp, teknisyen bir kuruma dönüşür.

Hekimin insan bedenine müdahale yetkisi ve öteki insanlara davranışı kimilerini kaygılandırır. Birçok romanda, tiyatro oyununda bu dile getirilir. Jules Romain daha 1923'te, Louis Juvet'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sinemaya aktaracağı *Knock ou le Triomphe de la médicine*'yi (*Knock ya da Tıbbın Zaferi*) yazar. Doktor Knock için "sağlıklı herkes, aslında farkında olmadığı halde hastadır." Burada bir hiciv vardır. Ama 20. yüzyılın ortalarında, sağlığı "sadece hastalığın var olmadığı değil aynı zamanda fiziksel ve ruhsal bir bütünlük içinde tam iyi olma hali" olarak tanımlayan Dünya Sağlık Örgütü'nün (WHO) yaklaşımında bu topyekûn tıbbî ideolojiden bir şeyler bulmak pekâlâ mümkündür. Ampirik olarak sağlık, bir ufuk, simgesel bir "öteki dünya"dır: Gerçekten de kim "fiziksel ve moral bütünlük içinde tam

iyi olduğunu" ileri sürebilir ki? Böylece "sağlıklı herkes" artık ve ciddi olarak, sağlığının aslında yerinde olmadığından bihaber, bilinçsiz biri olarak mütalaa edilecektir. Bu sağlık anlayışı birçok kişiye inandırıcı gelir. Bunun bir örneği sosyal güvenlik sisteminin oluşturulmasıdır; sağlık hizmetlerinde eşitlik sağlanmasında tartışmasız birçok ilerleme kaydedilmesine izin verdiği için. Geleceğin herkese parasız sağlık hizmeti veren hekimlik ütopyasıyla tıp değişime uğruyor, aynı zamanda, yavaş yavaş, hayatın ve toplumun çeşitli alanlarına müdahale eden önleyici tıbba dönüşüyor.

Arzu ve korku, umut ve kaygı: İnsan neslini ıslah deneyleri yapan Nazizmle kimi doktorların bu işbirliği rahatsız edici. Tıp, insanları totaliter bir ideolojiyle zehirleyip çürütmenin ötesinde, işi sadece sağlık ya da tedavi olan bir meslek olmayı aşıp hayatın kendisi ve insan varlığı üzerinde bir güce sahip oluyor. İnsanlar emin olmak istiyor: Ortada sadece "sapma"lar var, "normal" hasta-doktor ilişkisi "bir vicdan ve güven" meselesi olarak kalıyor. Bununla birlikte Mayıs 1968'de kendilerinden çok emin olan olan –tıp, okul, gibi– kurumlara olan güven toplumsal olarak çok sarsılacaktır. Bunlar insan varlığının özerkliğine vurulmak istenen bir zincir gibi görünür. Din dışı kurumların, özellikle de tıp kurumunun eleştirisinden hiç vazgeçilmemiştir, ama bu eleştiriler toplumsal olarak iyice marjinelleştirilmiştir. Bunlar artık yeniden günyüzüne çıkıyor. Kadınlar "hekimler iktidarı"ndan kurtulmak istediklerini açıkça ilan ediyor: Hekimler Odası Konseyi kürtajın serbest bırakılmasına karşı çıkmıyor mu?

İvan İllich kurumların bu siyasi eleştirisinin teorisyenliğini yapmıştır. Önce *Okulsuz Toplum* (*Une Société sans école*, 1971) önermiş, ardından *Nemesis Medicale* (1975) üzerinden sağlığın kamusallaştırılmasına karşı çıkmıştır. İllich'e göre, zorunlu ritüelleri ve kültürel olarak dayatılan mitleriyle modern tıp sistemi dinî bir vesayet kurumu gibi işlev görmektedir. Sağlığımıza kavuşturma kisvesi altında bize, sanal hastalardan başka bir şey olmamızın mümkün olmadığı imgesel bir dünya dayatmaktadır. Hayatın anlamı, ölüm, acı, cinsellik konularında giderek tıbbî ölçütlerle davranmak zorunda kalmaktayızdır. Sağlık konusunda dinî olandan epeyce uzak şu tanıma geri dönülmelidir: "Sağlık her insana bahşedildiği varsayılan ve kanıtı da onun hasta olmaması olan doğal özelliktir" (1975, 80). Sağlığın birinci belirleyicisi, içinde yaşanan genel ortam ve yaşam tarzıdır; ikincisini tıbbî olmayan sağlık aktiviteleri oluşturur (suların kullanımından günlük hijyene kadar). Profesyonel tıbbın etkisi ancak üçüncü sırada gelir ve tıbbın etkisi bir parça da "mitolojik"tir. İllich resmî tıpla alternatif tıbba eşit statü tanımasını talep et-

tiği devletle tıbbın birbirlerinden ayrılmasını öğütler. Bu, tıpkı devletin hâlihazırdaki dinî doktrinleri tanıyıp kabul ederek toplumsal hayatın laikleşmesine hizmet ettiği gibi, toplumun da tıpsızlaştırılmasını sağlayacaktır.

Gerek taraftarları, gerekse hasımları İllich'i "peygamber" olarak tanımlar (J. Baubérot, 1976, 292). Kimileri ise "tıp alanındaki ilerleme"nin "Batı uygarlığının en güzel fethi olduğunu" savunup buna itiraz eder; sözünü ettikleri başarı "bilim sayesinde ve sadece acıyla ölüm karşısındaki eşitliksizlik üzerinden edinilmiştir" (Dr. Escofier-Lambiotte, *Le Monde*, 04.06.1975). Ama şu ilginç; Paris'in ulusal gazeteleri nasıl hep sözü yerleşik tıp anlayışının elbette ki İllich'i eleştiren temsilcilerine bırakıyorsa, günlük taşra gazetelerinin çoğunda da İllich'in tezlerinin özetleri, onu destekler tarzda yer alır (J. Baubérot, 1976, 308). Nitekim televizyondaki tıp programlarının yazarlarından Igor Barrere'e göre "İllich, tıpkı papazların yaşadığına benzer bir biçimde, hekimleri tam kimlik krizi yaşadıkları bir sırada baskına uğrattı" (*Le Point*, 16.06.1975).

TADI KAÇMIŞ BİR SEKÜLERLEŞME

Hekimlerin kimlik krizinin belirtileri demek ki çok erken ortaya çıkmıştır. Bunu öğretmenlerin çok daha derin olan krizinin işaretleri izler; bu öğretmenlerden birçoğu Mayıs 1968'de kurumu reddetmek için barikatlara tırmanacaktır. Bazıları, on yılı aşkın süredir hep kaybeden laik ahlâkın yerini alan "disiplin yöntemleri"yle ürkütülüp durmaktadır. 1980'lerin başlarında iki profesör şöyle bir suçlamada bulunur: "Bir gün bir çocuk kadın öğretmene kırmızı balığını Perrier maden suyu şişesine koymayı önerdi: Bu o kadar ağır bir vak'a değil, çocuklar şakacıdır çünkü. Daha endişe verici olan öğretmenin bunu kabul etmesiydi. Bu maymunluğu öğretmenlere bir pedagoji yöntemi olarak sunan bir ders kitabının hazırlanması ise, işte bu rezaletti! Ve dahası bu pedagojik maskaralık bugünün okullarında uygulanan tipik bir eğitim yöntemidir" (J.-P. Despin, M.-C. Bartholy, 1983). Aynı yıl içinde, 1983'te Ulusal Fen Bilimleri ve Sağlık Etiği Komitesi'nin kurulması, başarılarının yanı sıra tıp biliminin yeni ve kaygı verici ahlâk sorunları yarattığını ortaya koyar.

1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılması, Doğu ile Batı, modernitenin ideallerini adım adım gerçekleştiren bir liberalizmle bu ideallerin ekonomik ve toplumsal bir altüst oluşu gerekli kıldığını savunan komünizm yandaşları arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın sonunu simgeler. Fransa Stalinci komünizmin karşısında "Maccarthysm"in her türünden kaçınmış bir ülkedir. Ama öteki ülkeler Muhteşem Otuzların bitişinin (1945-1975) sarsıp dağıttığı Batı tarzı

yaşam modasını eleştirirken, o, Maccarthysm'i hararetle yeniden hatırlar. Yeni bir döneme girdiğimizin işareti olan ilk başörtüsü krizi de o sırada patlar.

1968-1989 arasında sekülerleşmenin tadı kaçmıştır. Mayıs 1968'den ve İvan İllich'ten geriye kurumların eleştirisi kalmış, karşıtlıkları motive eden ütopya kaybolmuştur. Bu rutinleşmiş sekülerleşme, din dışı coşkuların oynadığı laikleşmenin meşrulaştırılması politikasındaki rolüne bakıldığında en çok Fransa'ya dokunmaktadır. Okul üzerine yapılan bitmez tükenmez tartışmalar ve tıpla ilgili yeni sorgulamalar bu bağlamda anlam kazanır. Yaşam umudunun uzaması "onurlu ölüm hakkı" karşısında daha az önemli kalır. Aynı biçimde, nüfusun önemli bir bölümünün diploma sahibi olduğu, lise olgunluk sınavından geçmiş olmanın normalde yeterli önkoşul sayıldığı halde kamu personeli sınavına olgunluğun üstüne beş yıl daha öğrenim görmüş çok sayıda lisans diplomalı adayın katıldığı Fransa gibi bir ülkede, sorun artık diploma sahibi olmaktan çok bu diplomaların toplumsal yararıdır. Başarı sürecindeki bir krize işaret eden bu sorun farklılaşması, din dışı kurumların istikrarsızlaşması sürecinin de tetikleyicisi olur (Fr. Dubet 2002'de başka bir perspektiften bakarak aynı saptamayı yapacaktır).

ÜÇÜNCÜ EŞİK: YENİ BİR HAK ANLAYIŞI

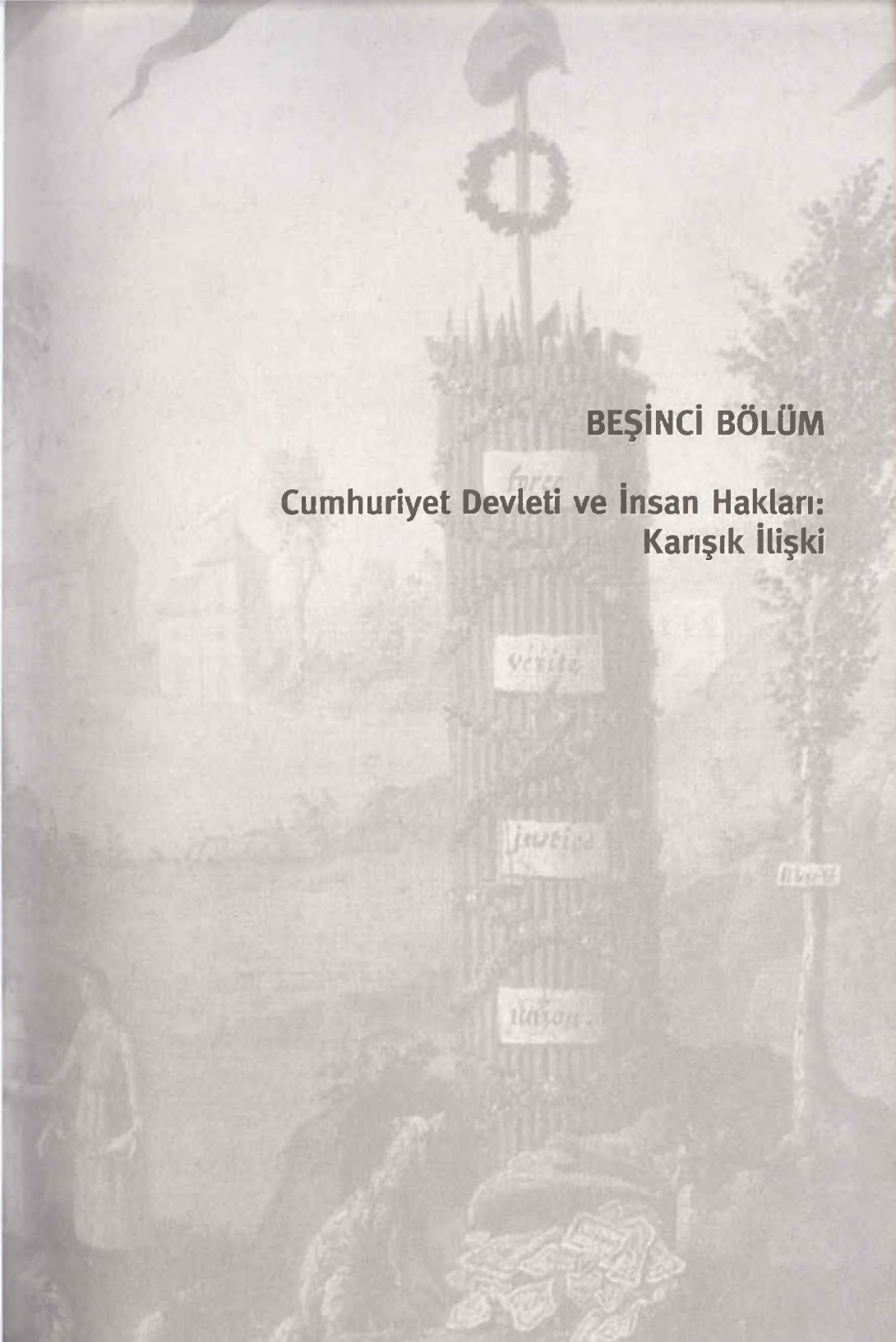
Bu istikrarsızlaşmanın nedeni nedir? Hegemonyasının sürdüğü dönemde bir kurum, gerek o kurumun kadrolarıyla (hekimler, öğretmenler), gerekse ilgi alanındaki (yükümlüsü olduğu) bireylerle (hastalar, öğrenciler) eşit olmayan yapısal bir ilişki kurar. Liselerdeki iç kuralları belirleyen yönetmelikler kızların sınıfa pantolonla gelmesini yasakladığında, öğretmenler sağ elle yazmaya mecbur etmek için solak öğrencilerin eline vurduğunda kimse özgürlüklerin hastalıklı bir biçimde gaspedildiğinden ya da kötü muameleden söz etmiyordur (D. Pignon, 1987). Aynı şekilde, bugün artık sağlığa zarar verebileceği söylenen röntgen çekimi hekimler (okul hekimleri, işyeri hekimleri...) tarafından zorunlu muayeneler sırasında muhataplarına dayatıldığında bundan kimse yakınmamıştır.

Bütün bunlar, üniversite kampüsünde barınan öğrencilerin karşı cinsten olanların odalarını ziyaret etmesine konan yasağın reddedilmesiyle başlayan Mayıs 1968'in de nedeni olacaktır. Bir kurumun o kurumun ilgi alanındaki insanlara dayatmaları onlar için artık bir anlam ifade etmemeye başlamıştır. Aynı şekilde, "tedavi öncesinde bilgilendirilmiş hastanın özgür muvafakati" talebi hızla büyümeye başlamıştır. "Öğrenci hakları," "veli hakları," "hasta hakları" önce toplumsal talepler olarak ortaya çıkar, ardından 10

Temmuz 1989'daki Jospin ve 4 Mart 2002'deki Kouchner yasalarıyla kayda geçip benimsenir. İnsan hakları mücadelesini belli bir kurumun sorumluluğu altında olanların hak talepleriyle birleştirmek hem o mücadelenin daha da yaygınlaşmasını, hem de "insan hakları"nın yeni bir uluslararası düzeye taşınmasını sağlar.

Din dışı kurumların bizzat kendileri, kendilerini artık yeterince ahlâki bulmaz olmuştur. Şimdi onlar da kendilerini ahlâki bakımdan sorgulamaktadır. Bu terim kullanılmıyor olsa bile, gelişmekte olan yeni bir kilise karşıtlığı hareketidir. Ama bu kez hareketin hedefi din dışı kurumlar ve onların papazlarıdır. Geleneksel kilise karşıtlığı hareketinde olduğu gibi, bunun da iki farklı cephesi vardır: Kurumla ilgili taleplerin sonuna kadar ilerletilmesi (19. yüzyılın ilk yarısındaki kilise karşıtı hareketin hâkim yönü budur) ve ardından, kurumdan özerkleşme ve ona eleştirel yaklaşma isteği (19. yüzyılın ikinci yarısında kilise karşıtı hareket bu yönde gelişmiştir).

Öte yandan, 1960-1970'lerden başlayarak, üretim ve tüketim arasındaki ilişki antropolojik olarak tersine döner. Tıbbi (hem klasik hem de alternatif tıptan söz ediyoruz) ve eğitime ilişkin (toplam öğrenci sayısının yüzde 18'i özel okullarda öğretim görmektedir ama bunların yüzde 40'ı da öğrenim süresi boyunca en az bir kez kurumuyla ilgili şikâyetini dile getirmiştir) tüketim gibi, pek çok tüketici davranışı gelişmiştir. Bu, çağdaş bireyin yüz yıl öncekinden daha "bencil" olduğunu mu göstermektedir? Hayır. Buna karşılık, burada egemen toplumsal söylemin tersine tanık oluyoruz. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçilirken laik ahlâk insanlara "topluma ve başkalarına karşı olan görevleri"ni benimsetmeye çalışır. İnsanın topluma ve başkalarına karşı olan görevlerinin yanı sıra "kendisine karşı da görevleri olduğu" anlayışı yeni yeni gelişmektedir. Fransa'da demokratik birey toplumsal olarak böyle oluşacaktır. Şimdi ise "kendini tamamlama, (...) insanın hayatın her alanında kendini gerçekleştirmesi zorunlu bir görev olarak ortaya çıkmakta"dır. Bu da "ancak tarihin ufkunda gerçekleşecek bir dünya ütopyasının çökmesinin" hem işareti hem de sonucudur (D. Hervieu-Leger, 2001, 117, 96). Başka bir deyişle, eski formülasyonu da yeniden hatırlayarak, insanın "kendisine karşı görevleri", topluma ve kıyasıya bir yarışma içinde olduğu başkalarına karşı olan görevleriyle karşılaştırıldığında, birincisi, bu görevlerin dolaysız ifade edilen son noktasıdır. Kurumların kendilerini çeşitli enstrümanlarla donatmış olduğuna da şaşırmamalıyız: Özerk birey gerçekten de kendisini "öldürücü" bir baskıyla karşı karşıya kalmış hissetmektedir: Kendinin sorumlusu olmak (A. Ehrenberg, 1998).



BEŞİNCİ BÖLÜM

Cumhuriyet Devleti ve İnsan Hakları: Karışık İlişki

Fransızlara özgü olan gerçekte hangisidir: Laiklik mi cumhuriyet mi? Soru provokatif, hatta münasebetsiz görünebilir. Kimileri Fransızca bir terim olan laikliğin başka dillere çok zor çevrilebildiğini, buna karşılık dünyanın pek çok yerinde birçok cumhuriyet olduğunu söyleyebilir.

İtalya ile karşılaştıralım. İtalyan Anayasa Mahkemesi 1989'dan bu yana laikliği anayasanın en "yüce ilkesi" olarak kabul eder, onu öteki ilkelerden üstün tutar. Öte yandan İtalya tartışmasız olarak, bir cumhuriyettir. Buna karşılık İtalya'da, Fransa'nın tersine, laiklikle cumhuriyet arasında bir tür karşılıklı olarak ikame edilirlik ilişkisi kurulmaz. Fransa'da "cumhuriyetçi laiiklik"ten söz edildiğinde, "cumhuriyetçi" sıfatı, isim olarak "laikliğe" kutsallaştırılmış, fazladan bir değer yükler. Ama bu durum öteki isimler söz konusu olduğunda da böyle değil midir? "Cumhuriyetçi düzen"i savunmakla "düzen"i savunmak aynı şeyler değildir örneğin. Ve "devlet"le "cumhuriyetçi devlet"in yarattığı etki tartışmasız olarak birbirlerinden farklıdır.

Orta sınıftan, farklı yaşlardan 12 Fransız arasında tesadüfi yöntemle bir soruşturma yaptık. Onlara şunu sorduk: Size göre "cumhuriyetçi devlet"in meşruiyetinin temel dayanağı nedir? Cevap neredeyse aynı: "1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi." Oysa biraz düşünecek olursak burada bir çelişki var. Çünkü beyannameyi kaleme alan Kurucu Meclis üyelerinin hiçbirinin aklında Cumhuriyet kurmak gibi bir hedef yoktur. İnsan Hakları Beyannamesi'ni bir anayasa dibacesi olarak yazmışlardır, amaçları da mutlak monarşinin yerine anayasal, meşruti bir monarşi kurmaktır.

Sonuç böyle olmadığına göre bunun ne önemi var, diye itiraz edenler olabilir. 21 Eylül 1792'de Cumhuriyet ilan edilir, ama kuşkusuz Kurucu Meclis tarafından. Ve bu yeni meclis yeni bir anayasa ve yeni bir İnsan Hakları Beyannamesi yazar. Cumhuriyetin –hemen ardından da özgürlüğün birinci yılının– ilanı 1789 İnsan Hakları Beyannamesi'ni ve 1791 Anayasası'nı kadük hale getirir. O deklarasyon "kutsal ve ihlal edilemez" mülkiyet hakkını onaylayarak biter. Böyle bir formülasyon Robespierre'in işine gelmez. "Servetlerin eşitliği düşü"nden hoşlanmadığı için, mülkiyet hakkını sınırlamak ister ve bunu da "başkalarının hakkına saygılı olma"yı bir zorunluluk olarak ilan ederek yapar. Dahası yeni beyannamaye uluslararası saygınlığını arttıracak kimi düzenlemeler sokmak ister. Jirondenler ise buna karşılık, beyannamede çok az değişiklik yapılmasından yanadır. Ama Cumhuriyet'in ilanı herkes için yeni bir dönemin başlangıcı anlamına gelir ve 1789 Beyannamesi tutunamaz.

1793'TEN 1948'E İNSAN HAKLARI BEYANNAMELERİ

Haziran 1793'te Birinci Yılın İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi ilan edilir. Metin "eşitliği" haklar hiyerarşisinin en tepesine yerleştirir, mülkiyeti "doğal ve zaman aşımına uğratılamaz bir hak" olarak tanımlar. "Özgürlük" anlayışını köleliğin kaldırılmasına kadar genişletir. Yeni haklar da getirmiştir: Yardım isteme hakkı, eğitim hakkı, ayaklanma hakkı (halkın egemenliğinin ihlal edilmesi durumunda), baskılara karşı koyma hakkı. Anayasa, federalizmden yana olan ve "kentlerde ve taşrada siyasi hayatın merkezi olacakları" inancıyla birinci derece meclislerine büyük önem atfeden Condorcet'nin (birinci anayasanın taslağını o kaleme almıştır) fikirlerine itibar etmemiştir (J. Godechot, 1979, 71). Bu arada meclise "Montagnard" grup hâkimdir. Ne önemi var: "Evrensel" bir hak olduğunu beyan ettiği seçme ve seçilme hakkını sadece erkeklerle sınırlı tutması –bu o kadar da önemsiz bir şey değildir!– dışında, bu anayasa epey demokratik bir anayasadır. Birçok açıdan, Fransa'nın tanık olduğu anayasaların en demokratik olanı odur... Ve hiçbir zaman uygulanmaz.

Thermidor döneminden ve Robespierre'in düşmesinden sonra 1789 Beyannamesi'ne geri dönülmüş müdür? Nerede. 22 Ağustos 1795'te –1793 Anayasası'na bir tepki olarak ve kimi konularda 1789 Beyannamesi'nden daha da geri özellikler taşıyan– yeni bir beyanname ilan edilir. Başlıca özelliği bir Görevler Beyannamesi'nin peşinden gelmesidir. Şöyle denmektedir: "İnsan Hakları Beyannamesi yasa koyucunun uyması gereken zorunlu kuralları

içerir: Toplumsal dayanışmanın temel talebi onu oluşturanların görevlerini bilmesi ve yerine getirmesidir."

İkisi "cumhuriyetçi", üç insan hakları beyannamesi: Her üçünün referansı da "Yüce İnsan"dır. 1789'da Ulusal Meclis "Yüce İnsan'ın huzurunda ve onun himayesi altında insan ve yurttaş (...) haklarını kabul ve ilan etmiş"tir. Sonraki ikisinde Yüce İnsan'ın sadece adını anmakla yetinilecektir. Buna karşılık, Olympe de Gouges yine "Yüce İnsan'ın huzurunda ve onun himayesi altında" bir Kadın Hakları ve Kadın Yurttaş Hakları Beyannamesi taslağı hazırlar, ama bu erkek devrimcileri çok mutlu etmez ve 3 Kasım 1793'te onu giyotine gönderirler!

1848'de II. Cumhuriyet'in bazı mimarları Birinci Yıl Beyannamesi'nden esinlenmeyi düşünür. Ama kötü anıları vardır ve yaptıkları bölünmeye yol açabilecektir. Bunun üzerine, cumhuriyetçiler "Tanrı'nın huzurunda" yeni anayasalarına bir dibace daha yazar ve o da yeni haklar beyannamesi olur. Bu metin de yine "Cumhuriyet'in yurttaşlara, yurttaşların da Cumhuriyet'e karşı, karşılıklı görevlerine" işaret etmektedir. Vatanı sevmek, Cumhuriyet'e hizmet edip onu korumak, devletin yükümlülüklerine katılmak, karşılıklı yardımlaşarak ve yazılı-sözlü yasaları devlet düzenini korumak amacıyla gözeterek "ortak iyi insan"ı yaratmak için çaba harcamak; yurttaşın görevleri işte bunlardır. Cumhuriyet'in görevlerini ise yurttaşların görevlerine bakarak sıralayabiliriz. Sanayi Devrimi'nin toplumsal ve ekonomik hedefleri bağlamında, "1848 Anayasası Konvansiyon Meclisi'nin yaptığı anayasanın (ve 1793 Beyannamesi'nin) yolunu izler, ama ona yeni bazı haklar ekleyerek: Toplumsal ve ekonomik haklar. Bu anayasa,1789 Anayasası'nın ilke ve özgürlüklerinden etkilenerek hazırlanmış olsa da, bir yenilenme girişiminin tezahürü"dür (G. Lagelee - J.-L. Vergnaud, 1988, 81).

Bu yenilenme birçok biçimde açıklanabilir: Cumhuriyet bir dizi toplumsal amacın devamıdır. Hedefi "toplum olmanın avantajları ve sıkıntıları, yükümlülükleri arasında mümkün olduğu kadar dengeli bir yapı kurmak," "herkesin refahını arttırmak," "yurttaşların her birinin (...) daha ahlâklı, daha aydınlanmış ve daha iyi insanlar olmasını sağlamak"tır. Ve işin başka bir cephesi: Yurttaş, cumhuriyet devletinin ona borçlu olduğu birtakım haklara sahiptir: Cumhuriyet "bütün insanlar için gerekli eğitimi onlara sağlamakla yükümlüdür;" devlet "kardeşçe bir dayanışma yaratarak muhtaç yurttaşlarının hayatını güvence almak zorundadır." İster onlara "iş yaratarak," ister çalışma hayatının dışında kalmış olanların yardımına koşarak."

Kimi hakları güvence altına almak için bulunan yöntemler birer anaya-

sa ilkesi haline gelmiştir. Bakanlıkların "meşru, izinli inançlar"a (o sırada pratik olarak var olan inançlar) maddi destek sağlamasının, "ilköğretimin parasız olmasının" (bunu gerçekleştirmek mümkün olmayacaktır), "boştaki insanlara iş bulmak amacıyla" kamusal çalışma programları geliştirmenin (bu uygulamadan çabuk vazgeçilecektir) tam zamanıdır. Öte yandan özgürlüklerin kapsamı epeyce genişlemiş (öğrenim özgürlüğü bir hak olarak ilan edilmiştir) ve herkesin yararlandığı bir yaygınlığa kavuşmuştur: Toplantı özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü (önce askıya alınır, sonra ortadan kaldırılır), dilekçe verme özgürlüğü. Bunlar gerçek anlamda kitlesel haklar boyutlarına ulaşmıştır: Yardımlaşma dernekleri, kredi sandıkları, tarım örgütleri böyle kurulur. Bütün bu yenilikler 1848'in "insan haklarının gelişiminde dönemeç niteliğinde bir tarih" olarak nitelendirilmesini sağlar (L. Ferry-A. Renaut, 1985, 27).

İNSAN HAKLARI BEYANNAMESİ VE III. CUMHURİYET'İN ŞAŞIRTICI PRATİĞİ

Her yeni rejime bir insan hakları beyannamesi. Her defasında insan haklarının anlaşılmasında, özümsenmesinde yeni bir hamleye tanık olunur. Ama zikzaklı bir biçimde: 1795 beyannamesi 1793'tekinin, hatta 1789'dakinin gerisindedir. 1848'deki 1793'tekiyle tartışılmaz benzerlikler taşır, ama 1795'in "görev olmadan hak da olmaz" anlayışını da korur. Her halükârda 1848'den alınacak dersler açıktır: Çoktan geride kalmış olan 1789 beyannamesinde takılıp kalınamaz. Kavramlardaki benzerlik, "ilerleme ve uygarlık yönünde yürümeyi" (1848 Anayasası) amaçlayan (cumhuriyetçi) yönetimlerin biçimsel benzerliğinde de kendisini ortaya koyar. Dolayısıyla bunların sahada uygulanmasında bir sorun yoktur.

Bir cumhuriyet restorasyonunu III. Cumhuriyet gerçekleştirebilirdi: 1848'de kurulan cumhuriyet prens-başkanın darbesiyle kesintiye uğramıştır; sonra yola yeniden devam edilecek, cumhuriyet kendisine koyduğu hedefleri gerçekleştirmeye çalışacaktır. Savaş, Komün, monarşiyi geri getirme girişimleri; bütün bunlar düşünüldüğünde yapılmak istenenlerin gerçekleştirilmesi imkânsız gibidir. Cumhuriyetin kendisini yeniden inşa ettiği sırada yeni bir beyanname hazırlığına girişmek mantıklı görünür. Bize göre, 1789 Beyannamesi'ne dönmek gerektiği apaçık ortadadır. Ama kaçınılmaz toplumsallaşmayı bir an kenarda tutacak olursak, bu bizi şaşırtmalı. Monarşi yanlısı bir metne neden geri dönülecektir?

Bunu açıklayacak iki temel neden var. Birincisi, hiç ihmal edilmemesi gerektiği halde ikinciden daha az hatırlanır: II. İmparatorluk döneminde

cumhuriyetçilerin III. Napoléon'un 1789'un meşru mirasçısı olduğu tezini reddetmesi gerekir. Aslında Louis Napoléon'un 2 Aralık 1851'deki hükümet darbesiyle 1789'a "dönüş" zaten gerçekleşmiştir. Bu vesileyle kaleme alınan Halka Çağrı'nın metni bunu doğrulamaktadır: "Adımla simgelenen davaya, yani 89 Devrimi'yle yeniden kurulan ve İmparator'un örgütlediği Fransa'ya inanıyorsanız, sizden talep ettiğim iktidarı bana bahşederek bunu haykırınız." 1852 Anayasası'nın birinci maddesi şöyledir: "Anayasa, Fransızların kamusal haklarının temelini oluşturan 1789'un yüce ilkelerini tanır, onaylar ve güvence altına alır." Geleceğin III Napoléon'unun zamanını tümüyle hasrederek kaleme aldığı *L'Extinction du paupérisme* (*Yoksulluğun Sonu*) –kimi mizahçılar onun sadece akşamları, saat sekizden sonra çalıştığını yazar– adlı kitaba rağmen, bu aynı zamanda eşitliğin sadece sivillerle sınırlandığının ve toplumsal haklar konusunda sessiz kalmanın seçildiğinin de işaretidir. Ana fikir –ki cumhuriyetçiler bununla mutlak bir mücadelenin içine girecektir– anayasanın dibacesinde dillendirilmiştir: "Devrim'den bu yana devletin ve toplumun örgütlenmesi adına yapılan ve bugün de varlığını koruyan ne varsa, hepsi Napoléon'un eseridir."

Daha çok bilinen ikinci neden ise, basitçe ifade etmek gerekirse, III. Cumhuriyet'in bir anayasası olmayışıdır. Uzun yıllar boyunca bu cumhuriyet, Ulusal Meclis'in büyük çoğunluğunun geçici saydığı bir rejim olarak kalır. 1875'te anayasal nitelikte yasalar benimsenir ve yürürlükteki rejim bunlarla tamamlanır. 10 Temmuz 1940'ta, bozgundan sonra yapılan ve (cumhuriyetçi de olmayan) son revizyondan önce, 1879, 1884, 1926'da anayasal revizyon niteliğinde çeşitli düzenlemeler yapılır. Bu son düzenleme "yeni bir anayasa"yı ilan etmek üzere bütün yetkiyi Mareşal Pétain'e verir. O dönemde sorun insan haklarını değil, "ayırt edici formül"le "Vatana, Aileye ve Çalışma'ya dair hakları güvence altına almak"tır.

Bu yeni anayasa 1943'te hazırlanacak ama hiçbir zaman resmiyet kazanamayacaktır; çünkü Almanlar karşı çıkar. Taslak yasama ve yürütmeye ilişkin 1875 yasalarını, onları daha otoriterleştirerek yeniden ele almaktadır. Ayrıca bazı yeni yönler içermektedir ve "birçok maddesi daha sonraki anayasa ve yasalara da girecektir" (J. Godechot, 1979, 342). Bunlardan yeni nitelikteki ikisini burada analım: Kadınlara oy hakkı (IV. Cumhuriyet Anayasası'nda gerçekleşecektir); yasaların anayasaya uygunluğunu denetlemek ve yurttaşların yasalara olan itirazını değerlendirip karara bağlayacak bir "Anayasa Mahkemesi" kurulması (bu da kısmen V. Cumhuriyet döneminde Anayasa Konseyi'nce gerçekleştirilecektir).

Tarihin cilvesi: III. Cumhuriyet'in aklına bile getirmediği bir hakkı, kadınlara oy hakkını getirmek isteyen, Yahudilere karşı ayrımcılık yapılmasını, dahası onların fiilen yok edilmesini öngören korkunç yasaların mimarı, dikta yanlısı Vichy Hükümeti'dir. Yasaların anayasal denetiminin yapılmasını da yine Vichy talep eder. Oysa III. Cumhuriyet, başka rejimlerin de yaptığı gibi, anayasal özgürlüklerin güvence altına alınması ve onların yasalarla desteklenmesi konusunda sessiz kalarak dikkat çekici bir geri adım atmıştır. "Seküler sayılabilecek bir gelenek kesintiye uğramıştı (...) Elverişli denetim enstrümanlarının yokluğu nedeniyle, tarihin de kanıtladığı gibi, bu gelenek meşru iktidarların istismarını hiçbir biçimde önleyemiyordu. Ama (...) çok daha otoriter rejimlerin en berbat dönemlerinde bile liberal referans varlığını ortaya koyuyor ve hükümetleri sürekli rahatsız ediyordu. 1875'in yürürlükte olan anayasal nitelikteki yasaları devreye girince, tam tersine, kamusal özgürlükleri yasa koyucunun yetkisi dışına çıkartan bir durumun yaşandığı bir dönem açılmış oldu" (J.-P. Machelon, 1976, 32 ve devamı).

1789 BEYANNAMESİ'NİN KUTSALLAŞTIRILMASI

"Hiçbir anayasal metinde insan haklarına ilişkin bir çağrışım ya da bu hakları güvence altına alan bir ibare olmadığı halde yasa koyucunun bütün güçleri elinde tutan bir kurum olmasını onaylayan bir rejim olarak görünse de..." (Cl. Nicolet, 1982, 349). III. Cumhuriyet için durum yukarıda anlatıldığı gibiyse, 1789 Beyannamesi'ne dönüşün anlamı nedir? Cumhuriyet'in en mükemmel simgesi, cumhuriyet politikasının neredeyse zorunlu söylemi sayılacak bu referans neden verilmiştir? Claude Nicolet buna şöyle cevap verir: "1789 İnsan Hakları Beyannamesi sadece sıradan siyasal bir anayasa metni değil, bundan daha fazla bir şeydi: Vahiy yoluyla indirilmiş olanlardan değil elbette, ama ilhamını Aydınlanma projesinden alan, vahiy mercii de kendisi olan kutsal bir metindi o (...) Ruhani bir dünyaya, yeni, özerk, siyaset alanın çok üstünde ve ondan farklı olan cumhuriyetçi ahlâk alanına ait bir metin (...) Yeni bir anayasanın özünü oluşturmasını reddetmek, zımni olarak onun kutsal değerini tanımak anlamına geliyordu" (*a.g.e.*, 358 ve devamı).

Bunu dürüst bir teşhis sayıyoruz. Devrim'in başlangıcında olan bitene tekabül ediyor çünkü. Beyanname "yeni bir İncil" (Nitekim Jules Ferry daha sonra "bu bizim İncilimiz, cumhuriyetçilerin İncili" diyecektir), yeni bir On Emir'dir (gerçekten de Musa'ya Sina'da vahiy yoluyla inen On Emir'in geleneksel ikonografisini tekrarlayarak iki büyük levhaya nakşedilmiştir). Ama Nicolet'ye göre bu kutsallaştırmadan iki sonuç çıkartılabi-

lir. Bunlardan biri bize çok kısmi görünüyor, öteki ise onun söylediğinin de ötesinde belirleyicidir.

Birinci çıkarsama şuna işaret eder: Beyaname "bütün kutsal metinler gibi, (cumhuriyetçilerin gözünde) hiçbir otoriter yoruma elverişli değildir, yola çıkış noktası herkesin sadece kendisine özgü vicdanıdır." Cumhuriyetçiler 1789 beyannamesinin "özgür tartışmadan ve özgür sorgulamadan muaf tutulmasını" istemiyordur (*a.g.e.*). Ve Nicolet burada Buisson'u referans gösterir. Çünkü o da beyannamenin çocuklar tarafından hatmedilip ezbere okunmasını asla istememiştir: Öğenciler kendi vicdanlarının sesini dinleyerek onu kendileri bulmalı, keşfetmelidir. Pedagog Gabriel Compayre de defalarca tekrarlatmanın ya da onu kopya ettirmenin beyanameyi çocuklara sevdirmek yerine onlarda bıkkınlığa yol açacağından kaygılandığını söyler.

Bunu "vicdan özgürlüğünün en üst noktası" olarak yorumlar Nicolet (*a.g.e.*). Gerçekten öyle mi? Compayre'ninki sadece basit bir pedagojik zekâ, Buisson'unki de dinin dogmatik olmayan, içselleştirilmiş bir anlayışı olmasın? Aslında okullarda her gün verilen laik ahlâk dersiyle birlikte, öğrenciler en azından vicdanlı olmaya yönlendirilmektedir. Ve o büyük soru önümüze çıkıverir: Ya o vicdan 1789 Beyannamesi'nin ideallerini, "insan hakları" ideallerini keşfetmezse ne olacaktır? Bu önemli soru bugün de geçerliliğini koruyor. Soruya 1901'le 1908 arasındaki döneme ilişkin tarihsel bir saptamayla cevap vermek mümkün. 1905-1908 yıllarını bir sonraki bölüme bırakıp, buradan sonra 1901-1904 dönemini, gelinen son noktaya kadar inceleyeceğiz.

İkinci çıkarsama da aynı biçimde sorunlu. Nicolet'nin "tasarladığı" (incelediği değil tasarladığı!) bir sorun içerir: "Cumhuriyet rejimi bütün beyannamelere (aslında 1789 Beyannamesi'ne) anayasal bir değer kazandırmak isteyenlerin her cephedeki girişimine karşı şaşırtıcı (aynen böyle der) bir direniş gösterdi" (*a.g.e.*, 355). Gerçekten de cumhuriyetçi meclis çoğunluğu 1875'teki anayasal nitelikli yasalara 1789 İnsan Hakları Beyannamesi'nin de eklenmesi talebini defalarca geri çevirir.

Sonradan, boşanmanın yasallaştırılmasıyla ilgili yasayı yeniden getiren kişi olarak bilinen Alfred Nacquet (1873), III. Cumhuriyet'in kuruluşunun en başından itibaren İnsan Hakları Beyannamesi'nin anayasaya girmesini savunur. Palamentoda konuyla ilgili tartışmalar esas olarak 20. yüzyılın başında, örgütlenmeyle ilgili yasa ve uygulamalarla ilgili tartışmalarla aynı döneme denk gelir. Buna ilişkin yasa önerileri 1901 ve 1902'de (ve daha sonra 1909'da) cumhuriyetçilere katılan Katolik milletvekilleri tarafından verilir. Yapılmak istenen 1789 Beyannamesi'ne anayasal bir statü kazandırmak ya

da –daha da tutkulu bir biçimde– "İnsan Hakları Beyannamesi'ni kutsallaştırma hakkına sahip bir anayasa mahkemesi kurmak"tır (J.-P. Machelon, 1976, 63). Yasa önerisini kaleme alanlardan biri "Tartışma, tıpkı daha önce mutlak monarşiyle meşruti monarşi arasında olduğu gibi, mutlak demokrasiyle anayasal demokrasi arasında" diye yazar. Nicolet'ye göre Millet Meclisi'nin 1901'deki yasa önerisine verdiği cevap çok "dikkat çekici"dir: Bir yandan beyannameye anayasal bir statü verilmesine karşı çıkmış, öte yandan "onun okullara asılması yönünde oy kullanmış"tır (1982, 356). Bu da gösteriyor ki beyanname sıradan anayasal bir metin olmanın ötesinde, "kutsal bir kelâm"dır (*a.g.e.*, 358).

İNSAN HAKLARININ KUTSALLAŞTIRILMASININ BELİRSİZLİĞİ

Nicolet 1789 Beyannamesi'ne anayasal bir statü verilmesinin cumhuriyetçiler tarafından reddedilmesini daha yüzeysel, politik sayılabilecek bir başka nedene daha bağlar: Bu konudaki yasa önerilerinin "hepsi, her seferinde, o dönemdeki sol-dinci bloku, daha geniş anlamda ise yürürlükte olan parlamenter rejimi zayıflatmaya yönelik siyasal girişimlerdi" (*a.g.e.*, 356).

Güzel bir dolaylı itiraf: Eğer yanlış anlamıyorsak, Nicolet'ye göre yasa koyucunun tekelci iktidarı ve yönetimin ancak böyle bir tekelle sürdürebileceği din politikası (yani mezhep karşıtı politika) aslında İnsan Hakları Beyannamesi'ne zarar vermektedir. Ama o bu rahatsız edici görünümün üstünden usulca kayıp ilkelerin tertemiz alanına döner ve görüşünü sunar: Fransa'da "insan haklarını gerçek anlamda güvence altına alan, Anglosaksonlarda ya da liberal ülkelerde olduğu gibi siyasi iktidarın sınırlandırılması değildir." Bu güvenceyi sağlayan, halkın temsilcilerinin, (...) özellikle de genel oy aracılığıyla (sadece erkeklerin genel oyu!) iktidarın paylaşılmasına katılmasıdır. Ve bunun yanı sıra, özellikle de her yurttaşın ahlâki ve medeni vicdanında kendine yer edinmesi (*a.g.e.*, 357).

Hayranlık verici bir saptama, ama şifresinin çözülmesi koşuluyla! Yasal, anayasal güvence altındaki insan haklarının karşısına çıkartılan şey, bu hakların kutsallaştırılması... Bunlara saygı gösterileceğinden yeterince emin olmadan üstelik. Bu anlaşılmaz kutsallaştırmayı uygulamanın yolu da İnsan Hakları Beyannamesi'nin okullara asılmasıdır. Cumhuriyetin böyle bir kutsala ihtiyacı vardır ve okula da bu kutsalı toplumsallaştırma görevi vermektedir (Hatırlayalım ki Regis Debray de zaten başka bir şey söylemiyor). Esasen insan haklarının sınırları da yurttaş-seçmenin (ki sadece erkeklerden oluşur) ahlâki ve medeni vicdanı tarafından belirlenmektedir. Oysa bu hakları yurttaşlık

normlarına göre şekillendirme, bütün masraflarını karşılayarak bu cumhuriyet kutsalını "ahlâki ve medeni vicdan"la donatma görevi okula –altını çizelim, "cumhuriyet okulu"na– verilmiştir. Burada devletin okulları aracılığıyla ulusu eğitmesini esas alan "mutlak cumhuriyet" ifadesiyle karşılaşırız (O. Rudelle, 1986). Kendisi bu saygıyı asla göstermeyecek, ama yurttaşlarından insan haklarına titizlikle saygılı olmasını isteyecektir! Bu cumhuriyetçi devlet kavrayışı demokrasiden uzaklaşılan bir yaklaşımdır. Bazı "cumhuriyetçiler"in buna her zaman o kadar da ideolojik yaklaşmadığı söylenebilir. Ama öyle ya da böyle, bu durum 1946'dan bu yana anayasaya aykırıdır.

Hiç kuşkusuz Nicolet, Buisson gibi birinin cumhuriyetçi bir "özgür sorgulama" dininin peşinde olduğunu –başıp başaramayacağı ayrı bir konu– düşünmekte haklıdır. Ama böyle bir ifadenin "Fransız cumhuriyetçilerinin aklî hiyerarşisini zımni olarak tanımladığına inanmak"la yanılmaktadır (*a.g.e.*, 358). Bulunduğu birçok üst düzey göreve ve uzun kariyerine rağmen Buisson (ki bu kariyerden uzaklaşmasının nedeni de zamanın egemen cumhuriyetçi mantalitesidir), hep kendi başına buyruk biri olarak kalmıştır. Compayre'nin dile getirdiği kaygılar açıkça göstermektedir; birçok öğretmen İnsan Hakları Beyannamesi'ni ezberletip durmaktan başka bir şey yapmamıştır. Genel anlamda, Buisson'un verdiği direktiflerle okulda alışılan pratik arasında epeyce bir mesafe vardır. Nitekim Pierre Albertini "Bakanlıktan gelen direktifleri okuyan bir tarihçi öğrencinin ruhunu sürekli canlı tutan son derece özgür sınıflar bulacağını düşünür (...) Oysa oradaki hâkim uygulama hem epeyce buyurgan, hem de yer yer kitabidir: Öğretmen birbirine benzemezlerden oluşan gürültücü sınıfına 'hâkim olmak', öğretmek istediklerinin gerçekten öğrenildiğinden emin olmak zorundadır" diye yazar.

MEZHEPÇİLİK KARŞITI İKİ İSTİSNAİ YASA

20. yüzyıl başında mezhep karşıtı politika yürütülmesinden yana olanlar iki yasanın etrafında birleşir. 1 Temmuz 1901 tarihli olan birincisi "derneklere üye olmaya" ilişkindir ve bu konuda son derece liberal özellikler taşır ama dinî mezheplerin yasal olarak varlıklarını korumasını meclis iznine tabi tutar. 7 Temmuz 1904'te oylanan ikincisi ise "mezheplerin eğitim verme hakkı"nı tümüyle yasaklar. 1904 yasası o dönemde insan hakları açısından, hatta laik kampta bile şiddetle protesto edilir. 1886'da devlet okullarının kadrosunu laikleştiren yasayı kaleme alan René Goblet şöyle der: Bu yeni yasa bir bölüm yurttaşın (= mezheplere üye olanların) bütün haklarına tartışmasız bir biçimde zarar vereceği gibi, çocuklarını eğitim için okula gönderen "aile reisi

babalar"ın haklarına da saldırı niteliğindedir. Sonuç olarak, izleri silinemeyecek kadar rahatsız edici (...) "bir müdahale sistemi" yaratılıyor (bkz. P. Ognier, 147).

"Cumhuriyetin mezhep yanlılarına karşı mücadelesi"nin (Christian Sorel'in yakınlarda çıkan kitabının adı bu) tarihini yeniden yazmaya kalkışmadan, bu iki yasaya karşı sık sık gösterilen muhalefeti karşılaştırmak gerekir. 1901 yasası, Dreyfus davası bağlamında, "cumhuriyeti savunma"nın meşru bir önlemi olarak görülür. "Dava"nın açılmasını mümkün kılan ve davayla birlikte gelişen çeşitli "nefretler"i (antisemitist, mason ve Protestan düşmanı nefretler) hiç kuşkusuz küçümsemiyoruz (J. Baubérot-V. Zuber, 2000). Ama durum bütün mezhepleri ortak haklardan bu kadar mahkûm bırakacak ölçüde genel bir önlemi gerektirmiyordu. "Cumhuriyet baskıcı ve hoşgörüsüz bir rejim değildir, ama kimsenin din kisvesi altında kendisine karşı saldırı kampanyası düzenlemesine de asla izin vermeyecektir" diyen Bakan Millerand'ın sözlerinde anlattığı gibi, cumhuriyetin öyle ebedi düşmanları da yok (bkz. G. Merle, 1995, 232).

Aslında hükümetin bu konuda yeterince donanımı, silahı vardır. Durum böyleyken, "Çarmıha gerilmiş İsa tasvirinin arkasına saklanarak hızla yayılıyor olmasından daha büyük bir zararı, ortalığa saçtığı antisemitizmle veren" Assomption tarikatı üyelerinin yönetimindeki *La Croix* gazetesinin (M. Larkin, 1974, 86) 11 Kasım 1899'da büroları basılır ve gazete kovuşturmaya uğrar. Seine Ceza Mahkemesi'nde olayla ilgili dava açılır ve tarikat dağıtılır. Papa XIII. Leon da tam o sırada *La Croix*'nın yönetimini Assomption tarikatının elinden alır.

Oysa bu kovuşturmanın başlamasından sadece üç gün sonra, 14 Kasım 1899'da çok daha genel nitelikte iki yasa tasarısı gündeme gelir. Birincisi 1901 tarihli derneklerle ilgili yasayla sonuçlanır. Yasa derneklerle mezhepleri birbirlerinden "çok açık bir biçimde ayırmakta"dır (J.-P. Machelon, 1976, 310). İkinci tasarı ise son üç yıl içinde herhangi kamu öğretim kurumunda çalışmamış adaylara kamu hizmetini yasaklar. Yasalaşma için oylamaya sunulmaz, ama hedefin mezhep okullarına duyulan ilginin önünü kesmek olduğu ortadadır. 1899'da ortaokulda öğrenim gören erkek çocuklarının yüzde 49'u bu okullardadır ve giderek artan sayıda cumhuriyetçi baba çocuklarını buralara göndermektedir. İkinci tasarı aynı zamanda, hükümetin kendisine destek veren meclis çoğunluğundan daha saldırgan olduğunun göstergesidir: Kabul edilse öğrenim özgürlüğüne büyük bir müdaheleye yol açmış olurdu.

1901 yasasını kaleme alan Waldeck-Rousseau ile 1904 Yasası'nın mü-

ellifi Émile Combes'u birincinin lehine karşılaştırmak için Waldeck-Rousseau'nun yasayı "olabildiğince liberal bir niyetle" uygulama konusunda Papa'ya söz verdiğinden söz edilir. Papalık nezdindeki muhalefeti olabildiğince daraltmayı isteyen birinin tersini yapması mümkün müdür? Aslına bakılırsa, daha 1901 sonbaharında bile, "Waldeck-Rousseau kabinesi yasanın katılıklarını yumuşatmak için en küçük bir adım bile atmamış"tır (J.-P Machelon, *a.g.e.*, 370 ve devamı). Zaten Waldeck-Rousseau da bu tutumunu kavga çıkartacak çıkışlarla haklı çıkarmaya çalışır: "Mezheplerin artık hiçbir saygınlığı kalmadı. Eğitim veriyorlar çünkü ruhları biçime sokmaları gerekiyor; ticaretle uğraşıyorlar çünkü devasa bir işletmeyi ayakta tutmak için devasa yöntemler gerekiyor; her şeyi kendileri belirlemek için her yere el atmış durumdalar." Ve mezheplerin dinî meşruiyetine itiraz ederken daha önce kullanılagelmiş söylemlere başvurur, kullandıkları yöntemi "kalabalıkları üstünkörü kerametlerle kandırmak, koyu bir sofuluğu vicdan diye sunmak" olarak tanımlar (bkz. Chr. Sorrel, 2003, 85).

WALDECK-ROUSSEAU'DAN ÉMILE COMBES'A

Émile Combes Hükümeti uygulamayı daha da radikalleştirip 1904 yasasıyla etkisini mutlaklaştırsa da, derneklerle ilgili 1901 Yasası mezheplerin eğitim vermesini yasaklayan süreci bir ölçüde baltalar. "Bir yandan kimi kişi ve grupların kendilerine özgü hayat tarzlarına sahip olmasına özgürlük düşmanlığıymış gibi bakılmasını engelledi, öte yandan da devleti ideolojik olarak güdümlü bir güce dönüştürmeye çalıştı (...) Komplocu efsanevi bir düşünceye kadar varan ve içeriği din karşıtlığı olan bir kilise karşıtlığını geliştirip nefretin karşısına başka bir nefreti çıkartırken, destekçileri tarafından da bütün bunların özgürlükler lehine olduğu savunuldu" (*a.g.e.*, 94).

Bir iş davaları avukatı olan Waldeck-Rousseau mezheplere karşı mücadeleyi meşrulaştırmak için başka bir nedene daha başvurur. Ona göre "elden çıkartılamayan, alınıp satılamayan mülklerin sayısının giderek artması malların özgürce dolaşımı ilkesini tehlikeye atıyor"dur. Ve ekler: "Bugün mezheplerin elkoyduğu ya da sahip olduğu gayrimenkullerin maddi değeri milyarı geçiyor." Bu "mezheplerin milyarı" (o dönem için hatırı sayılır bir yekûndur) teması basında kampanyalar açılmasını sağlar ve mezheplerin cumhuriyet devletinin geri alması gereken haksız bir servete sahip olduğu fikrini geliştirir.

Radikal Parti üyesi Émile Combes'la birlikte söylem daha da sola kayar: Cumhuriyet hükümeti "mezheplerin milyarı"nı geri alarak işçi emeklile-

rine bağlanacak aylığı finanse edebilecektir. Nitekim devlet 1904 yasasıyla bu ünlü –ve bir ölçüde de efsaneye dayalı– "milyarlık" mülkün 200 milyon franklık bölümüne elkoymayı başarır. Ama bu paranın önemli bir bölümü hiçbir zaman devletin kasasına girmez. Ayrıca yaşlı ve malûl din adamlarına maaş bağlamak gerekir, yasama ve yürütme harcamalarındaki enflasyon büyük meblağları yutar, eğer tabii bir bölümü de tasfiye memurlarının kendi cebine inmemişse!

Agresif bir din siyaseti esasen çekingen bir tarzda başlayıp süren toplumsal politikayı kuşatıp yutar. Hükümeti oluşturma çalışmaları sırasında Combes, aralarında iş çevreleriyle çok sıkı ilişkileri olan Maliye Bakanı Maurice Rouvier'nin de bulunduğu radikal arkadaşlarını hayal kırıklığına uğratır. Bunun üzerine onlara mezheplere karşı yürütülen mücadelenin kimilerinin ihtirasını ateşlediği, bunlara karşı önlemleri arttırmak gerektiği açıklamasını yapmak zorunda kalır. Combes'un hükümet politikası "genel olarak toplumsal reformlara, özel olarak da işçi emeklilerine sadece mütevazı ölçülerde acil öncelik vermeyi öngörmüş ve Jaurès de bu çerçeveyi kabul etmiş"tir (G. Merle, 1995, 270). Bunun alışılmış sloganı da şudur: Cumhuriyet tehlikede. Combes Millet Meclisi'nde şöyle der: "Tam bir kader kavşağındayız. Mezhepler karşısında zayıf düşecek olursa cumhuriyet ölür. Yetki sizdedir ve güç sizsiniz" (*a.g.e.*, 281).

Combes'u ne cumhuriyetin yanlışlarının günah keçisi ilan edelim, ne de onu ilkel ve darkafalı din karşıtı biri olarak sunalım. Birçok açıdan saplantılı, karmaşık bir kişiliği vardır ve izlediği politika ülkede hâlâ popülerdir. Küçük bir taşra kentinin (bugün Charente-Maritime sınırları içinde Pons) bu tipik radikal masonluk yanlısı doktoru, eski bir papaz okulu öğrencisidir. "Dinin insanlığın en büyük moral güçlerinden biri olduğu" inancını korumaktadır ve bunu, siyaseten birlikte olduğu insanların tepkisini çekmek pahasına, 1903'te Millet Meclisi'nde açıkça dile getirmiştir. Bununla birlikte, Katoliklik olarak işaret ettiği büyük siyasi "tehlike"ye karşı da duyarlıdır. 11 yıl önce, Cezayir'de ilköğretimle ilgili bir rapor hazırlamış ve bu öğretimde İslâm'a ve Kuran'a olumlu bir rol atfetmiştir. Ve mezheplere karşı yürüttüğü kavganın en sertleştiği anda bile, bölgenin ana dini Bénie-de-Jésus inancından olan Cezayir Carmel tarikatı manastırı başrahibesi Prenses Bibesco ile çok sıkı ilişkiler kurar. Bu karşılıklı sevgi platonik bir aşk olarak kalır mı? Gabriel Merle böle düşünüyor (1994). Tarihçiler ahbap sohbeti akşamlarında, ellerinde Gewurztraminer kadehleri, bununla dalga geçmeye bayılır. Ne önemi var, aslolan böyle bir ilişkinin küçük düşünen bazılarının kafalarını karıştırmış olmasıdır.

CUMHURİYETÇİ LAİKLİK = DİNCİ LAİKLİK MİDİR?

Mezhep düşmanlığı Combes'a özgü kişisel bir kapris değildir. Kökleri Eski Rejim'e, daha doğru deyişle Aydınlanma Dönemi'ne kadar uzanır. Devrimin başlangıç yıllarında, manastırlara adakta bulunmak, "insan haklarına aykırı olduğu" gerekçesiyle yaşadışı ilan edilmiştir (Şubat 1790). Bu, toplumsal olarak yararlı sayılan okul ve hastane sistemleri dışında, mezhepleri fiilen tasfiye eder; bu kurumlar da kralın düşürülmesinden sonra ortadan kaldırılır (Ağustos 1792). Ancak 19. yüzyılda dinî hayat tarzları yeniden canlanır ve 1860'ta dinî kurumlarla ilişkili kadın ve erkek sayısı 1789'dakinin iki katına yükselir. Oluşturmaya çalıştıkları "özgür hayat"a dayalı kültürel hegemonyanın başarısızlığı karşısında, cumhuriyetçiler, farkında bile olmadan başka bir yere savrulur: III. Cumhuriyet döneminde özgürlüğü baskıyla dayatmaya yönelirler.

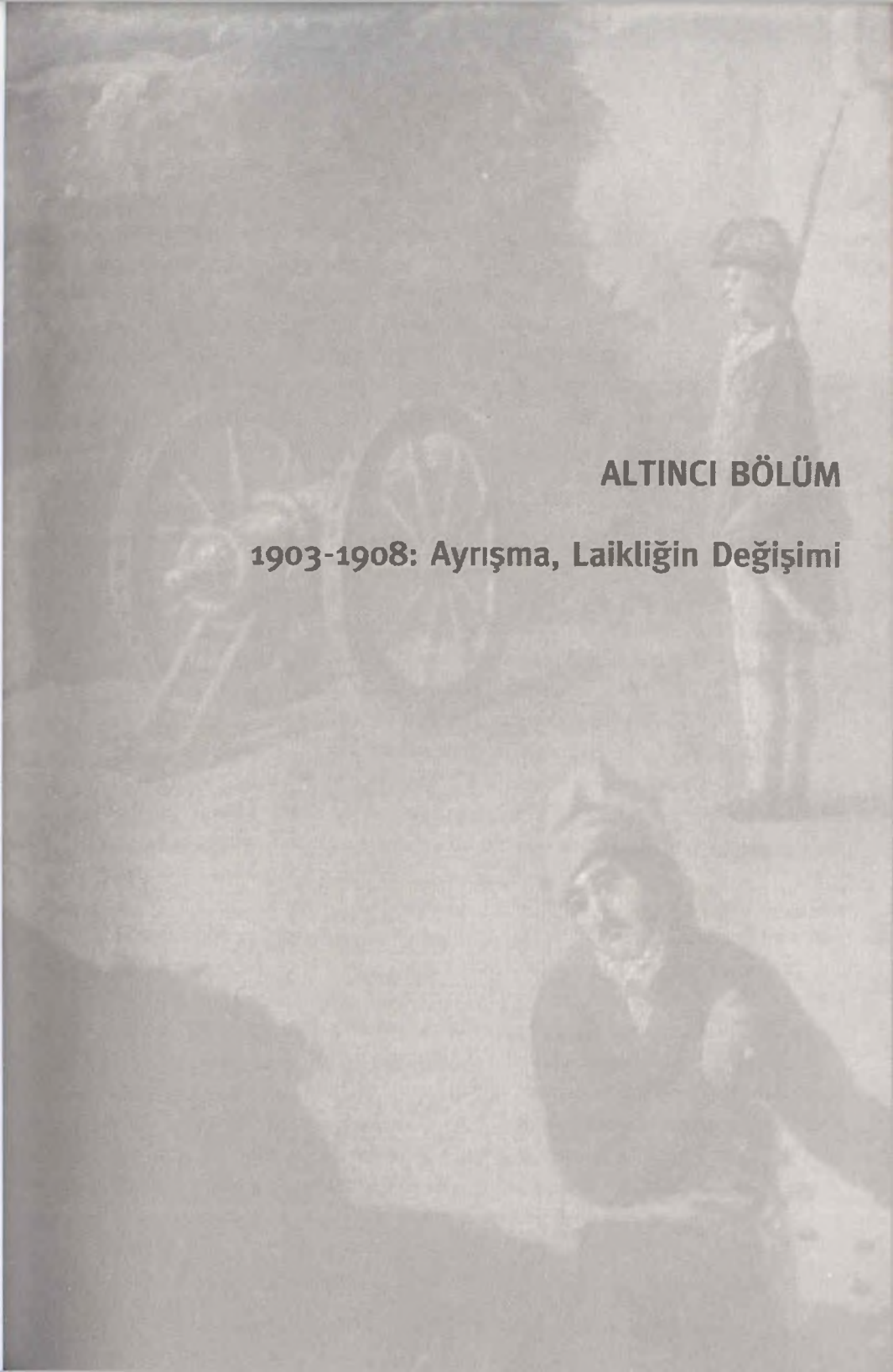
Mezheplerin eğitimden uzaklaştırılıp alanın onlara yasaklanması açıkça iki temel argümanla savunulur. Birincisi, "Cumhuriyet yönetimi, çocuğun devlet tarafından güvence altına alınan özgürlüğü adına, eğitim hakkının mutlak bir bireysel hak gibi mütalaa edilmesini reddetmekte"dir. İkincisi, "laik cumhuriyetçilere göre, mezhep ve tarikatlar, onları kendi mutlak itaat kurallarına boyun eğmek zorunda bırakarak, medeni haklardan yararlanıyor olsalar bile, üyelerinin etkin yurttaş olma niteliklerinden feragat etmesine yol açmakta"dır. Bu da gösteriyor ki "cumhuriyetçiler için 'insan ve yurttaş hakları' terimi sadece basit bir yineleme değildir. Derecelendirmeye tabi haklar söz konusudur: Altta her bireye özgü, birey olmaktan doğan medeni haklar – liberaller de böyle der– ama üstte, kimi başka yükümlülükler ve doktrinlerle karşılaştırılamayacak bir cumhuriyetçi 'inanç mesleği'nde oydaşma öngören, yurttaş olma hakkı diye adlandırılması gereken bir hak var"dır (Cl. Nicolet, 1982, 371).

Çok net bir açıklama... Ama bunu iki yorumla biraz daha ilerletelim. Birincisi, burada 1789 İnsan Hakları Beyannamesi'ne ait, ama bizatihi beyannamenin kendisine de aykırı görünen bir okuma var. Çünkü beyanname "insan" ve "yurttaş"ı ayırmaz; tam tersine, haklar söz konusu olduğunda ikisi arasında eşitlik vardır. 11. maddenin tanıklığına başvuralım: "Düşünce ve fikirlerin özgür dolaşımı insanın en değerli haklarından biridir; dolayısıyla, bu özgürlüğün istismarını önleyen yasalarla belirlenmiş haller dışında, her yurttaş özgürce konuşabilir, yazabilir, yazdıklarını yayımlayabilir." Hiç kuşkusuz "etkin yurttaş" ve "edilgen yurttaş" ayrımı o zaman da yapılır. Ama II. Cumhuriyet hatırı sayılır bir kitleyi aklına getirmese de (kadın yurttaşların tümü) "genel" oy uygulamasını getirerek bu ayrımı ortadan kaldırır. III.

Cumhuriyet'in hayata geçirdiği insan ve yurttaş haklarının "cumhuriyetçi" yorumu ise bir geriye gidiştir. Evrenselci değil sınırlayıcı bir yorumdur. 1848'in "genel oy"una kulak asılmayarak 1789-1790'un zihinsel sınırlamasına dönülmüştür. Sömürge imparatorluğu döneminde, özellikle Cezayir gibi Fransız eyaletleri için getirilen "yerlilik" yasasında olduğu gibi, yasal güç kazanan da işte yine bu sınırlayıcı yorumdur.

İkincisi, mezhep ve tarikat üyelerini "medeni haklar"a sahip ama "yurttaşlık hakları"nın bazılarından yoksun ikinci sınıf yurttaşlara dönüştürmenin nedeni, onların cumhuriyetçi "inanç mesleği"ne ortak olmayı reddetmesidir (varsayılan budur). Nicolet tırnak işareti kullanırken ne yaptığını çok iyi bilir. Dediğine göre "Söz konusu olan altı üstü bir devlet rejimi olmasına rağmen –eldeki metinde böyle– bu tür sözcükler kullanmaya" kendisini mecbur hissetmektedir. Aslında cumhuriyetçilerin kullandığı terimler, eğretilemeler "tehlikeli bir tavrı, dinin tavrını hatırlatıyor." Ve devam eder: "Aslında şaşırtıcı ölçüde bulaşıcı olan bir durumdan söz ediyoruz: Cumhuriyet sözcüklerini, belki sözcüklerinden de fazlasını kutsal olandan, hatta ilahi olandan ödünç alıyor" (*a.g.e.*, 498).

Öyleyse cumhuriyetçi laiklik dinsel bir laikliğe mi dönüşmüştür? Ve durum buyken, buna hâlâ laiklik denebilir mi? Nicolet'nin cumhuriyetçi bir perspektifle, 1789 Beyannamesi'yle ilgili aşağıda söylediklerine bakacak olursak, evet: "Otoriter hiçbir yoruma elverişli olmayan bütün kutsal metinler gibi o da, bireysel, tek tek bireylerin vicdani yorumlarına bırakılmamalıdır. Metin özgür tartışmadan, özgür sorgulamadan azade tutulmamalıdır" (*a.g.e.*, 358). Ama yine aynı Nicolet'nin, cumhuriyetçilerin İnsan Hakları Beyannamesi'ni özgür tartışmaya açmaktan çok uzak bir tutumla, 1789'u cumhuriyetçi "inanç mesleği"ne göre yorumlamayan bazı hakları yok saydığına –günah çünkü!– dair yazdıklarına bakacak olursak, hayır.



ALTINCI BÖLÜM

1903-1908: Ayrışma, Laikliğin Değişimi

28 Nisan 1903 Salı günü "140. Sınır Alayı'ndan bir taburla 4. İstihkâm Taburu'nden bir müfreze Grenoble'a doğru tırmanıyordu; atlı jandarma takviye birlikleri ve gizli polis teşkilatının ajanlarıyla birlikte 4. Süvari Taburu'ndan iki bölük de Chambery'e varmak üzereydi, valiliğin görevlendirdiği bu birliklerin pek öyle saldırıya hazırlanırmış gibi bir hali yoktu. Büyük Manastır'ı ya da Chabrol Kalesi'ni almaya mı hazırlanıyorlardı? Harekat emrini son anda telgrafla vererek ve birlikleri tenha güzergâhlardan geçirerek darbeyi usulca, sessiz sedasız vurmaya gayret ettikleri belliydi.Ama bütün bölge pusuya yatmış beklerken ne olup biteceğini ne kadar saklayabilirlerdi ki?" (A.-M. ve J. Maudit, 1984, 131).

Yüksek tirajlı *Illustrations*'da yayımlanarak popülerleşen ve Ermiş Bruno Tarikatı üyelerinin bölgeden sürülmesini anlatan bu tasvirin dönemin atmosferini gerçekten iyi yansıttığını söylemeliyiz. Devrim'den önce manastır halktan çok sayıda müdavimi olan bir tür yardım merkezidir. 1792'de bölgeden sürülen keşişler Restorasyon döneminde geri gelmiştir. Likör damıtma tekniğini iyi bilirler, bu yüzden geçmişte bayağı zengin olmuşlardır. Yerel el sanatlarıyla uğraşırlar. Özellikle Saint-Laurent-du-Pont'da bir hastane inşa ederek "yardım" faaliyetlerine yeniden başlarlar. Bununla birlikte tarikatları devlet tarafından hiçbir zaman meşru sayılmamıştır. Ama Ferry, 1880'de izinsiz tarikatlara karşı kısa ama sert bir mücadele başlattığında bile, en yumuşak önlemler onlara karşı alınır. Ermiş Bruno tarikatı halk arasında çok popülerdir.

Bununla birlikte zengin, yardımsever ve dolayısıyla çok etkin olan Ermiş Bruno tarikatı, Combes'a göre "zanaatkâr ve tüccar mezhepler"in en tipik örneklerinden biridir. 28 Nisan 1903 sabahı düzenin güçlerinin (cumhuriyet düzeni) manastırın servis kapısından içeri dalmasının nedeni budur. Keşişlerin bulundukları yeri terketmeyi reddetmesi üzerine 23 kişi hakkında tutuklama müzekkeresi hazırlanır, keşişler, her birinin iki koluna birer jandarma girmiş olarak ve çevredeki kalabalığın protestoları arasında manastırdan çıkartılır. Ertesi sabah, bu operasyonu yapmaya zorlanan alayının onurunu kurtarmak istediğini söyleyen jandarma müfrezelerinin bağlı olduğu birliğin komutanı Albay de Coubertin, savaş bakanına istifasını sunar.

Ama Combes bundan kısa süre önce kendi şahsi argümanlarını devreye sokmuştur: Zenginliğin ötesinde bir de şunun altını çizer: "Ruhların ihtiyacını karşılamaya kendisini vakfetmiş görünen ama alkollü içki üretip satan bir cemaatin varlığı çok tuhaf değil mi?" Ve bundan da güçlü bir argüman olarak, yazarlarının insanları "hükümetin faaliyetlerini protesto etmek için etkili yollara başvurmaya, devlet hizmetlerini baltalamak amacıyla kamuya borç vermeyi reddetmeye, tahakkuk eden verginin ancak on ikide birini, onu da üstelik son anda ödemeye" çağıran bir broşür okur (G. Merle, 1995, 294). Broşürün sekiz yüz imzacısından biri Ermiş Bruno tarikatının başrahibidir.

Aynı broşürü kaleme alanlardan bir başkası da Ursulines tarikatının başrahibesi Rahibe Saint-Stanislas Beisson'dur. Bu, başka bin bir nedenle birlikte, 1880'de bağışlanan tarikatlardandan olan kadın tarikatlarına karşı başlatılan kovuşturmanın Combes'un gözündeki haklılık gerekçesidir. Erkek yoldaşları gibi kimi kadın tarikat üye ve lideri de sürgün yolunu tutar (toplamda yaklaşık 30 bin kadın ve erkek) ve cemaatlerini Belçika'ya, İngiltere'ye, İspanya'ya, İtalya'ya, Kanada'ya, vb. taşırlar. Başka bazıları, özellikle de henüz rahibelik ünvanına sahip olmayanlar ise kalır. Ailelerinin gardrobunda kalmış olan sivil giysilerini giyer ve "1880 ve hatta daha öncesine ait bir moda"nın taşıyıcısı olarak toplum içine çıkarlar. O güne kadar dış dünyayla hiçbir ilişki içine girmemiş olan Carmel tarikatı üyeleri özellikle dikkat çekmektedir. "Çok kurnaz bir kadın olan Başrahibe Carmel de Laval son derece zevksiz bir yeni moda tutkunu gibi, çok gülünç giyiniyordu. Lal rengi mantosu ve mor bir elbisesi vardı" (M. Larkin, 1974, 98 ve devamı).

VİCDAN ÖZGÜRLÜĞÜ, DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ

Farkedilmemesi imkânsız olan bu giyim aşırılıkları –elbette– operasyonun da hedefini oluşturur. Bununla birlikte, Brötanya gibi koyu Katolik yöreler ha-

riç, dinî yapıların tasfiyesi genel olarak, büyük çaplı tepkilere yol açmaz. Orada "iktidarla çatışma" çok daha yaygın ve güçlüdür (M. Lagree, 1992, 248 ve devamı). Eylül 1902'de Combes'un çeşitli Bröton kentlerinin valilerine gönderdiği bir yönerge din derslerinin ve vaazların kesin olarak Fransızca olmasını emretmekte, böyle olmaması halinde bütün kilise faaliyetlerinin askıya alınacağı uyarısını yapmaktadır. Bir papaz buna "Kimse annesinin dizinin dibinde öğrendiği dilin dışında bir dille konuşmaya zorlanamaz" diyerek itiraz eder. Kimileri ise (hükümetin bunu kabul etmeyeceğini baştan bildikleri halde) pazarlık yapmayı dener: "Din dersi yeniden ve resmen devlet okullarındaki öğretim müfredatına girsin. O zaman her şey değişir. Kilise çocukların din eğitiminde Fransızcayı kullanmaya başlar (...) Gençlik de ortak dilin öğrenilmesinde ve kullanılmasında çok daha hızlı yol kateder."

Kilise bunu önerirken Bröton milletvekilleriyle belediye başkanlarının desteğine güvenmektedir. Combes ise cumhuriyetçi çevrelerden kendisine destekler bulur... Ama Brötanya'dan destek alamaz. Fransız Devrimi'nin ideallerini savunmasıyla tanınan Brötanya Mavileri örgütü meseleye olabildiğince az bulaşmaya gayret eder. Hatta Finistere bölgesinin bir sol milletvekili, Meclis'teki bir konuşmasında işi "dillerin kendisi bizatihi gerici olamaz" demeye kadar vardırır. Din dersinin Bröton versiyonunda Fransızca versiyonunda bulunmayan bazı siyasi gelişmelerin anlatıldığı konusunda ikna edilen Combes 1903'ten 1904'ün ortalarına kadar, bazı papazların faaliyetlerini askıya alır. Son tahlilde bu davranışı da tersine bir sonuç yaratır; çünkü *Feiz ha Breiz* temasını, yani Katolik inancıyla Bröton kültürü arasındaki bağları güçlendirir.

Mezheplerle mücadele gibi, bu çatışma da devlet iktidarının gücünü, sınırlarını tartışılır hale getirir. Baskıcı önlemler umulan sonucu vermediğine göre, elde edilen görece başarıyla mı yetinmeli, yoksa daha mı sert önlemler alınmalıdır? 1880'lerin başında, Ferry izinsiz faaliyet gösteren tarikatlarla mücadele ederken çok çabuk birinci seçenekten yana tavır almıştır (J. Baubérot, 1997, 49 ve devamı). 1903-1904'te de hükümet baskı düzeninin çarklarını daha yavaş döndürmeyi seçmiş görünür. Gerçekten de birkaç ay sonra kapatılmış olan tarikat okullarının yarısından çoğu yeniden açılır. Yasal sorumluluk da sivil statüsünü kimsenin tartışamayacağı Katolik laiklere bırakılır. Ama yönetimin yaptığı bazı düzeltmeler sonucunda asıl uygulama, bu okulların "sekülerleşmiş" kadın ve erkek personelleriyle aynı eğitim düzenini devam ettirmeleridir. Combes bunun üzerine, sekülerleşmiş din adamlarına (yani başlarındaki yöneticilerin izniyle sivil hayata katılan ve alışılagelmiş kendilerine özgü kıyafetleri terkedenlere) daha önce bulundukları çevrelerde

bundan böyle öğretmenlik yapmayı yasaklamayı önererek duruma bir çare bulmanın yollarını arar. Yerlerini terketmeye zorlayarak onları rahatsız etmek, bu din adamlarını aileler tarafından tanınmadıkları yerlere göndermek ister. Ama Buisson ve Clemenceau gibi çok yakınındakiler bu tasarıyı şiddetle mahkûm eder. Bunu birey özgürlüğüne saldırı niteliğinde bir davranış sayarlar. Meclis tasarıyı kabul eder, ama Senato reddeder.

Dahası, öğretmenlerin durumunun ötesinde Katolik okullarında kullanılan eğitim malzemesiyle ilgili de sorunlar vardır. Nitekim Mart 1903'te Kamu Eğitimi Yüksek Konseyi Rahip Loriquet'nin *Histoire de France* (*Fransa Tarihi*) kitabının yeniden basılmasını yasaklar. Gerekçe "anayasaya ve yasalara aykırı bölümler içermesi"dir. Böyle iki paragraf açıkça belirtilmiştir. Birincisi 16. yüzyıldaki Reform hareketine ilişkindir. Burada Protestanlık "insanın kötü, tefessüh etmiş eğilimlerini güçlendiren bir mezhep" olarak tanımlanır ve Luther "kaba" ve "aşağılıkça" fikirleriyle "kitaplarını kirletmiştir." İkinci paragrafta ise "filozofların doktrini"nin "toplumu şok edecek kaotik karşıtlıklara ve yüz kızartıcı ayıplara yol açtığı (...) ve son tahlilde gerçeklerin inkârına, tüm erdemlerin karalanmasına, bütün suçlarına cesaretlendirilmesine neden olduğu" suçlaması yapılır (bkz. Ch. Almavy, 1995, 69). Bu gerçekten etkili yasak devletin eğitim alanında bir tekel oluşturmasıyla sonuçlanacaktır.

Radikal Parti'nin 1903 kongresi cumhuriyetçi laikleştirme yoluyla "ruhların özgürleştirilmesi" sürecinin tamamlanması amacıyla hükümetten bu tekelin oluşturulmasını talep eder. Bugün artık tamamen unuttuğumuz biri, Yunan-Roma Antik Çağı uzmanı ve Sorbonne'da profesör olan Senatör Eugène Lintilhac şöyle der: "Demokratik devlet öğretmen olup olmayacağına karar vermek durumundadır", çünkü "geleceğin yurttaşlarını siteye karşı eğitme olanağını (herhangi birine) bahşedemez, bahşetmemelidir." Ona göre "aile babası" yurttaş yetiştirmeye ehil değildir: "Dünyaya bir insan getirmek, kimseye o insanı insanlığın yürüyüşüne aykırı bir yola sevketme hakkı vermez" (bkz. S. Benstein, 1980, 51). Oysa Katolik yörelerde öğretmen, yani "o gizli dinci" öğrencinin kafasını, kendi deyişiyle "o yumuşak balmumu"nu istediği gibi biçimlendirebilecek, "bir dili neredeyse kusursuz konuşarak", "tatlı tatlı başını sallayarak" ya da "ortalığa tebessümler saçarak" "gerici ruhu"nu onların kafasına damıtabilecektir (bkz. A. Prost, 1968, 216 ve devamı). Öyleyse çocuklara "İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nin ta kendisi olan bir amentü" öğretilmelidir.

Eğitimde devlet tekeli özgürlük adına vazedilir. Ama Farmason radikaller (Hubbard, Le Foyer...) Lintilhac'a aynı özgürlük adına itiraz eder.

Buisson'un kendisi de "devletin efendi ve vasi olduğu" Yunan demokrasisine takılıp kalmayı reddeder. 1789'la birlikte "insanlara artık özgürlükler değil, özgürlük gerekiyor"dur. Antik ideal eşitçidir, "modern devlet ise tersini, bireysel fikir hakkını yaratmak için şerefini ortaya koymuş"tur. Gerçekten de "bir cumhuriyetin birinci görevi cumhuriyetçiler yaratmaktır ve (...) bir cumhuriyetçi, bir Katolik gibi yaratılamaz. Bir Katolik yaratmak için ona en yüce gerçeği dayatmak yeterlidir: İşte budur, bunun saklanacak bir tarafı kalmamıştır (...) Bir cumhuriyetçi yaratmak için ise insanı ele almak (...) ve ona bizzat kendisinin düşünmesi, ne bir inanca ne de bir başkasına itaat etmemesi, gerçeği bizzat kendisinin araması ve onu dünyevi ya da ruhani bir efendiden alıp kabul etmemesi gerektiği fikrini aşılamak" şarttır (bkz. S. Tomei, 2004, 586).

Buisson'un söylevi hararetli alkışlarla karşılanır. Ama tavrının azınlıkta kaldığı ortaya çıkar. Belki kendi içinde zorunlu bir çelişki taşıdığı ve onun konuşmasını kürsüde başka bir kongre üyesi desteklemediği için. Bu durum gerçekten de Buisson'un şu sözleriyle doğrulanır: "Farklı düşüncelerin, karşıt fikirlerin karşısına akıl çıkamıyorsa, bunlar orta yerde dururken çocuğa 'Karşılaştır ve kendin seç' denemiyorsa özgür eğitimin varlığından söz edilemez." Mantık olarak bakınca bundan şöyle bir sonuç çıkarmak gerekir: Bunun gibi nedenlerle laik okula eğitim tekeli verilmelidir. Gerçekten de eleştirel düşünme formasyonunu sadece ve sadece o sağlayabilir, öte yandan, bizzat Buisson'a göre bile Katolik okul entelektüel ilgisizliği toplumsallaştırmaktadır. Demek ki Buisson'un çıkarsaması bunun tam tersidir. Yaptığı konuşma bu yüzden kaçınılmaz olarak fikir değişikliğine neden olur: Eninde sonunda, düşünce özgürlüğü karşıdakine de söz hakkı tanımayı zorunlu kılar. Buisson'un etkisi şöyle olur: Düşünce özgürlüğü tekeli oluşturmak aslında düşünce özgürlüğünü yok edecektir. Gerçekten de, birçok farklılık sunuluyor olsa bile, artık, sorunun farklı cephelerinin ortaya konmasından ibaret tek bir konuşma biçimi olacaktır. Kendimize, kitle iletişiminin şeklî zorlamalarıyla birlikte, bu her şeyi kendinde toplayan ve tek bir forma indirgeyen tekelin bugün az çok gerçekleşip gerçekleşmediğini sorabiliriz. Şöyle ya da böyle, Buisson'da gördüğümüz cumhuriyet devletine ilişkin demokratik bir anlayıştır; her türlü "mutlak cumhuriyet"i reddeden bir anlayış.

UZLAŞMACI BİR LAİKLİĞİN REGALYEN AVANTAJLARI

İki laiklik anlayışı karşı karşıya geldiği için burada epeyce büyük bir kumar var. Birinci anlayış kendisini açıkça "otoriter" olarak tanımlar, devletin haklarına ayrıcalık tanır, ona bireyi özgürleştirme, onu kendisini tehdit eden kö-

leleştirici girişimlerden "koruma" rolü biçer. İkincisi ise, kaybedilmesi pahasına bireyin haklarını ve özgürlüklerini savunur. Gerçekten de birini, "Karşılaştır ve kendin seç" diyerek karşıt fikirlerle başbaşa bırakacak olursak, o birinin (burada söz konusu olan öğrenci, yani küçük bir çocuktur) doğru seçimi yapacağının, laikliği, insan haklarını ve cumhuriyeti seçeceğinin hiçbir garantisi yoktur.

İktidardaki Radikal Parti'nin kongresinde öğretim özgürlüğünden yana olan laikler böylece muharebeyi kaybeder. Savaşı ise kazandıklarını bugün artık biliyoruz: Fransa'da eğitim tekeli hiçbir zaman gerçekleştirilemez. Ama 20. yüzyılın başında bu zaferi kimse öngöremezdi. Her şey laikliğin devletçilikle, regalizmle iç içe geçeceğine işaret etmektedir.

Bu laiklik, meşru inançlar sistemiyle ve Concordat* ile uyumludur. Azınlık inançlarının üyeleri, Protestanlar, Yahudiler cumhuriyet devletine sorun çıkarmaz. Concordat ve zamana uygun biçimde sürekli değişen ekleri devlete Katolikliğin dizginlerini elde tutmanın, onun cumhuriyetin meşruiyetini açıkça reddetmesini engellemenin araçlarını sağlamıştır.

Kilise ve devlet ayrışması II. İmparatorluk döneminden beri cumhuriyetçilerin programındadır. 1880'lerin başında, ne zaman ki cumhuriyetçiler iktidarı tam olarak ele geçirir, bazı milletvekilleri bu konuda adım atmak ister. Buna yönelik yasa tasarıları hazırlarlar. Ama kendisi de kararlı, titiz bir laik olan Paul Bert onlarla aynı fikirde değildir. Ona göre 1801 Concordat'sı "Laik toplumun daha uzun süre uyum sağlayacağı kurumlar sisteminden başka bir şey değil"dir. Kilisenin "kuşku duyulan" bir kurum olmasına zayıf ve onun suç ortaklığını yapan hükümetler neden olmuştur. Bu nedenle bu yetki tecavüzlerine artık bir son vermek ve Concordat'nın yönergelerinin ihlaline karşı bir cezai müeyyide sistemi getirmek gerekmektedir (S. Kotovtchikhine, 2000, 234).

Özellikle yapılmak istenen, kaynağını Eski Rejim'in Gallikan politikasından** alan ve 1802'deki yasadan bu yana Devlet Konseyi'nce uygulanan "din istismarına karşı yasal yollara başvurma" prosedürünü daha sıkı tutmaktır. "Yasa koyucunun hedefi açıktır: Kilisenin yetkisini aşıp sadece kendisiyle ilgili bakanlığa ait olan görevleri üstlenmeye kalkmasını yasaklamak, devletin kilise üstündeki vesayetini güçlendirerek Gallikanist politikayı sıkıca sürdürmek, Roma'nın etkisini sınırlamak." Aynı zamanda "inançların gere-

(*) 1801'de Papa ile Fransa arasında yapılan ve Kilise'nin yetkilerini sınırlamakla Kilise ve devlet ayrışmasını önleyen anlaşma – ç.n.

(**) Vatikan'a karşı özgür Fransa Kilisesi uygulaması – ç.n.

ğinin özgürce yerine getirilmesini engelleyecek muhtemel müdahalere, kimden ve hangi sivil otoriteden gelirse gelsin" karşı çıkılacaktır (B. Basdevant-Gaudemet, 1988, 23).

III. Cumhuriyet'in çeşitli hükümetleri bu prosedürü defalarca uygular. Nitekim Mart 1886'da, Devlet Konseyi Sees Piskoposu Monsenyör Tegaro'nun "uğursuz ilköğretim yasası"na ilişkin genelgesini Concordat'nın istismarı sayar ve genelgenin yayımlanmasını yasaklar. 1892'de, babaları törenden sonra papazevine gitmelerine ve ikindi duasına kadar orada kalmalarına izin vermediği için devlet okulu öğrencilerine ilk komünyonu vermeyi reddeden Papaz Robineau'yu cezalandırır. "Bu nedenle, Bressuire mahkemesi papazı incinen ebeveynlere tazminat ödemeye mahkûm eder" (*a.g.e.*, 74, 200).

Doğal olarak, bu silahı Combes da kullanır. 1902'de yetmiş dört piskopos anayasal özgürlükler temelinde mezhepleri savunan ve yasak tedbirlerinin "tehlikeli bir heyecanla" uygulanıyor olmasından kaygı duyduklarını dile getiren ortak bir dilekçe verir. Ama 1802 yasası piskoposluğu kollektif bir kurum olarak tanımadığı için, bu piskoposlar, hükümetin şikâyeti üzerine devlet konseyi tarafından dini istismar suçundan mahkûm edilir. Yetmiş dört piskopostan yetmiş ikisi bunun üzerine Combes'a bir mektup yazarak "yurttaşlık haklarını hatırlatır" ve "kollektif bir harekete kalkışma niyetinde olmakla suçlanmayı kabul etmez." Combes eylemin başını çeken beş yüksek rütbeli rahibin maaşlarını askıya alır (G. Merle, 1995, 319). Esasen, Concordat'ya göre piskoposların, papanın dinsel yetkilerine sahip olan hükümetler tarafından atanması hükme bağlanmıştır. Genellikle bir "ön anlaşma" yoluna gidilmekte, her iki taraf için de kabul edilebilir adaylar bulunarak bu tür çatışmaların üstesinden gelinmektedir. Waldeck-Rousseau "kendisine bağlı küçük bir piskoposlar ordusu oluşturma yolunu seçmiş" ve Temmuz 1899 ile Mayıs 1902 arasında atanan yirmi bir piskopostan altısını Roma'ya kendisi empoze etmiştir. Combes döneminde atamalar durur. "(Combes) Concordat metnine uygun davranma isteğiyle gerçekten de ön anlaşma yapılması fikrini reddeder. Ama Vatikan'a kendi seçimlerini dayatma mantıksızlığını da yapmaz" (J. O. Boudon, 391 ve devamı). Her halükârda ilişkiler giderek daha çatışmalı hale gelmiştir. Ta ki, Temmuz 1904'teki diplomatik kırılmaya kadar.

COMBES'UN PROJESİ: AYRIŞMA ARTI CONCORDAT MI?

Combes, Concordat ve eklerinin ona sunduğu silahlardan yararlanır. Nitekim Nisan 1903'te, benzer vaazlar verilmesini yasaklayan genelgeye rağmen katedralinde bir cizvite vaaz verdirttiği gerekçesiyle Nancy Piskoposu Mon-

senyör Turinaz'in maaşını keser. 1904 başlarında cumhurbaşkanına mektup yazdıkları gerekçesiyle kardinallerin de maaşını askıya alır. Bu tür cezalandırma araçlarını kullanma ayrıcalığını yitirmemek için mi kilise ile devlet ayrışması fikrine epeyce geç yanaşmıştır (4 Eylül 1904'teki Auxerre söylevi), yoksa önce mezhep ve tarikatlara karşı olabildiğince kalıcı bir başarı kazanmak mı istemiştir? Bunu sonsuza kadar tartışabiliriz. Önemli şunu anlamaktır; kilise ve devlet ayrışması büyük bir cumhuriyet projesi olduğu kadar bir maceradır da. Çünkü Combes'un dediğine göre Katolik Kilisesi'ne Concordat rejimi altında sahip olmadığı kadar büyük bir "dinî güç" ve "bağımsızlık" getirecektir (Auxerre söylevi).

Combes'un Kasım 1904'teki ayrışma tasarısı, hiç kuşkusuz cumhuriyet düşmanı bağımsız bir güç yaratmanın getireceği riskleri azaltmak amacıyla, Clemenceau'nun formülüyle "Concordat'sız bir Concordat rejimi" oluşturmaktır. Gerçekten de tasarının metni devletin kilisenin faaliyetlerine müdahale imkânlarını epeyce arttırmaktadır.

Bir kere, komisyonun Buisson'un (o komisyonun başkanıdır) ve Aristide Briand'ın (1862-1932, komisyonun raportörüdür) telkinleriyle hazırlanan ön-tasarının tam tersine, Combes'un tasarısı inanç ve vicdan özgürülüğünü güvence altına almaz. Bu konuda şaşırtıcı bir sessizlik vardır! Dahası tasarının birçok maddesi bu özgürlükleri fena halde sınırlamaktadır. Dinî simgeler (= kiliseler) kamuya ait gayrimenkullerdir ve inanç faaliyetlerini sürdürebilmeleri amacıyla cemaatlere on yıl süreyle kiralanacaktır. Bu kiralama uygulaması "cemaatlerin gereksinimi ölçüsünde" daha sonra "yenilenebilecek"tir (yeni on yıllar ya da daha kısa süreler için). Ama "yenilenmeyebilir" de. Bu gereksinimle ilgili son kararı vali ya da devlet konseyi verecektir. Bir inanç için "gerekli olmadığı saptanan malvarlıkları" başka bir inancın kullanımına verilebilecek ya da bir kamu hizmeti için kullanılabilecektir (Madde 5). Devrim dönemindeki kiliseleri "moral evleri"ne, daha da kötüsü "akıl tanrıçası tapınaklarına" dönüştürme uygulaması hortlayacak gibidir.

Tasarının en müdahaleci maddeleri inançların faaliyetini sürdürmesi amacıyla kurulan derneklere hasredilmiştir (= inanç dernekleri). Komisyonun ön tasarısının tam tersine, Combes'un metni "piramidin en tepesinde ulusal çapta yetkili bir piskoposluk otoritesinin bulunduğu hiyerarşik bir birlik oluşturulması imkânını yok etmektedir. Bu da Katolik Vatikan'a global anlamda büyük bir güç sağlamakta, birliğini ve maddi varlığını güvence altına almaktadır. Combes'un bu inanç birliklerini bölgesel düzeyde sınırlamak istediği çok kesindir (...) Dahası, bu derneklerin sahip olabilecekleri rezerv fon-

lar yıllık gelirlerinin üçte birinin de altında olacak gülünçlükte bir tutarla sınırlanmıştır, böylece belli bir çaptan daha büyük gayrimenkul edinmeleri imkânının önüne set çekilmekte"dir (M. Larkin, 1974, 140).

Yasa tasarısının başka maddeleri kamuya açık dinsel törenler, ayin alayları ve benzer gösteriler yapılmasını yasaklar. 1901 Yasası böyle durumlarda çok daha düşük cezalar verirken, tasarı kural dışı benzer faaliyetler için hapis cezaları bile öngörür. Görevlerini yerine getirirken suç işlenmesi halinde, ki bu suç "yurttaşların onurunu zedeleyebilecek sonuçlar yaratması" gibi son derece belirsiz bir biçimde tanımlanmıştır, inanç önderlerinin kendileri de aynı şekilde hapis cezasına çarptırılabilecektir. Dahası, en basit bir adli kovuşturmaya uğramaları halinde, mahkeme haklarında henüz bir karar vermemiş olsa bile, bu inanç derneklerine ait dinî mekânlar derhal kapatılabilecek ya da müsadere edilebilecektir. Ve son olarak, bu dernekler ne tür toplantılar yapacaklarını her yıl önceden beyan edecek, henüz öngörülmemiş toplantılar için de ayrıca beyanname vereceklerdir (bu da buralara müdahale etme fırsatını iyice çoğaltmaktadır).

BAŞKA BİR LAİKLİK; 9 ARALIK 1905 YASASI

Combes'un tasarısı din karşıtı bir tasarı değildir ama din kurumuna duyulan cumhuriyetçi kralcılığın uç mantığını ortaya koymaktadır. Tréguier'de (Renan'ın doğduğu yer) yaptığı bir konuşmada, konsey başkanı pozisyonunu çok açık bir biçimde dile getirir: "Biz dine değil onun papaz önderlerine saldırıyoruz. (...) Dinin düşmanı onun önderidir" (bkz. G. Merle, 1995, 307). Bu kadar şiddetli bir kilise karşıtlığı henüz bütün cumhuriyetçilerin paylaştığı bir tutum olmaktan çok uzaktır. Fransa Ulusal Özgür Düşünenler Derneği tasarı metnini benimsemez. Hiç kuşkusuz eleştiriye önce görece daha liberal sayılabilecek düzenlemelerden (ki bu düzenlemelerin sayısı 1905 Yasası'nın içerdikleriyle karşılaştırıldığında epeyce azdır) başlarlar, ama bu sayede sonradan "keyfî yönetimi" ve bunun yol açacağı "polisiye sıkıntıları" daha iyi dillendirirler. (*Le Siècle*, 27 Kasım 1904). Parlamento komisyonu çok az oy farkıyla (13'e karşı 12) kendi ön tasarısını geri çekmeyi reddeder ve Combes'la konuyu görüşmesi için Briand'ı görevlendirir. Ama Combes, patlak veren "fişleme olayı" nedeniyle kısa süre sonra istifa eder. Olay, Waldeck-Rousseau döneminde kurulan bir hafiyelik sistemiyle ve mason localarının da yardımıyla subayların özel hayatının gözetim altına alınması skandalıdır: Böylece, Katolik Kilisesi'nin faaliyetlerine katılmaları ya da katılmamalarına göre subayların kariyerlerinin önü kesilmekte ya da hızlanması sağlanmaktadır.

Combes ayrılınca parlamento komisyonunun çalışmalarının temelini müstakbel kilise ve devlet ayrışması yasasının maddelerinin tartışılması oluşturur. Yasa sonuç olarak 9 Aralık 1905'te kabul edilir. Parlamentoda bu konuda süren tartışmalara yeniden uzun uzun dönecek değiliz. Jean-Marie Mayeur'ün mükemmel yapıtının ana eksenini bu tartışmalar oluşturur (1991), ayrıca bunlar çok iyi başka kitaplarda da geniş olarak yer alır (bkz. Jean Boussinesq, 1994, 29 ve devamı). Dolayısıyla biz kendimizi birkaç zorunlu hatırlatmayla sınırlayacağız.

Önce şaşırtıcı ton değişikliğinden söz etmeliyiz. 1902-1904 yıllarına "cumhuriyetin bir savaşla yan yana, birlikte var olduğu fikri hâkimdir. Bu, Combes'un fikridir. Politikası bir savaş politikasıdır" (G. Merle, 1995, 272). Kimi zaman Combes'un bile naif göründüğü, "bir Kapüsen rahibini ya da bir rahibeyi bitirmek için her yol mübahtır" iklimini yaratan bu bakış açısıdır (*a.g.e.*, 332). Nitekim 1903'te Katolik şarap ve ekmek yortusu için düzenlenen ayin alayları şiddetli olaylara sahne olur, bir kişi ölür, pek çok kişi yaralanır. Bir el ilanı "cumhuriyetçiler"i "karılarının ya da çocuklarının kilise maskaralıklarına katılmasına engel olmaya" çağırır. Bir sosyalist lider (Allemagne) daha da ileri gider: "Bizim üç cumhuriyetimiz oldu, ikisinin boğazlanmasına göz yumduk, üçüncüsü de boğazlanmak üzere" (bkz. M. Lagrée, 2002, 152). Briand'ın kendisi bile, 6 Nisan 1905'te Millet Meclisi'nde şöyle der: "Bir din savaşından dehşetle korkuyorum. Fikirlerimin zaferi, onların gerçekleşmesi büyük ölçüde ruhların yatıştırılmasına bağlı, çünkü Katolik Kilisesi'nin yeni rejimle uyum sağlayamayadığını görmek istemiyorum. (...) Bu tasarıyı inceleyen kimi Katolikler kilisenin dün olduğu gibi yarın da yaşayacağını ve gelişeceğini çabucak anladı." Ve iki hafta sonra, aynı Briand kilise ve devlet ayrışması taraftarı olanları kendi sorumluluklarıyla başbaşa bırakacaktır: "Peşinde olduğunuz amaç nedir? Ruhların yatışmasını sağlamaya elverişli olabildiğince nötr ve tarafsız bir yasa istiyor musunuz? (...) Eğer evetse, bu yasayı açık sözlü, dürüst ve namuslu bir yasa yapın. Öyle yapın ki, kiliseler hem yeni rejimin yüzünü astıracak hiçbir ciddi neden bulamasın, hem de kendilerini de bu rejimin koruması altında yaşayabilecek gibi hissetsinler (...) Çünkü bu ülkede olabileceklerin en kötüsü dinî ihtirasların zincirinden boşanmasıdır."

Ardından oylanan yasa üç temel madde içermektedir. 1. madde şunu ilan eder: "Cumhuriyet vicdan özgürlüğünü taahhüt eder. İnançların gereğinin özgürce yerine getirilmesini güvence altına alır." Tek "sınırlama" gerekçesi vardır: "Kamu düzeninin çıkarları." 25. maddeden 36. maddeye kadar

getirilen polisiye önlemler Combes'un tasarısından çok farklıdır ve kamu hukuku alanındadır. Hükümetin uyguladığı baskı yöntemleri (atama, istismarın cezalandırılması, vb) ortadan kaybolmuştur. 1906 başından itibaren papa on dört piskopos atayacaktır. Piskoposlar mayısta piskoposluk meclisinde biraraya geleceklerdir ki, bu bütün bir Concordat dönemi boyunca görülmüş şey değildir. Reformcu Protestanların kendi sinodları olacaktır (1872'de sadece bir sinoda izin verilmiştir). Tarih boyunca hırpalanmış olan gayrimeşru inançlar (Baptistler için bkz. S. Fath, 2001) hoşgörü rejiminden (ceza yasasının 291-294. maddeleri Demokles'in kılıcı gibi hep tepelerindedir) özgürlük rejimine geçmektedirler.

Yasanın 2. maddesine göre "Cumhuriyet hiçbir inancı ne tanır, ne finanse eder, ne de destekler." Bu da devletin, bölge ve belde yönetimlerinin "inanç faaliyetlerine ilişkin olarak ayırdığı bütün harcama bütçelerini tasfiye etmektedir. Bununla birlikte bir istisnaya da yer verilir: "Lise, kolej, ilkokul, güçsüzler yurdu, akıl hastanesi, sığınma evi ve cezaevi gibi kamu kurum ve binalarındaki dinî görevlerle ilgili harcamalar." Kiliseler (=dinsel örgütlenmeler) dolayısıyla artık özel hukuka tâbi olacaktır. Concordat ve ekleri (ve Yahudilerin durumunu düzenleyen 1808 kararnamesi) uyarınca "meşru kabul edilen" dört inanç (Katolikler, Lüterciler, Reformcu Protestanlar ve Yahudiler) artık öyle değildir. Belirtmek gerekir ki "inançları finanse etme ve destekleme yasağı" sadece o inançların kendilerine yöneliktir, 1905 Yasası ne dinî amaçlı dernekleri (yardıma yönelik, kültürel, sportif,vb) ne de okulları kapsamaktadır" (J. Boussinesq, 1994, 39).

Kimileri ayrışma yasasını bu iki maddeyle özetler. Bununla birlikte bir üçüncü madde daha vardır ki –4. madde– belki de en önemlisidir, çünkü kartları yeniden dağıtmaktadır. Bu maddeyle laik ve Katolik kamp artık bir daha karşı karşıya gelmeyecektir, ama bu kez uzlaşma yanlılarıyla boğazlaşmanın devamını isteyenler karşı karşıyadır. En azından laik cephede birileri verilen ödünlerin çok ağır olduğunu düşünmektedir. 4. madde radikal Buisson'la Briand, Pressensé (formülasyonu yapan odur) ve Jaurès (kimi Katolik çevre ve milletvekilleriyle pazarlığı o yapmıştır) gibi sosyalistleri karşı karşıya getirir. Buisson ve arkadaşlarının pozisyonu hiç de mantıksız değildir: Değil mi ki cumhuriyet artık hiçbir inancı tanımamaktadır, Katolik Kilisesi'nin içişlerinde olup bitenden kuşkulanması için bir neden yoktur. Kimi Katolikler Roma'dan ayrılmak için kiliselerinin statüsündeki değişimden yararlanmak, "cumhuriyetçi bir Katoliklik" kurmak isterse, bu onların bileceği iştir. Cumhuriyet Katolik Kilisesi'ne, demokratik ideallere aykırı olarak (papa, pisko-

poslar, rahipler, müritlerden oluşan) "monarşik" bir yapı oluşturulması için destek verme güvencesi sağlamamalıdır. Oysa (her ne kadar 8. madde buna ilişkin bazı nüanslar içerse de) o ünlü 4. madde durumu kesinleştirmekte ve Katolik Kilisesi'ne bu güvenceyi vermektedir. Çünkü yasanın kabulünden bir yıl sonra, "inancın halka açık mekânı" olan binaların, o inancın öngördüğü dinî vecibeleri yerine getirmeye uygun genel kuralları oluşturmuş olan "dernekler"e aktarılması zorunluluğunu öngörmektedir. Tercüme edelim: Katolikliğe ait dinsel yapılar sadece o yörenin piskoposuyla komünyona katılan papazlarla onun cemaatine ve Roma'ya tahsis edilecektir. Çoğunluk bile olsa, hiçbir kilise kollektifi bu bağı kesemeyecektir. Briand şöyle der: Bu kiliseler bizim hiçbir şekilde görmezden gelemeyeceğimiz kurumlardır; bu kendisini dayatan bir olgudur; bizim ilk görevimiz (...) bu kiliselerin özgür yapılarına bir müdahale olduğunda, bunu kim yaparsa yapsın, hiçbir şey yapmamaktır." Bu tutumu tek protesto edenler yalnızca Özgür Düşünenler değildir: Protestan Radikal milletvekili Eugène Réveillaud "mahkemelerin Roma hiyerarşisinin kararlarına karşı direnme gücünü kırdığını ve hertürlü kilise bağımsızlığı hareketini daha doğarken boğmakla tehdit ettiğini" söyleyerek bu 4. maddeye şiddetle karşı çıkar.

"KENDİSİNE RAĞMEN MEŞRU" KATOLİK KİLİSESİ

Briand'ı "özgürlük ve gelişme ruhu"na karşı "dogma ve disiplinleri dondurmak"la ve böylece bütün "inanan kitlelerin düşüncelerini özgürleştirmesini engellemek"le eleştiren Charles Dumont gibileri şu son cevabın yatıştırmış olması beklenir: "Katolik Kilisesi'ne doğrultulmuş tabanca gibi bir yasa mı istiyorsunuz? Ah, bunu yapsanız ne kadar büyük bir ilerleme sağlamış olursunuz! Peki ya Katolik Kilisesi sizin bu yasanızı kabul etmezse? Ya bu yasaya karşı ayaklanırsa?" Bununla birlikte, 4. maddeye rağmen, olan bu olur. Papa yeni piskoposlar atar, piskoposlar meclisi toplanır, kısacası Katolik Kilisesi bu yeni yasanın kendisine sunduğu yeni özgürlüklerden vakit geçirmeksizin yararlanır, ama yasayı uygulamayı da reddeder.

Ama muhalefet piskoposlardan gelmez. Mayıs 1906'da toplanır ve hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde ayrışmayı kınarlar (72 hayır, iki evet). Buna karşılık şu soruya olumlu cevap verirler: "Papalığın kurallarıyla da kamu hukukuyla da çelişmeyen dinî dernekler oluşturmak mümkün mü?" (48 evet, 26 hayır). Yasanın reddine ilişkin tavır papa ve başka bazı Katoliklerden gelir. Gerçekten de sadece Papa X. Pie, Concordat'nın tek taraflı olarak artık geçersiz olduğunu açıklamakla kalmaz, papalık genelgesi *Gravissimo Officii* de

(Ağustos 1906), sanki yasanın 4. maddesi yokmuş gibi tarif ettiği derneklerin, inanç derneklerinin kurulmasına karşı çıkar!

Katoliklerin meseleye bakışına gelince; Brunetière gibi entelektüeller önlerindekinin liberal bir yasa olduğunu gayet iyi anlarlarsa da, başka bazı çevreler için bu liberalizm bir aldatmacadır; yasanın uygulanması "zalimce" bir şey olur. Bu duygu kavgacı önerilerle karşılık bulur. Nitekim Edouard Herriot 1906'daki Radikal Parti kongresinde şunları söyler: "Çocuklara gerçekten akılcı, bilimsel ve normal bir pedagojik eğitim vermek için bunca çaba harcanırken, öğretmenin yanı başında tamamlanmak üzere olan bu çalışmayı yerle bir etmekle görevlendirilmiş birinin, tam bu sırada din dersi denen saçmalıklarla, çelişkililerle dolu, hoşgörüsüz ve entelektüel açıdan korkunç bir şeyi öğretmeye kalkması ne kadar dehşet verici." Ve ardından bu din dersinin ortadan kaldırılmasını ister (bkz. S. Benstein, 1980, 52). Bu bağlamda, dinî mekânlardaki malvarlıklarının tesbit edilip envanterinin çıkartılması çalışması –bu önlemin alınmasını yasanın görüşülmesi sürecinin hemen başlarında bazı Katolik milletvekilleri talep etmiştir– bazı yörelerde çatışmalara neden olur. Bir kişinin ölümünün yarattığı üzüntüyle envanter çıkarma çalışmaları askıya alınır.

Ama Mayıs 1906 seçimleri ayrışmayı gerçekleştiren cumhuriyetçi çoğunluğa büyük bir zafer getirir. Fazladan altmışın üstünde sandalye elde ederler. Ülkenin onayını alan kilise karşıtı Clemenceau'nun başında bulunduğu (Briand da inanç bakanı olarak kabinededir) hükümet, kabul edilmesinden bir yıl sonra yürürlüğe konması gereken yasanın uygulanması için harekete geçecek midir ve ne zaman? Bu, 4. maddenin hiçbir işe yaramamış ve bu nedenle de muhaliflerini haklı çıkartmış olmasından daha önemlidir.

Çünkü 2 Ocak 1907'de yeni bir yasa oylanır: 1905 Yasası uyarınca herhangi bir dernek tarafından kendi tasarruflarına bırakılması talep edilmemiş başpiskoposluk, piskoposluk binaları ve papazevleri bucak ve belde belediyelerine bırakılacaktır. Katolik din adamları "tüzel hiçbir unvanları olmadan" kiliselerde ikamet edecektir. Beş gün önce Briand yasanın amacını şöyle açıklamıştır: "Bunun için yanıp tutuşuyor olsa da, Katolik Kilisesi'nin yasal denetimden kurtulmasını imkânsızlaştırmak. Nasıl bir oyun peşinde olduğunu anladık. Onun istediği, bizim önüne geçmekte gerçekten kararlı olduğumuz tek şey: Zulüm. (...) Katolik Kilisesi ne yapmak isterse istesin, gizli tutkusu ya da kafasının arkasındaki ne olursa olsun, kendisine rağmen meşruiyet içinde varlığını sürdürecektir" (bkz. J.-M. Mayeur, 1991, 144).

Güya hiçbir ara örgütlenmeyi hesaba katmayacağını, buna göz yummayacağını söyleyen tuhaf bir egemen devlet, tuhaf bir cumhuriyet! Parlamentodaki bir sürü uzun söylevde önerilen, konuşulanlarla bu yapılan arasında herhangi bir benzerlik var mı? Birilerini kendi eliyle yasadışılığa itip sonra da onun meşruiyet dışında kalmasına izin vermeyeceğini açıkça ilan eden başka bir yasa gördünüz mü?

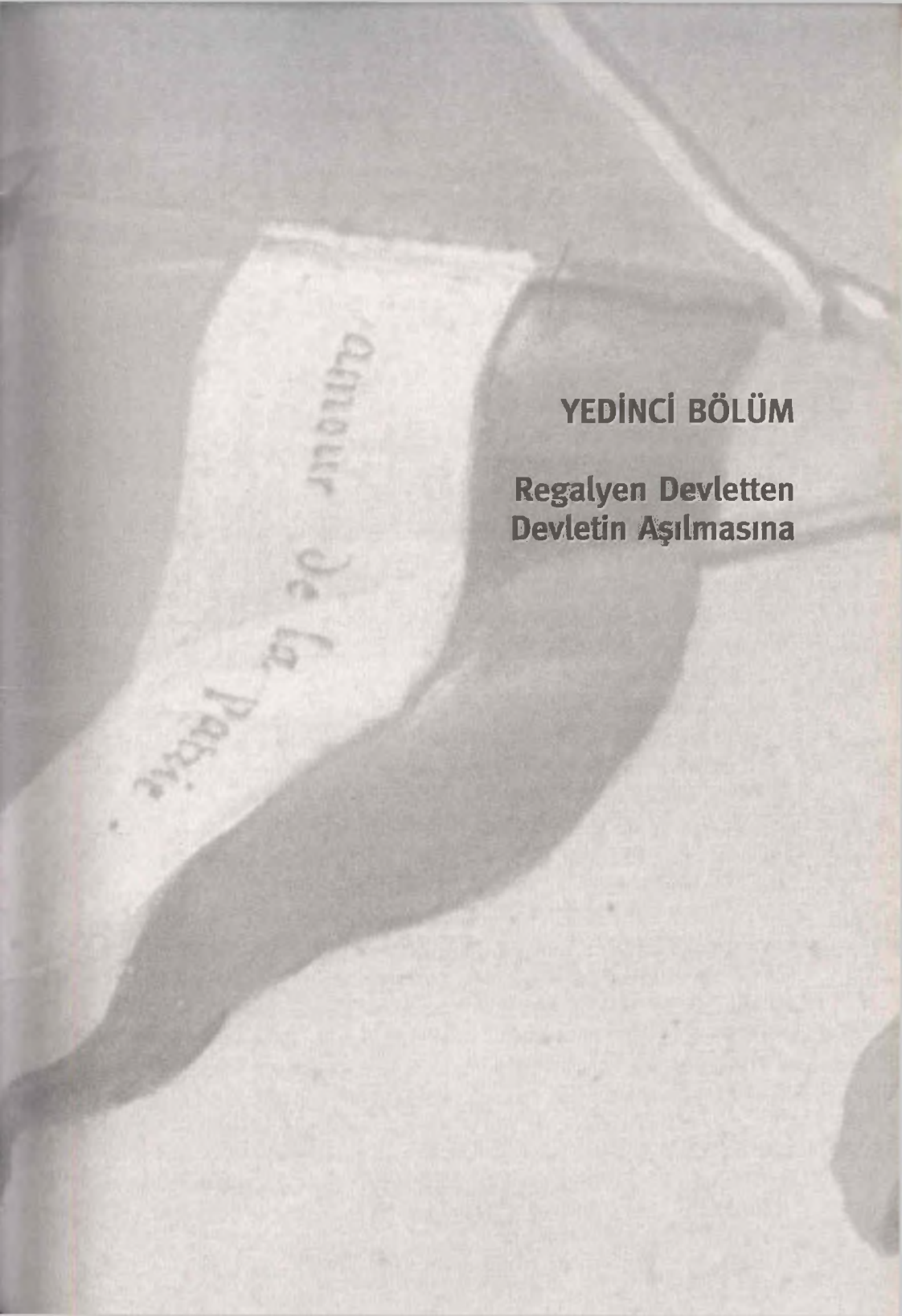
Briand pozisyonunu korur. Zaten rengini de önceden belli etmiştir: "Metinlerin cevap veremediği ya da amacı çok açık olmayan sorular sorulduğunda, yasa koyucu için en uygun düşünce liberal çözümden yana olmaktır" (bkz. M. Reville ve L. Armbruster, 1906, 33). Ama 2 Ocak 1907 Yasası'nın bütün iyi niyetli ve barışçı yaklaşımına Papa X. Pie uzlaşmayacağının altını çizerek cevap verir: "Doğaüstü olan her şeye savaş ilan ediliyor" diye yazar Fransız Katoliklere. O zamana kadar meydana gelen kimi saldırılardan "çok daha kötü şeyler"le karşılaşma "ihtimal"i olduğunu da ekler. Ve son sözü: "Düşmanlarımız halk henüz gerekli önlemleri almadan Katolik Kilisesi'ni yıkmaya ve Fransa'yı Hıristiyansızlaştırmaya çalışıyor." Piskoposlara gelince, onlar yeni bir sinod toplantısından sonra "bir halk inancının örgütlenmesine" razı olduklarını açıklarlar. Yeter ki bir tarafta vali ya da belediye başkanlarının, öteki tarafta ise piskopos ya da rahiplerin yer aldığı "idari bir sözleşme" yapılsın ve bu sözleşmeye yeni bazı "güvenceler" konması mümkün olsun.

Olumlu bir istisna yasasından zaten yararlanıyorken bir de meşruiyet sınırları içinde kalmaya razı olmak için koşullar öne sürmek... Bu, elbette çok sayıda cumhuriyetçi tarafından gerçek anlamda provokasyon olarak nitelendirilir. Ama bu öngörülmemiş "sıkıntılar"ın kaynağını Briand üstü kapalı da olsa göstermemiş midir? Jaurès onu "iyimser" olmakla eleştirir. Clemenceau ise Millet Meclisi'nde yaptığı konuşmada "Piskoposların ültimatomunun küstahça ve kabul edilemez" olduğunu söyleyerek kendisini Briand'dan ayırır. Kısacası bardak dolmuştur! Briand kendisini arkadaşları tarafından yalnız bırakılmış hisseder; oturumu terkeder ve görevden ayrılmayı göze alır. Jaurès ve Clemenceau onu geri çağırırlar. Birincisine göre "Cumhuriyetçi Parti'nin genel politikası meclis seanslarındaki olaylara ve bezginlerin tepkilerine teslim olamaz." İkincisi ise Briand'a "hayranlığını" ve saygısını dile getirip onu "yaralamış olmaktan" ötürü çok üzgün olduğunu söyler. Briand ve politikası kurtulmuştur. Ama mermi bu kez çok yakından geçmiştir!

Son bir sorun kalır: 1789'da dinî yapıların çoğu ulusun hizmetine sunulmuş ve 1802'den beri kamunun verdiği dinî hizmetler için kullanılıyor olsa da, kilise yardım derneklerinin, sığınma evlerinin, kilise mütevelli heyetlerinin

ve kardinallerin mülkü olan hâlâ birçok yapı vardır. Kamu mülkü haline gelen dinî yapıların satütüsü eskisi gibi kalacak ve dinî derneklerin (ya da dernek olmayan yerde cemaatlerin) hizmetine ücretsiz olarak sunulacaktır. Öteki yapılar dinî derneklerin mülkü olacaktır ve bu, Protestanların ve Yahudilerin çok işine yarar, çünkü onlar zaten fiilen dernekleşmiştir. Ama Katolik inancının karar verici makamları dinî dernekler kurmayı reddettiği için kilise mütevelli heyetlerinin mülkiyetinde olan yapıların oralara devri mümkün değildir. 13 Nisan 1908 tarihli yasa bu sorunu, hakkında başvuru olmayan yapıların kararname çıkartılarak cemaatlere tahsis edilmesi yoluyla çözer. Yasanın 5. maddesi kesindir: "Devlet, ilçe ve bucak belediyeleri bu yasayla mülkiyetinin kendilerine ait olduğu belirtilen dinî yapıların faaliyetlerini sürdürmesi ve korunması amacıyla gerekli harcamaları yapmakla yükümlüdür... Ve bu yapılar ayinler ve öteki dinî vecibelerin yerine getirilmesi amacıyla kullanılacaktır."

Hiçbir onarım harcaması yapmadan bu yapıların kullanım hakkını elde tutmanın birçok avantajı vardır. Çünkü "1905 yasası uyarınca derneklerin mülkü haline gelmiş dinî yapılar için (doğal olarak) böyle bir imkân yoktu" diye yazar Alain Boyer (1993, 128) ve ekler: 1905 yasasından yararlanan dinler, bu yasaya uymayacağını açıklayan Katoliklere göre çok daha dezavantajlı duruma düşmüştü. 1905 Yasası'ndan sonra Fransa'ya girmiş dinlerin ise daha da dezavantajlı hale geldiğini söylemeliyiz!



YEDİNCİ BÖLÜM

Regalyen Devletten Devletin Aşılmasına

"Devlet krizi," "ulus-devletin sonu:" Bugün gazete makalelerinde, hatta kimi kitaplarda bu ve benzer tepkiler taşıyan başlıklar hızla artıyor. Bizim gözlemlerimize göre, aslında durum nedir? Dördüncü Bölüm'de açıkladığımız üç eşikli laikleşme sürecini yeniden kesen üç aşamalı bir plan önerelim. Birinci eşik özgürleştirici liberal cumhuriyet devletine tekabûl eder. İkinci aşama 1905 ile 1908 arasında çıkan yasalarla başlar ve bir tür koruyucu demokratik devlet niteliği taşır. Üçüncü eşik dönemi, ki bugün bunun içinde yaşıyoruz, daha çok çekip çeviren, düzenleyici, temel hakların geliştirilmesi ve güvenlik talepleri arasında şöyle ya da böyle gidip gelen bir devlete daha yakındır.

Devletin 1905'ten önceki tutumundan daha önce söz ettik. Buisson'un sözünü ettiği "bocalamalar"a rağmen, Fransız devleti 1815'ten bu yana liberaldir. 1870'li yıllarda cumhuriyetçi olmuştur. 1830'dan itibaren, üç renkli bayrağın nihaî olarak kabul edilmesinden sonra referansı 1789 idealleri, liberalleşmiş Fransız Devrimi'dir. Yöneticilerimizden hiçbirinin aklına Terör Dönemi'ne dönmek gelmez. Her şeye rağmen üç renkli bayrağın laik bir bayrak olduğu tesbitini yapmış olmak önemlidir; bunu söyleyen bir iktidarın dinî bir kökeni olamaz. III. Cumhuriyet'in başlarında kimi siyasi güçler monarşiyi geri getirmeye kalkıştığında, bu girişim Chambord Kontu'nun beyaz bayrağa bağlılığı nedeniyle akim kalır. Bu saçma bir dikkafalılık değil, dinî-siyasî bir tür meşruiyetin savunulmasıdır.

Birinci İngiliz Devrimi "ilerleme" fikri temeline oturmuştur (bkz. J. Baubérot - S. Mathieu, 2002, 41 ve devamı). Ama bu ilerleme dinî bir ideal içe-

rir. Buna karşılık, Fransız Devrimi'nde "dönemin Hıristiyan öteki dünya anlayışı, geçmişin yok edilmesi inancı ve yeni bir erdem çağının kurulması fikri, ilk kez, tümüyle sekülerleşmiştir." Hepsi "insanın kendi güçleri ve bizzat kendi eliyle bir üstün dünya kurması inancına dönüşmüştür" (J. Goldstone, 1989, 405 ve devamı). Üç renkli bayrağı benimseyen devletin tümü kendisini az çok bu inançla meşrulaştırır. Ve Fransa'da olduğu gibi, devlet ulusun önüne geçer (L. Greenfeld, 1992, 86 ve devamı), onun ilerlemenin aracı olarak, "vatanı özgürleştirici" bir çabası olmalıdır. Devletin insan haklarını budayarak da olsa kilise karşıtlığı yapmasının, mezhep ve tarikatlarla savaşmasının nedeni, bu sıfatı taşıyor olmasıdır. İkinci İmparatorluk'tan başlayarak ülkeyi modernleştirmeye girişmesinin nedeni de yine bu kimliktir. Ve doğal olarak, temel öğretimin zorunlu kılınması ve devlet okullarının laikleştirilmesi gibi girişimleri kapsayan temel reformlar da bu "vatanı özgürleştirme" faaliyetinin ayrılmaz bir parçasını oluşturur.

Hiç unutmamak gerekir ki, vatanı özgürleştiren devlet, daha çok özgürlük bahşeden de bir devlettir. III. Cumhuriyet bu anlama gelecek birçok farklı yasayı benimser. 1881'den başlayarak iki temel yasa kabul edilir: Süreli yayınları hükümetin etkisinden kurtaran (dolayısıyla fikir suçunu ortadan kaldıran) basın yasası ve önceden izin alınması zorunluluğu yerine basit bir ön bildirimle yetinilmesi kuralını (bu da örneğin güvenliğin sağlanması içindir) getiren kamuya açık toplantı yasası. Okullarla ilgili yasanın parlamentodaki tartışmaları sırasında Jules Ferry, kimsenin itiraz edeceği kaygısı taşımadan, Fransız Katolikliğinin "hiçbir zaman vaaz ve propaganda konusunda yeterince özgür olmadığını" söyler (bkz. J. Baubérot, 1997, 69). Bu yüzden, toplumun öteki kesimleri gibi, Fransız Katolikliği de bu iki yasadan yararlanır.

Katolikliğin kendisine karşı düzenlenmiş olmasından yakındığı (ve bazı tarihçiler bu değerlendirmeye çok fazla karşı çıkmamıştır) başka bazı yasalar da esasta liberal yasalardır; dinî azınlıklara ve dine "ilgisiz kalanlar"a tanınan özgürlükleri genişletmektedirler.1880'deki mezarlıklar yasası ve 1884'teki boşanma yasası gibi. Derneklerle ilgili 1901 yasasının bile, ilk bakışta öyle görünmese de, dinî özgürlükler açısından iki farklı yüzü vardı. Kuşkusuz, öncelikle mezhep ve tarikatlar konusunda bir istisna yasasıdır. Ama 1880'li yıllardaki yasalar furyasında (özellikle 1884'teki dernek kurmayı suç saymaktan çıkartan yasa) Katolik derneklerinin kurulması konusunda bir ilerleme sağlar. Ayrışma öncesi ve ertesinde Katolik örgütlenmelerin sayısı pıtrak gibi çoğalır: 20. yüzyılda Fransız Katolikliğinin canlılık kazanmasında-

ki en önemli etkenlerden biri olur. Dinle ilgili olarak getirdiği çeşitli kısıtlamalara rağmen, Cumhuriyet Fransa'da demokrasinin gelişmesinin tarihsel vektörü olarak var olur.

REGALİZME ASLA ENTEGRE OLMAMIŞ LAİK BİR KIRILMA

Böyle bakıldığında devlet ve kilise ayrışması bir değerler sınavıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, otoriter girişimlerin (örneğin Combes'un tasarısı; ama daha önce gündeme gelen başka bazı tasarılar da vardır) hiçbirinin beceremediğini demokratik ve liberal açıdan yapmayı başarır. Şunu da eklemeliyiz ki, Briand'ın da etkisiyle, mezhep ve tarikatlara karşı mücadele yatışır. 1901 yasasıyla ilgili uygulama kısa zamanda, Combes'un elinin altındakinden çok daha katı olur, 1904 yasasının etkisi ise paradoksal bir biçimde daha azdır, çünkü Briand onun çerçevesini daha hoşgörülü hale getirmiştir (J.-D. Durand, 2004). Ve Radikal Parti'nin talebine rağmen, öğretim özgürlüğü tasfiye edilmez.

1905-1908 dönemecine ilişkin iki çıkarsama yapabiliriz. Kilise devlet ayrışması sadece basit bir kırılma değil, dahası "çifte kırılma"dır: "Kilisenin siyasal toplumdaki yeri"ne ilişkin gelenekten kopuş ve "devletin dinî olana istediği gibi biçim verdiği kralcı gelenek"ten kopuş (XIV. Louis'nin çok eski tarihlere dayanan Gallikan maddelerinden esinlenen I. Napoléon'un Concordat'sıyla eklerinden ve "kiliseye ilişkin sivil anayasa"dan, 1790) (J. Boussinesq, 1994, 50). Ama Briand'ın söke söke sağladığı bu kopuşu laik kampın bütününden temelde ayrılan ideolojik bir değişim izlemez. Maryline Guitton 1998'de, Diyanet Bakanlığı'nın bürosunda 1917 ve 1921 yılına ait notlar bulur. Notlarda "1905'te kabul edilen yasanın anti-laik bir yasa" olarak algılanmasından duyulan kaygılar dile getirilmektedir (aynen aktarılmıştır). Laikliğin burada devletin din üstündeki denetimi gibi algılandığından söz etmeye herhalde gerek yoktur.

Mezheplerle ilgili dosya konusunda Combes'u izleyen Jaurès (ki Péguy ile de bu nedenle yolları ayrılmıştır) ayrışma sırasında Briand'ın peşinden gidecek siyasi akla sahiptir. Bu yeni tutumuyla ilgili olarak çifte açıklama yapar: İktidara sorun çıkarmayacak bir ayrışmayı gerçekleştirmek ve sonuç olarak toplumsal soruna öncelik vermek; Katolikliğin kendi iç değişimini gerçekleştireceği bir geleceğin peşinde olmak. Ama laik hasımları bu açıklamaya kulak asmaz. Özellikle Clemencau çok ateşlidir: Dördüncü madde ile ilgili tartışma sırasında "Cumhuriyetçileri bir ucu Jaurès'in sultasına, öteki ucu ise M. de Mun'un (Devrim karşıtı bir Katolik'tir) kutsal su serpmecine uzanan bir

yay gibi eğip büken korkunç bir koalisyon oluştu" diye haykırır. Ona göre Jaurès artık "ermişler arasına katılabilir" (G. Baal, 1999, 25). Ve katıksız laikler, hayalini kurdukları ayrışma hatasının bedelini okullara, eğitim kalesine çekilerek ödeyecektir.

Dolayısıyla okul, liberalizm karşıtı bir cumhuriyetçiliğin çelik çekirdeğini oluşturur. Eğitim tekelini talep etmeyi sürdürürler. Ve Jaurès bu konuda eskisi gibi muhalif değildir; sadece uygulamanın bir yıl "sonra" yapılmasını ister. Ne zaman ki sınıflardaki öğrenci kalabalığı makûl bir düzeye iner, ücretler öğretmen istihdamının kalitesini düşürmeyecek bir düzeye çıkar, o zaman eğitimde tekel kurmaktan söz edilebilir, iddiasındadır. Bu zamanın asla gelmeyeceğini söylemeye herhalde gerek yok.

Demokratik cumhuriyet siyasi olarak kazanmıştır. Ama Lintilhac'a kadar uzanan bir "otoriter" laikliği altedecek ideolojik zafer de kazanılmış mıdır, orası kesin değildir. Siyasi olanla ideolojik olan arasındaki bu mesafe daha çok uzun süre varlığını koruyacak gibi görünmektedir; İçişleri Bakanı kilise mallarının envanterini çıkarmayı durdurduğunda ya da konsey başkanı istemeye istemeye Briand'ın laiklik politikasının yanında yer aldığında, laik uzlaşmanın siyasal pragmatizme indirgendiğini söyleyerek katı laiklerin yanında duran Clemenceau örneğinde olduğu gibi. Tarihçiler bugün bile kilise ve devlet ayrışması için özelliksiz, sıradan bir tanım kullanır: "Orta yolcu uzlaşma." Briand ve Jaurès'in önerileri daha çok bir gelecek vizyonu içermektedir. Cumhuriyetçi uzlaşmanın kalbinde laik bir bir uzlaşma inşa edeceklerdi (J. Baubérot, 1990, 2003, 90 ve devamı). Ama bu tutum, bunun dile getirildiği döneme göre bugün daha iyi anlaşılıp kulaklara ulaşabiliyor. Uzlaşmaya geri çekilip daralarak varıldığı açıklamasının değeri bugün ortaya çıkıyor. Ama kimi militanlar için o uzlaşma hâlâ "gizli bir anlaşma!"

Hâkim laik hafıza meselelerin yeniden ortaya konup tartışılmasından kaçınmak için hileye başvurur. Ayrılma bizatihi onun en değerli taleplerinin sonucu olduğu halde, onu kötüleyip bunu itiraf etmekten kaçınmaya, isteklerine tam tekabül etmediğini söyleyip onu reddetmeye çalışır. Oysa gizli anlaşma ortamı bundan sonra gelişir; ayrışma tamamlanır tamamlanmaz "kilisenin yeniden fethi" hareketi başlar (J. Cornec, 1965, 127). Hâkim laik anlayışın 1905 yasasının felsefesini anlayıp anlamadığını, içselleştirip içselleştiremediğini pekâlâ sorgulayabiliriz. Eğer hipotez doğruysa, bu, laik düşüncenin neden krizde olduğunu kısmen açıklar. Kısmen, çünkü "kilisenin yeniden fethi" fikri öteki bütün genel açıklamalar gibi yanlışsa, onun hiçbir kıymeti harbiyesi olmadığını ileri sürmek istismarcı bir tutum olur. Nitekim "zalimce" bir

ayrışmadan rahatsız olan uzlaşmaz Katolikler 1907'den sonra öfkelerini yeniden laik okula yöneltir (Ch. Amalvi, 1979). İki Fransa'nın "sert"leri barış olsun istememektedir.

BİRİNCİ KÜRESELLEŞME VE SÖMÜRGE İMPARATORLUĞU

Cumhuriyetçi devletin, laik ahlâkın taşıyıcı ideolojisi "gelişen uygarlık" ve "ilerleme"dir. 20. yüzyılın başında bir önceki yüzyılın, 19. yüzyılın "ilerlemenin büyük yüzyılı" olduğu inancı vardır ve artık bu ilerlemenin yerleşmesine, kökleşmesine sıra gelmiştir. Kuşkusuz 20. yüzyıl durumu daha da iyileştirecektir –hiç kimse iki büyük dünya savaşının ve sömürgeleştirilmiş topraklara karşı sürdürülen savaşların vahşetini öngörmemiştir– ama bu yeni yüzyılın misyonu farklıdır, çünkü artık 19. yüzyılda olduğu gibi ileri doğru atılacak büyük bir adım kalmamıştır. Bir ekonomist "Fransa bütün doğal kaynaklarını çoktan gün yüzüne çıkarmıştı; kendi topraklarında yaratılacak, keşfedilecek önemli bir şey kalmamıştı. Ne inşa edilmesi gereken demiryolları vardı, ne aydınlatılacak şehirler ya da çalıştırılacak tramvaylar. Toprak altında keşfedilmeyi ve çıkartılmayı bekleyen yeni zenginlikler de yoktu" diye yazar (M. Brion, 1912, 82). Hızlı tren, hava taşımacılığı, nükleer enerji, biyoteknoloji: Bunların hiçbiri o zaman düşünülemezdi bile...

Fransa ilerlemenin tepelerine yaklaştığına göre, dışarıda yapılacak birçok şey vardır. 1870 ile 1914 arasındaki dönem işte bu "birinci küreselleşme" dönemi olacaktır (S. Berger, 2003). Fransızlar devasa Rus İmparatorluğu'na büyük sermaye yatırımları yapar. Aynı şeyi Latin Amerika'da da gerçekleştirirler. Sömürgelerle gerçek anlamda ilgilenmeleri 1930'lardan sonra olur. O zamana kadar öncelikli olan ideolojik-siyasi vechedir. Esasen İmparatorluk'la Cumhuriyet arasında o zamanki anlaşılması zor ama sıkı ilişkiyi incelemek de bayağı ilginçtir. İlk iki Cumhuriyet Birinci ve İkinci İmparatorlukları doğurur. Hiç kuşkusuz bunlar hükümet darbeleriyle gerçekleşir ama mimarları o sırada zaten meşru olarak iktidarı ellerinde tutmaktadır. III. Cumhuriyet ise dışarıda bir imparatorluk yaratır. IV. Cumhuriyet Üçüncü İmparatorluğu yıkmayı başaramadığı için ölür. Cumhuriyetçi kimliğin zaman zaman Amerikan İmparatorluğu'na yöneltilen muhalefetle pekiştiğini bir yana koyacak olursak, V. Cumhuriyet'in imparatorlukla pek bir bağı görünmüyor. Günün birinde "imparatorluk ve laiklik" konusu üzerinde durmak iyi olacak!

Bunu burada yapamadığımız için, yalnızca bazı iz ve işaretlere değinmekle yetinelim. Bugünlerde Cezayir ve kilise-devlet ayrışması konusu bayağı

sık ve geniş inceleniyor. Anna Bozzo'nun çalışmaları şunu ortaya koyar (1996): İslâm ve devlet birbirlerinden ayrılmadı, çünkü böylece hem farklı seçkinlerin denetimi sağlanmış, hem de *habous** varlıklarının gelirleriyle Müslüman inancının vecibelerinin yerine getirilip bu inancın korunması güvence altına alınmış oldu. Bu varlıklar zaman içinde müsadere edildi ve geri de verilmedi. Bununla ilgili kimi tazminatlar kısmen Katolik papazların maaşlarından ödendi, çünkü Cezayir'de "Marianne ve Meryem Fransa'nın şanı için birleşmişlerdi" (O. Saaida, 2004). Kara Afrika'da ve Madagaskar'da başka birçok çözüm yolu denenir ama Fransa hemen her yerde Katolik misyonlarla birlikte hareket eder. Kimi masonların eleştirilerine rağmen, Afrikalılar açısından bu misyonlar "uygarlığın iyi yanlarını" kendilerine ulaştıran kurumlardır. Esasen bu kurumlar devletin zaaflarını gidermeye yönelik bir yedek güç rolü üstlenmiştir. 1905'te Fransız Afrika Ekvator bölgesinde otuz üç misyoner okulu, buna karşılık iki devlet okulu vardır. "Kalleş Albion"a (İngiltere) göre, Fransız Katolik misyonları İngiliz Protestan misyonlarına karşı desteklenmektedir.

LAİK DAYANIŞMA VE SOSYAL CUMHURİYET

Bozgun ve işgalle gelen dramatik Vichy hükümeti hikâyesini bir kenara koyacak olursak, cumhuriyet bütün bir 20. yüzyıl boyunca artık bir rejim sorununun parçası değildir. Buna karşılık, cumhuriyetçi laiklikle toplumsal korumacılık arasında epeyce güçlü ve çok bilinmeyen bir ilişki olur.

1789'da hileli iflas tehditlerine karşı milletvekillerinin "kilisenin bütün malvarlıklarının ulusun hizmetine verilmesi" yönünde bir kararname çıkardığını sık sık unuturuz. Özel mülkiyetin yaygınlaşması (İnsan Hakları Beyannamesi'nin son maddesine göre "kutsal" sayılmıştır) Katolik Kilisesi'nin aleyhine bir seyir izler. Papa, Concordat sırasında bu gaspa razı olur ve bunun geri dönülmez bir süreç olduğunu kabul eder. Dolayısıyla Fransız laikliğinin böyle temel ve genellikle unutmayı seçtiğimiz bir vechesi var: Fransız modernitesinin kurucu çatışması olan Katolik Kilisesi ile ulus-devlet arasındaki husumet, kent burjuvazisinin ve köylülüğün bir bölümü arasında (görece ve tarihsel gelgitler içeren) bir ittifak yaratır. Hatırı sayılır sayıda tarım köylüsü küçük ve orta ölçekte mülk sahibi olur. Bonaparte toplumsal istikrarı sağlamak için iki büyük önlem alır. Birincisi "Concordat - meşru inançlar" sisteminin benimsenmesi, öteki ise kadastro sistemiyle birlikte toprak mülkiyetinin korunmasının medeni kanunla güvence altına alınmasıdır.

(*) Kuzey Afrika'da vakıf anlamında kullanılan hubus/habs kelimesi, Fransızcaya habous olarak geçmiştir – ed.

O sırada tüm Avrupa'da "sınırlı bir liberal modernite" hüküm sürmektedir (P. Wagner, 1996). Hem de temellerini üç unsurun yok sayılması üstüne kuracak kadar sınırlı: Batı'da kadınlar ve halk sınıfları "tehlikeli" ilan edilmiştir; Batı'nın dışında ise bütün öteki toplumlar tehlikeli sayılmaktadır. Tipik özgür birey tipi, "aile babası" mülk sahibidir. Özel mülkiyet, güvenlik ihtiyacını sadece özgür girişimin güvence altına alınmasına indirgemiştir. Ancak vergi verenin oy hakkı vardır ve bu anlayış kaynağını Aydınlanma'dan alır. Ama Fransa, 1848'de (genel oy adı altında) erkeklere oy hakkını kabul ederek bu anlayıştan uzaklaşır.

Cumhuriyetçi laiklik bu kültürel ve siyasal farklılaşma nedeniyle eğitimin önemi üzerinde ısrarla durur. Öğretmenler Birliği'nin kurucusu olan Jean Macé şunları söylemek için, laikleşme yanlısı cumhuriyetçi çevrelerde sık sık boy gösterir: Erkeklere oy hakkının bir felakete dönüşmemesi için halkı eğitmeli, uygarlaştırmalıyız. Fransa'nın Prens-Başkan Louis Napoléon Bonaparte'ın yörüngesine girmesinden sonra asıl meselenin bu olduğuna inanır çünkü. Milner (1984) Fransa'da özgürlüğün bir ölçüde bilgiyle bağlantılı olduğunu düşünmekte haklıdır. Ama onun düşündüğünün tam tersine, "saf bilgi" değil, cumhuriyetçi ideolojik fikirlerle kültürel özünsenme içindeki bir bilgidir bu ve ötekinden epeyce farklıdır. Ve zaten yaratıcılığı, buluşçuluğu da geliştiren budur...

Geriye, hayatın insanın karşısına çıkartacaklarına karşı bir sosyal güvenlik rolü üstlenmek üzere, mülkiyetin bahşettiği özgürlük olgusu kalır. Bu durumda mülksüzlerin özgür kılınması nasıl mümkün olacaktır? Laik dayanışma doktrininin mimarlarından olan Alfred Fouillée (1884), karısından aldığı ilhamla "toplumsal mülkiyet;" özel mülkiyetinkine denk rol üstlenebilecek "kollektif bir gelir" aracı oluşturulması fikrini ortaya atar. Ücretin eksik, yetersiz kalan bölümü bir tür sigortayla, ihtiyaç halinde her özgür yurttaşın kullanımına verilecek "asgari bir mülkiyet"le güvence altına alınacaktır.

20. yüzyılın başında, "tarikatların milyarı"na elkonması halinde işçi emeklilerinin maaşlarının finanse edilebileceğine dair bir yanılsama olduğundan söz etmiştik. Bu umut suya düşer! Ama Jaurès liberal bir ayrışmayı tam da bunun için istediğini açıklar: "Demokrasi bu yolla, proletaryanın da talebi olduğu üzere, her şeyi devasa ve gerçekleşmesi zor bir toplumsal reformun, insanlık dayanışmasının hizmetine sunabilmelidir" (*La Depeche du Midi*, 15.08.1904). Ve işçi ve köylü emeklileriyle ilgili 1910 Yasası, kuşkusuz işçi ve köylü emeklilerinin tümünü kapsamasa da, yurttaş özgürlüğünü güvence altına almak için dayanışmanın gereklil olduğu fikrinin somutlaşmasını sağlar.

Robert Castel "Bu düzenlemelerin (emeklilik ve sosyal güvenlikle ilgili olanlar) yapılması sürecinde devletin merkezî bir işlevi vardı" der (2003, 32). Sosyal devletin gelişmesi bu tür bir koruma sisteminin yaygınlaşmasına sıkı sıkıya bağlıdır. Toplumsal rolü itibariyle devlet, esas olarak bir risk azaltıcı gibi davranacaktır. Getirdiği ve yasayla da güvence altına alınan birtakım mecburiyetler yoluyla, sonunda "devletin kendisinin bir tür sigorta olması" noktasına gelinir. Devlet bizzat, kapitalizm ve sosyalizm arasında bir üçüncü yol gibi kurgulanır (L. Loeffel, 2000, 130 ve devamı). Bu tutumu, 1945'ten sonra ve Muhteşem Otuzlar boyunca daha da hızlanarak, 20. yüzyılın sonraki üç çeyreği boyunca da sürdürür. Bu "üçüncü yol" Muhteşem Otuzlar'ın sonundan ve yeni liberal küreselleşmeden bu yana krizde.

Bu yapı laik ahlâkı kırılgan hale getiren kimi sosyalist taleplere de cevap vermektedir (M. Agulhon, 1996, 265). Unutmayalım ki Halk Cephesi, demokratik kalmayı başarabilmiş bir ülkede komünistlerin desteğini kazanan bir sosyalist hükümetin mümkün olduğunun simgesidir. Sürecin yenilgiye uğrayıncaya kadar ayakta tutulmasında, belki de Cumhuriyet'in kısmen hâlâ varlığını sürdüren laik dayanışma doktrinini hayata geçirmesi rol oynamıştır. Oysa Almanya ve İtalya'da toplumsal taleplerin taşıyıcısı nasyonal sosyalizm ve faşizmdir. Ve bu üçüncü yol "iki Fransa"yı birbirlerine görece yakınlaştırır. Laik dayanışma ahlâkı ve sosyal katoliklik geleneği sonunda buluşmasalar da, birbirlerine epeyce yaklaşırlar.

LAİKLİKLE OKUL VE TIP ARASINDAKİ BAĞIN KORUNMASI

Cumhuriyet 1946'da kendisini çok ortaya koymayan bir biçimde demokratik ve sosyal bir devlet haline gelirken, anayasal olarak da laikleşir. Anayasa artık –nihayet!– 1789 İnsan Hakları Beyannamesi'ni de kapsamaktadır; programatik bazı yasalarla da güncelleştirilmiş olarak (çoğu 1848'de vaat edilen yasalardır, nitekim ütopik sosyalizmin dayanışma fikrinin gelişmesindeki önemini böylece görmüş oluruz). "Sağlığın korunması, yaşam güvencesi, dinlenme, eğlenme" gibi haklar herkes için, özellikle de "çocuk, anne ve çalışan yaşlılar" için güvence altına alınır. Durumdaki iki yüzlülüğe dikkat: Kadın "anne"dir, "erkek" ise çalışan (ve bunlar yine de epeyce bireyselleştirilmiş kavramlar, çünkü çalışan yaşlı çoğul olarak tanımlanmıştır). Yine de bir yenilik olarak, "yasa kadına, hayatın bütün alanlarında erkekle aynı hakları tanımayı garanti eder." Herkes bilir ki söylenenle yapılan arasında dağlar kadar mesafe vardır, ama yine de iki cinsin haklarının eşitliği ilkesi orada artık açıkça ortaya konmuştur. Ve nihayet, bu ye-

ni Fransz Haklar Beyannamesi yurttaşlar için de bir görev içerir: "Çalışmak herkesin görevidir."

Bu yeni hakların hayata geçirilmesi girişimleri iki gücün sahnede olduğunu manidâr bir biçimde ortaya koyar (laik dayanışma ve sosyal Katoliklik). Fransız Hıristiyan İşçiler Konfederasyonu (Confédération française des travailleurs chrétiens / CFTC) çalışmalarını özel olarak aile yardımları konusunda yoğunlaştırır. Genel İşçi Konfederasyonu (Confédération générale du travail / CGT) ve ondan kopanların oluşturduğu İşçi Gücü (Force ouvrière / FO), laik gelenekten bu iki sendika daha çok, o dönemde gündeme gelen sosyal güvenliğin geliştirilmesi konusunda çalışır (ve bu bir rastlantı değildir!).

Ama o zamandan beri bir şey Fransız toplumunun içini kemirir durur: Dayanışmanın hayata geçirilmesinin amacı nedir? (Farkların, hiyerarşilerin meşru biçimde yan yana olabildiği) bir eşitler toplumu değil, ama bir "birbirine benzeyenler toplumu" yaratmak (L. Bourgeois, 1896). "Temel olarak emekliyi korumak (...) çünkü emekli maaşları genel ücret hiyerarşisinin epey altlarında bir yerde" (R. Castel, 2003, 34). Aynı şey işsizlik için de geçerlidir. Buna karşılık, (laikliğin temel direklerini simgeleyen) okul ve tıpta eşitler toplumu ütopyası daha bir yeşermiştir. Sosyal güvenliğin hastalık sigortası ayağında, hastanın ödemesi gereken pay konusunda, savaş sonrasının ekonomik zorlukları nedeniyle geçici bir başarısızlık olduğu görülür. Parasız tıp hizmeti varılmak istenen ideal noktadır. Eğitim konusunda anayasanın dibacesi doğrulanmıştır: "Her düzeyde parasız ve laik kamusal eğitim devletin görevlerinden biridir." Fırsat eşitliği parolasının gerçeğe dönüşmesi an meselesidir. Ama ütopyalara rağmen, tıp ve eczacılık alanında esas olan her zaman, piyasa mantığıdır. Bu mantık okul alanında da eksikliğini hissettirmez: Yayınevlerinin başlıca hedefi okul kitapları piyasasıdır. Ve bugün, piyasa bütün okulları ele geçirmiş durumda.

"Sosyal koruma sistemlerinin finansmanını zaafa uğratan ve birinci petrol şokuyla birlikte içine düşülen ekonomik kriz" 1970'lerde okul alanında da bir süreç kopukluğu yaratır. "Koruyucu hekimliğin yaygınlaştırılmasına yöneltilmiş olan hastalık sigortası alanındaki kamusal faaliyet mantığı" Avrupa'nın birçok ülkesinde yerini giderek "tasarrufun egemen olduğu, sağlık harcamalarının sınırlanmasını ve denetimini amaçlayan" bir mantığa bırakır... Ve buradan geri dönüş bir daha da mümkün olmayacaktır. OECD'ye göre 1970'te GSYİH'nin yüzde 5'ini oluşturan sağlık harcamaları 1995'te yüzde 9,9'a yükselir. 1985-1994 arasındaki on yılda sağlık harcamalarındaki artışın GSYİH'deki artışa oranı 1.90'dır (bu oran Almanya'da 1.25'tir) (P.

Hassenteufel, 1997, 204, 349 ve devamı). Ulus-devletin meşrulaştırılması amacıyla tıbba büyük önem vermiş, 19. yüzyılda özgürleştirici, 20. yüzyılda ise koruyucu bir devlet olmuş olan Fransa'da tıp alanında girilen krizin etkisi, Avrupa'nın öteki ülkelerine göre çok daha yüksek olur.

LAİKLEŞTİRİCİ BİR ÖNLEM: KÜRTAJIN SERBEST BIRAKILMASI

GSYİH'nin tıbbi harcamalara giden bölümündeki bu artışın nedeni büyük ölçüde ileri tıp alanındaki gelişmeye bağlıymış gibi görünüyor (Almanya'daki tıbbi performans Fransa'ya göre daha mı düşüktür?). Ve medyanın da geniş ölçüde destekleyip teşvik ettiği bu büyüleyici hekimlik alanı her alandaki güvenlik talebi artışının gerekçesi olur. Bununla birlikte, 1970'lerden başlayarak, temel hak talepleri tıp alanına da ulaşır ve bu alanın üzerinden artık hiç de özgürleştirici görünmeyen, daha az korumacı ve işletmeci, düzenleyici yanı daha çok öne çıkan devletle bir hesaplaşma başlatır.

Aralık 1967'deki doğum kontrolü yasasının ardından gelen Ocak 1975'teki kürtaj yasası *a priori* laikleştirici bir yasa olarak mütalaa edilmiş olmalı: Çünkü sivil meşruiyetle dinî normlar arasında bir ayrışmaya neden olur. Ama bu laikleştirici yan çok fazla öne çıkmaz ve çok da hissedilmez.

19. yüzyılın başından beri gebeliği önleyici pratik yöntemlerin ciddi demografik sonuçlarıyla karşılaşmış bir üke olan Fransa'da doğum kontrolünü modern yöntemlerle özgürce düzenleme mücadelesi 1960'larda iyiden iyiye büyür. Doğum kontrolüne karşı olan çevreler doğal olarak buna direnir. Bu direnişin inançlara dayalı nedenleri de vardır. Katolik Kilisesi'nin (1961'de yeniden eski haklarını kazanmıştır) ve Komünist Parti'nin muhalefeti kartları iyice karıştırır. Ama bu belki de basit bir nedene, her iki yapının da dinî özellikli örgütlenmeler olmasına bağlıdır! Her halükârda, önce mutlu annelik hareketi olan, ardından aile planlaması adını alan hareket, kilise karşıtı gibi görünmemeye büyük özen gösterir. Çünkü konsil ve *aggiornamento* yıllarına kolayca dönülüverecek olmasından korkulur. Ama 1880'lerdeki laikleştirme hareketi sırasında olduğu gibi, laikleştirici planlamacıların safında hatırı sayılır sayıda Protestan ve Yahudi vardır.

Doğum kontrol yasası 28 Aralık 1967'de, doğum kontrol teknik ve yöntemlerine herkesi şaşırtacak biçimde topyekûn karşı çıkan papalık genelgesi *Humana Vitae*'den (Temmuz 1968) birkaç ay önce kabul edilir. Görünen o ki, Papa VI. Paul, seleflerinden farklı olarak Anglikan piskoposlarına (1930'dan beri bu yöntemlere destek vermektedirler) bu konuda hak vermemektedir. *Humanae Vitae*'den bir hafta sonra bu adı taşıyan bir merkez ku-

rulur. Bununla birlikte, gebeliğin sona erdirilmesi hakkına karşı yürütülecek kavgada ön sırada yer alacak olan bu kuruluş değildir. Bu kavga 1970'in sonunda kurulan ve üyeleri arasında çok sayıda Katolik yer alsa da (bunlar arasında Temel Genetik Profesörü Jérôme Lejeune ve Yargıç Jean-Bernard Grenouilleau'nun adı özellikle sayılmalıdır) dinî motiflerle davranmıyormuş izlenimi vermeye özen gösteren "Bırakın Yaşasınlar" (Laissez-les vivre) derneğince yürütülür.

Bırakın Yaşasınlar derneği çok sert bir polemik başlatır: "Gebeliği sona erdirme" özgürlüğünün temelini oluşturan "çocuk düşürme özgürlüğü" insanı "öldürme özgürlüğü"ne götürür: "İsteyen herkes böylece, erotik zevklerinin ürünlerini tutuklanmadan, herhangi bir pişmanlık duymadan krematoryum fırınlarına sunma umuduyla zina yapmakta özgür olacak"tır (bkz. J.-Y. Le Naour-C. Valenti, 2003, 227). Ama öteki taraf da bundan aşağı kalmaz ve Kadınların Özgürlüğü Hareketi (Mouvement de libération des femmes / MLF) 1971'in başında Bırakın Yaşasınlar derneğinin lokallerini talan eder.

Katolikler her ne kadar gebeliği sona erdirme hakkına karşı daha iyi bir mücadele yürütmek için tıp ve hukuk alanındaki yetkinliklerini öne çıkarsa da, ötekiler kendilerini daha iyi savunmak için onların Hıristiyan aidiyetini açıkça dillendirir. Ocak 1972'de Fransız Doktorları Katolik Merkezi'nde "gebeliği sona erdirme hakkı ve insan yaşamına saygı konulu" bir tartışma toplantısı düzenlenir. Bazıları "bugünkü hükümetin konuyla ilgili tereddütlerinde Katolik yasakların gücünün önemli bir rol oynadığı" saptaması yaptıktan sonra kilisenin resmi pozisyonunu da eleştirir. Dominiken Papaz Philippe Roqueplo "embriyonun yaşamının insan yaşamı olduğu tezinin kuşkulu olduğunu" söyler (*a.g.e.*, 233). Profesör Paul Milliez Katolik ve kişisel olarak da gebeliği sona erdirme hakkına karşı olduğunu açıkça söyledikten sonra, uygulamanın hukuksal açıdan mümkün olduğunu kitle önünde savunur. Hekimler Odası Konseyi'nin kendisini kınamasına rağmen şunu açıkça itiraf etmeye de çekinmez: "14-15 yaşlarındaki çok sayıda genç kızın, özellikle de kendi öz babalarının hamile bıraktığı kız çocuklarının gebeliklerini sona erdirmesine yardımcı oldum" (bkz. Y. Knibiehler-C. Fouquet, 1983, 284).

Milliez, Avukat Gisèle Halimi ve örgütü "Seçmek"in (Choisir) yasanın değişmesini sağlamak için açık oturum düzenlemekten yargılandıkları Bobigny davasında tanıklık da yapar. MLF ise bu tanıklığı reddeder; Milliez Katolik bir militan olduğu için değil "erkek ve doktor" olduğu için. Hem onlara, hem de Gebeliği Sona Erdirme ve Önleme Özgürlüğü Hareketi'ne (Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraception / MLAC) göre

"Kadınları kapitalizmden, erkeklerden ve doktorlardan kurtarmak gerekmekte"dir. Çünkü "evde kıyamet kopmuş;" kadın ve erkek açıkça karşı karşıya gelmiştir. Adalet Bakanı Jean Foyer ise "Zenginler gidip yabancı ülkelerde kürtaj yaptırıyor" argümanını şöyle cevaplar: "Yoksullar zenginlerin kötü alışkanlıklarını edinmek zorunda değil ki." Çok ilginç bir yaklaşım: Bugün kim böyle konuşmaya cesaret edebilir ki?

Mayıs 1974'te yeni bir cumhurbaşkanının –Valéry Giscard d'Estaing– seçilmesi ve Simone Veil'in sağlık bakanlığına atanmasının ardından kürtaja belli koşullarda evet diyen –böyle olacağı bilinmektedir– bir yasa kabul edilir (15 Ocak 1975). Millet Meclisi'ndeki tartışmalar bayağı hararetlidir. Ama yasada doktorlara gebeliği sona erdirme talebini reddetme ve kürtajı gerçekleştirmeme hakkı tanıyan bir vicdani hükmün bulunması, cepheden bir Katolik muhalefet yürütülmesi girişimini zayıflatır. Yasanın uygulanmasını karmaşık hale getiren bu önlem, vicdan özgürlüğüne saygının muhaliflerin de yararına olduğunun ve gebeliği önlemekle onu sona erdirmenin birbirlerinden ayrı tutulduğunun kanıtı olur. İnsan seçimini kadın özgürlüğünden yana yapabilir, ama bir insan embriyosunun yok edilmiş olacağını da unutmadan. Daha önce başka örneklerde de rastlanan bir diyalektik ricat yolunun burada da benimsenmesi, sorunun ne kadar karmaşık olduğunu az da olsa kavramaya yeter.

YENİ BİR LAİKLEŞME EŞİĞİNDE SİMGESELLEŞMİŞ BİR ÇATIŞMA

Bu çatışma bize, klasik laikleşmenin hâkim olduğu dönemden laikleşmenin sekürlerleşmeninkine benzer bir başka rol üstlendiği döneme geçiş anlamında simgesel geliyor. Çünkü devlet, sivil toplum ve Katolik Kilisesi üçgeninde, sivil toplum artık toplumsal çatışmanın alanı haline gelmiştir. Karşı karşıya olduğumuz şey artık yüz yüze çatışan "iki Fransa," yani özgürleştirici devlet ve Katolik Fransa yanlıları arasındaki kavga değil. O tarihten itibaren artık bu iki güç hiç kuşkusuz aynı düzlemde birlikte yer almıyor. Ama devlet, 1970'li yıllarda hiç yapmadığı bir biçimde, artık bir kumarın içine girmiş durumda.

Çünkü o yıllarda devlet tereddüttedir. Kuşkusuz iktidarda sağ partiler vardır ama parlamentodaki sol da hareketi teşvik edip canlandırmaktan çok izlemekle yetinmektedir. Katolikler görünüşe göre bölünmüştür. Katolik militan sol sayısal olarak çok güçlü değilse de sürekli ataktadır ve medya da onun alanının genişletmektedir. Reformcu kanat (ki sonunda kazançlı çıkacaktır) kilise karşıtı çatışmayı reddedip bir ittifak stratejisi izlemektedir. "Devrimciler" (ki 1970 ile 1975 arasında politik olarak hız kesmişlerdir) di-

ne karşıdır, ama onların savaşı esas olarak, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçilirken cumhuriyetçi devletin en canlı güçleri olan kapitalizm, erkekler ve doktorların da içinde yer aldığı sosyo-politik düzene karşıdır.

Gebeliğin sona erdirilmesi hakkıyla ilgili mücadeleye başlangıçta biraz temkinli bakan kamuoyu sonra çabucak değişir. Ortalama Katolik kamuoyu hiç kuşkusuz halka göre çok daha farklı bir yerdedir: Meseleye karşı, düşmanlık boyutlarına varacak kadar temkinlidir, çok daha yavaş gelişmektedir ve bu gelişme hep aynı yönde olmaktadır. Genel olarak, cepheden bir muhalefet yürütmez. Senatörleri yasaya karşı baraj oluşturmaya ikna etmek için Lüksemburg Bahçeleri önünde düzenlenen toplu dualara katılanların sayısı birkaç on kişiyi geçmez. Valéry Giscard d'Estaing'in aforoz edilmesi talebi yankı bulmaz. Oysa okul ve devletle ilgili laikleşme kavgaları sırasında aforoz silahı birçok kere etkili bir biçimde çalışmıştır. Geriye yasaya karşı dinî bileşimli sert bir muhalefet (ve Simon Veil'e karşı yapıldığı gibi antisemitizm) yapmaktan başka çare kalmaz. Ama o da, kamuya açık tartışmalarda bundan çok konusunun uzmanı doktorları öne çıkarmaktan ötürü, göreceli hale gelir. Nitekim Hekimler Odası bu işi resmi Katolik Kilisesi'den daha çok sahiplenir.

Sonuç olarak kavga Katolik Kilisesi'ni, tıp dünyasını, sağı, hatta solu bile aşar. Geleneklerin laikleştirilmesi düzleminde simgeselleşmiş gibi görünse de, "iki Fransa"nın klasik güçlerinin kavgasından çok, 19. yüzyıl boyunca İngiltere'de yaşanan sekülerleştirme mücadelelerine benzemektedir (bu mücadele sırasında her iki kampta da Hıristiyanlar vardır ve söz konusu olan devletle din arasında bir cephe muharebesi değildir) (J. Baubérot-S. Mathieu, 2002).

Bir süre, bu çatışmanın laikleşmenin ikinci eşiğinin son serüveni olduğunu düşündük; Ulusal Etik Danışma Komitesi'nin kurulması da üçüncü eşiğin mantığının habercisi olmalıydı (J. Baubérot, 1995, 57). Ancak konuyu yeniden incelediğimizde gördük ki, kürtajla ilgili tartışmalar ikinci eşikten üçüncüye geçişin göstergesi. Gerçekten de, toplumsal sahneye gelen yenilikler hiç de azımsanacak gibi değil.

Kadınlıkla ilgili spesifik talepler (erkekler çocuk düşürmez çünkü!) ve geleneklere özgürlük talebiyle birlikte "insan" (aynen aktarılmıştır) hakları alanında yeni bir anlayış var artık. Başlangıçta toplumsal duygu anlamında ortak bir kayıp yaşandığına tanık oluruz: Jean Foyer'nin "kötü alışkanlık"la ilgili söylemi çok çabuk geride kalır. Giscard kendisini çok daha modern bir sağın temsilcisi gibi göstermek ister. Aynı yıl, 1975'te cinsellikle ilgili gerçeklere dayalı oyunların sahnelenmesine izin verir. Düne kadar toplumsal olarak

bir "iyi," bir "kötü" ve bir sürü de aykırılık varken, şimdi sınırlar karışmıştır. Özgürlük, "ahlâk"ın kendisinden bile daha ahlâkî hale gelmiştir.

HAKEM DEVLET, DÜZENLEYİCİ DEVLET

Ama "Ne iyidir, ne kötüdür" sorusu bir başka ikili soruyu getirir: Hayat nedir? Ölüm nedir? Kürtaj yasasına hayırhah bakan Katoliklerin kendi içlerinde bile görüşler farklıdır: Milliez gebeliği sona erdirmenin bir cinayet olduğuna inanır ama bazı durumlarda bunu meşru müdafaa olarak kabul etmek mümkündür. Roquelpo embriyonla insan varlığı arasında bir doğa farklılığı olduğunu düşünmektedir. İşte böylece toplumsal açıdan bir embriyon sorunumuz olur. Çok yakında da birçok tartışmanın ana konusu haline gelecektir. Ve reformcuların bir bölümü ve muhalif radikaller için gebeliği sona erdirme konusunda ölüm ya da hayattan söz etmenin anlamı yoktur. Sonuç olarak, özgürleştirici cumhuriyetçi devletten ve onun kavgalarından böylece bayağı uzaklaşmış oluruz. Çok yakında karşımızda sivil toplumdaki farklı seçimleri yöneten, bu konularda hakemlik yapan bir devlet olacaktır. Bütün eğilimlerin birbirine karıştığı politika, hareketi yönetmekten çok izleyecektir. Kabul etmek gerekir ki açılış bayağı tehlikeli olmuştu: Jules Ferry mesele vicdanın alanına girdiğinde çok daha dikkatli ve özenli davranmayı öğütlerdi. Şimdi çok daha kişisel, öze ilişkin bir alana girilmektedir.

Yoksa "Geleceğe ilişkin kuralcı bakış açısından tümüyle vazgeçecek doğrultuda ilerleyen demokratik-bürokratik bir devlete doğru mu gidiyoruz?" Marcel Gauchet'nin savunduğu tez budur (1985, 262). Bununla birlikte gerçek belki daha paradoksal. Jean-Paul Willaime'e göre söz konusu olan şey "laikleşmenin laikleştirilmesi." "Cumhuriyet kendi kurumsallaşmasını yönetten felsefi-ahlâki sistemden uzaklaşıp sıradanlaşıyor, ütopyasızlaşıyor. Modernite konusunda modern bir düşkırıklığı yaşanıyor. Devlet tarihsel anlamdaki iddialarından artık o kadar emin değil." (1990, 199 ve devamı). Bireyler ise "kendi hayat tarzları ve ahlâki anlayışları konusunda özgür seçim hakkı istiyor ki ki buna devlete bakış da dahil." Ama giderek daha belirgin hale gelen bireysel özerklik konusundaki bu taleple birlikte, bunu "yönetmenin yüksek kollektif riskleri olduğu" bilinci de yükseliyor. Villaime daha 1990'da nükleer enerji, çevre kirliliği, kimi salgın tehlikeleri (AIDS), terör sorunları, biyolojik buluşların yaratabileceği imkânlar ve nihayet televizyon yayınlarının neden olabileceği eğitim sorunları gibi konulara işaret eder. Bütün bunlar karşısında devlet kendisini "hem bireylerin kendi kaderlerini belirlemesini, hem insanın yeni bir tanımının yapılabilmesini, hem de toplumun bir arada yaşama sanatını geliştir-

rebilmesini güvence altına alan asgari bir kollektif ahlâkı tanımlama zorunluluğu" ile karşı karşıya bulur (*a.g.e.*, 203). Willaime buradan, devlet-din ilişkisinin yeniden, yeni bir biçimde kurulması sonucunu çıkartır. Bu sorundan daha ileride söz edeceğiz. Şimdi dönelim o paradoksa. 1990'dan sonra durum daha paradoksal bir hale gelir: Herkes şunu biliyor artık; sosyal güvenlik talebi insan haklarının ya da temel hakların gelişip serpilmesinden başka sonuç vermedi ve devlet, artık bunun meşru sözcüsü değil.

AVRUPA'DA ULUS-DEVLETİN LAİKLİĞİ

Aslında, 1948'de başlayan sürecin terimiyle konuşacak olursak, temel hakların uluslararasılaştırılması 1990'lı yıllardan sonra özgürlük ve laikliği de içeren somut sonuçlar verir.

1948'deki İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi "bütün halkların ve ulusların ulaşması gereken ortak ideal" olarak takdim edilir. 18. maddesinde şöyle yazılmıştır: "Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkına sahiptir. Bu hak din ve inanç değiştirmenin yanı sıra dinini ve inancını tek başına ya da topluca, topluluk önünde ya da özel hayatında açıklama, öğrenme, uygulama, dininin ya da inancının vecibelerini yerine getirme özgürlüğünü kapsar." Avrupa Sözleşmesi'nin (1950) 9. maddesi yukarıdaki maddeyi kelime kelime alır ve yeni bir bent ekler: "Dinini ya da inancını açıklama özgürlüğü, kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, halkın sağlık ve ahlâkının ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda alınması gereken önlemleri kapsayan yasanın öngördüğü haller dışında kısıtlanamaz. "

Bu iki metin 1789 Beyannamesi'nin 10. maddesinden açıkça daha net bir ifade içermektedir ("Açıklanması yasanın öngördüğü kamu düzenini bozmadıkça, kimse, dinî dahi olsa fikirlerinden ötürü tedirgin edilmemelidir"). Bu iki madde bütün bir düşünceyi, 19 ve 20. yüzyıllarda temel haklarla ilgili olarak ortaya çıkıp hayata geçirilmiş bütün "çıkıntı" fikirleri içerir. Öte yandan "din" ve "inanç" bir arada ele alınarak, dinî olmayan felsefi inançların da vicdan özgürlüğünün meşru pratik toplumsal ve ayrılmaz bir parçası olduğunun altı açıkça çizilmek istenmiştir. Öte yandan, Avrupa Sözleşmesi'nin Mart 1952'de Paris'te imzalanmış tamamlayıcı protokolunun 2. maddesinde şöyle denir: "Kimse eğitim hakkını reddedemez. Devlet (...) ebeveynlerin bu eğitim ve öğretimi dinî ya da felsefi inançlarına göre yaptırmaları hakkına saygılıdır."

"İnsan haklarının anavatanı" olarak göründüğü halde, zaman zaman bunlara riayet etmemeyi kendinde hak olarak gören (bkz. Cezayir Savaşı sı-

rasındaki işkence uygulamaları) Fransa, Avrupa Sözleşmesi'nden çok memnun kalmaz. Sözleşmeyi (rezervler koyarak) biraz da gizli tutarak, Alain Poher'nin başkanvekilliği sırasında, ancak Mayıs 1974'te onaylar. "İnsan haklarının ihlal edildiği konusunda şikâyeti olan ve kendi ülkelerinin yasaları çerçevesinde adaletin tecelli etmediğini düşünen bütün bireylerin, hükümet dışı bütün örgütlerin ve özel gruplar"ın başvurusuna imkân tanıyan hükmün (25 ve 16. maddeler) yeniden imzalanması için (Ekim 1981) François Mitterrand'ın başkanlığını beklemek gerekecektir. Bu kararın tarihsel önemi üzerinde durmalıyız. O günden beri Fransız ulus-devleti insan haklarının sözcüsü, bu konuda son sözü söyleyen değildir. Bu temel hakların yargısal son sözcüsü olarak, kendisinin de üstünde bir merciin varlığını kabul etmiştir.

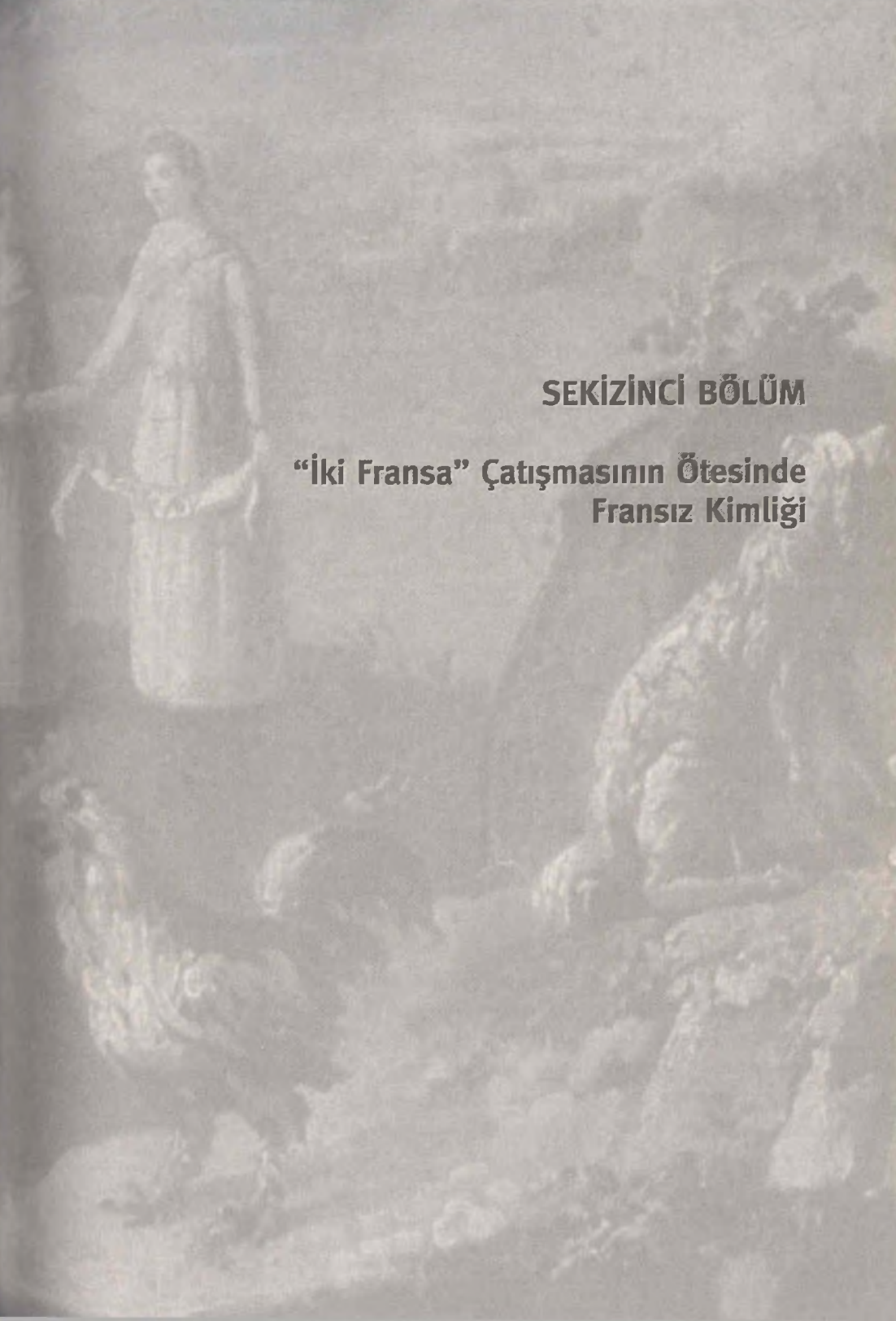
Bu mercii iki organdan oluşur. Avrupa İnsan Hakları Komisyonu soruşturma yapar ve uzlaştırma girişiminde bulunur. Bir tavsiye geliştirir ve bunu Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi'ne ve söz konusu ülke hükümetine sunar. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ise yargısal karar organını oluşturur. Gerekçeli, nihai ve bütün devletler için bağlayıcı bir karar verir. Bakanlar Komitesi kararın uygulanmasına nezaret eder. "Böylece 1948'de ilan edilen ilkeler somut yasal bir yükümlülüğe (...) dönüşmüştür" (G. Lagelée-J.-L. Vergnaud, 1988, 149).

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi o ülkedeki dinin statüsü ile ilgili fikir beyan etmez. Din ve devlet ilişkisine ilişkin birçok farklılığa (Avrupa Anayasası tasarısında da bu husus böyle zikredilmiştir) imkân tanır. Ancak 1990'lardan bu yana önemli sonuçları olan ve bir tür laikliği işaret eden içtihatlar geliştirmeye başlamıştır. Örneğin bir ülkede resmî dinin varlığına karşı çıkmamakla birlikte, bu dinin "yüzyıllar süren mücadeleler pahasına kazanılmış çoğulculuğa" aykırı olmamasını, demokratik toplum ruhuna "uygun" olmasını ve ve sadece inananlarının değil "atelerin, agnostiklerin, septiklerin ve dinle ilgilenmeyenler"in de "iyiliğini gözetmesini" vazeden kararlar vermektedir (Yunanistan'a karşı Kokkinakis davasıyla ilgili Mahkeme kararı, 25 Mayıs 1993). Yine, mahkeme kararlarına göre "kimse" bir dine "mensup olmaya zorlanamaz" ya da "kimse" bir dine "mensubiyetine son vermekten alıkonamaz" (İsveç'e karşı Darby olayında Komisyon kararı, 9 Mayıs 1989).

Bu durumda Avrupa içtihadının öteki ülkeleri Fransa'daki duruma yaklaştırdığını söylemek mümkün müdür? Bu kısmen doğru olur, ama sadece kısmen. Üç sorun var. Bir kere, unutmamak gerekir ki Kokkinakis kararı, Fransız devletinin laikliğin tarafsızlık ilkesine aykırı olarak zaman zaman güçlü bir biçimde haklarını kısıtlamaya devam ettiği Yahova Şahitleri'nin öz-

gürlüğünü savunmaktadır. Sonra, Avrupa'nın da bazen Fransa'ya vereceği laiklik dersleri olabilir: Nitekim, Ateler Birliği'nin bir başvurusu sonucunda Fransa kendisini Avrupa organlarıyla hassas bir gerginliğin içinde bulmuştur. Bu dava Fransız laikliğinin paradoksal sonuçları konusunda ciddi bir soru işaretidir: Fransa dinî olmayan inançların din karşısındaki eşitliğine yeterince özen göstermemiştir. Ve son olarak, Avusturya'ya karşı Otto-Preminger davasını da öyle susarak kolayca geçiştirmemeliyiz (20 Eylül 1994). Mahkeme dini eleştirme özgürlüğüne hak vermez, ama *Le Concile d'amour* (*Aşk Konsili*) filminin müsadere edilmesini orantısız bir önlem olarak da değerlendirmez. Böylece ilk kez, o kadar da laik olmadığını gösterir.

Sonuç olarak, önemli olan yaşanmakta olan değişimi anlamaktır. Fransız laikliğinin taşıyıcısı tarihsel olarak ulus-devlettir. Ama bugün artık böyle olamaz. Laiklik tartışmasının daha da genişletilmesi gerekir. "Laiklik ve temel haklar" sorunu, bugüne kadar hiç olmadığı biçimde temel bir sorun haline gelmiştir. Devletlerin sınırlarını aşmıştır ve dolayısıyla laiklik regalizmden uzaklaşmaktadır.



SEKİZİNCİ BÖLÜM

"İki Fransa" Çatışmasının Ötesinde Fransız Kimliği

"İki çocuk, iki erkek kardeş, eylül ayının kalın sis perdesinin altında, Lorraine'deki Phalsbourg kentinden çıkıyorlardı. Fransa'nın kapısı adı verilen büyük, sağlam kapıyı henüz aşmışlardı." Laik ahlâkın kılavuz yapıtı olan *İki Çocuğun Fransa Turu* böyle başlar. Bu kitap bizim için adından çok daha fazla bir şeydir. Önce inanılmaz başarısı dolayısıyla: Yayımlanmasından (1877) aşağı yukarı çeyrek yüzyıl sonra, 1901'de tam altı milyon satmıştır. Ve bu altı milyon sayısı o sırada ülkedeki okur-yazar sayısının çok üstündedir. *İki Çocuğun Fransa Turu* sadece erkek ya da kızkardeşler arasında elden ele gezmez, kitabın bütün okul kütüphanelerine alınması istenir. Hangi kütüphane onu raflarında bulundurmama küstahlığını (bu, günah işlemekle eş tutulacak bir davranış olur) gösterebilir ki?

Ama bu kitap taşıdığı simgesel değer ve tezat kaderi açısından da örnektir. Öncelikle üzerinde çok anlaşılan bir yapıt olur: Yazılmasının üzerinden henüz birkaç yıl geçmeden laik okul onu göklere çıkartır; mezhep ve tarikat okulları da ondan geri kalmaz. Onu her şeyden daha çok popülerleştirir. Güya heterojen ve büyüklerin asla anlayamayacağı kadar farklı dünyalarda eğitilmiş "iki gençlik" aynı kitap sayesinde okumayı –gerçekten de böyledir– öğrenmektedir. Sadece okumayı mı? Çok daha fazlasını: *Fransa Turu* sadece basit bir el kitabı değildir. Yaşama sanatını, gündelik hayat pratiğinin gereklerini ve moral yaşamı öğretmek isteyen bir macera romanıdır o. Bir başlangıç, ilk tanışma kitabı.

Bununla birlikte *İki Çocuğun Fransa Turu* kendisini iki Fransa arasın-

daki çatışmanın içinde bulur. Daha 1886'da, Paris Belediye Konseyi kitabın kentteki okullar tarafından satın alınması için gerekli krediyi onaylamak konusunda suratını ekşitir. Gerekçe, onlara göre, kitabın "dinî ruhu"dur. Böyle olup olmadığı görülecektir. Ama her halükârda suçlama 20. yüzyılın başlarına kadar öyle pek hızlı yayılmaz. Ve bu sıralarda, bunu daha önce görmüştük, kimileri "laikliği laikleştirmek" gerektiğini düşünür. Buna bağlı olarak kitabı sevmeyenlerin sayısı çoğalır. Bunun üzerine 1906'da piyasaya kitabın "gözden geçirilmiş" yeni bir baskısı –331. baskı!– çıkar. Bu baskı parlamentoda büyük tartışmalara neden olacaktır. Tanrıyla ilgili tüm referansların kitaptan yok olması aşırı bir "laiklik" simgesi olarak görülür.

1900'lü yıllardaki laik sertleşmenin süreçteki kırılmanın sorumlusu olduğu söylenebilir mi? Hiç kuşkusuz hayır. İki Fransa çatışması çok daha önceden vardır ve yeterince serttir. Ve bunun kanıtı, *İki Çocuğun Fransa Turu*'nun kadın yazarının kendi özel hayatıdır. Adı bilinmez, Alfred Fouillée'nin arkasına saklanmıştır; yazar ve çeviri haklarıyla ilgili olarak yayıncıyla yapılan pazarlıkları Fouillée yürütür. Neden? Dikkati hemen çekecek biçimde, cinsellik ve tutkulu aşka ilişkin hiçbir çağrışımın yer almadığı (kitapta önde olan eğitim, çalışma ve para kaygısıdır) kitabın içeriğiyle taban tabana zıt bir hayatı vardır yazarın çünkü; ateşli bir aşk yaşıyordur, kendisine kötü davranan kocasından yıllar önce ayrılmıştır ve Alfred Fouillée ile ancak boşanma yasasının kabul edilmesinden sonra, 1884'te evlenebilecektir. Oysa boşanma konusunda 19. yüzyılda çok hararetli bir tartışma yaşanmıştır, bunun Fransa'nın kimliğini tehlikeye atacak bir konu olduğuna –düşünebiliyor musunuz– inanan çok sayıda insan vardır. Boşanmadan yana olanlara göre, uygulamanın "yabancı" prensler tarafından dayatılan Restorasyon (1816) rejiminde yürürlükten kaldırılması, 19. yüzyılda Fransa'nın bütün devrimci kimliğinin kökünü kazımaya yönelik adımların işaret fişeği olacak ölçüde anlamlı bir girişimdir. Hasımları ise uygulamanın geri getirilmesi girişimlerini "anti-Fransız, anti-Katolik" bir kampanya olarak görür ve arkasında Yahudi parmağı olduğuna inanır (Monsenyör Freppel'in Millet Meclisi'ndeki konuşması, bkz. F. Ronsin, 1992, 269).

İki Fransa arasındaki cephe savaşı gerçeğini reddetmek saçma olur ama o sırada var olan çok sayıdaki arabulucuyu ihmal etmek de aynı derecede aptalcadır. Madame Fouillée bunlardan biridir. Her iki kampı birbirine yaklaştırmayı, aşırıları marjinalleştirmeyi başarır. Hangi simyayla? Gerçekten laik bir ahlâkı öğreterek ama Tanrı'nın hâlâ var olduğu bir gündelik hayatı da tasvir ederek.

LAİK AHLÂK, DAYANIŞMA, FRANSA SEVDASI

Fransa Turu başka birçok yapıtın olmadığı kadar ahlâkçı bir romandır ve bunu hiç can sıkıcı olmadan yapar. Bu amacına "çocukların seyahat öykülerinde ilgilerini çeken ne varsa" onlardan yararlanarak ulaşır ve Lorraine'li iki yetim çocuğun kendi topraklarına yaptığı "cesur yolculuğu" anlatır. Yazarı "Aynı anneden iki çocuktan her birinin kendi yörelerindeki zenginlikleri nasıl keşfedip geliştirdiğini ve yine her birinin toprağın çorak olduğu yerlerde bile onu en verimli biçimde kullanmak için hünerlerini nasıl gösterdiğini anlatmak istedik" diye söz eder kitaptan (G. Bruno, 1877, 3). İlerlemeyi sağlamak, iyi insan olmak, yeteneklerini sürekli geliştirip daha ahlâklı bir insan olarak üretmek. Ve bu ahlâk başkalarıyla ve insanın kendisiyle barış içinde yaşamasını sağlar. Ne kadar alıyorsan o kadar çok vermeyi insana öğreten bir ahlâktır bu. Ve kardeşlik ahlâkı: Aynı anavatanın oğulları olarak sadece yardımlaşmak değil birleşmek de gerekir – geleneksel dayanışmanın modern biçimi (*a.g.e.*, 79 ve devamı). Dolayısıyla bu ahlâkın hiçbir ilahi temele ihtiyacı yoktur. Bütün dinî referanslardan çok daha üstündür, çünkü kendisi bizatihi bir din, inanmaktan başka yolunuz olmayan bir mutlaktır.

Bu ahlâkın temeli dayanışmadır. Ve insani dayanışma daha 1877'de, henüz okulun laikleştirilmesinden bile önce, böylece güçlü bir biçimde sahneye çıkar. "Yarı organik, yarı biyolojik, yarı sözleşmeye dayalı, yarı hukuksal olan bu dayanışma bir ahlâk iradesidir, insanın kendi üzerinde çalışmasıdır" (J. ve M. Ozouf, 1984, 315). Alfred Fouillée'nin "onarıcı adalet, yani yaşayan kuşakların kendilerinden önceki kuşaklarla bir borçlanma ilişkisi içinde olduğu ve bu borcu (yoksunluk içinde olanları) eğiterek, onlara yardım ederek, iyilik yaparak ödeyeceği fikrini" eşinden aldığını söylemesinde bu yüzden şaşırtıcı hiçbir şey yoktur (*a.g.e.*).

Bu ahlâk hem pratiklik içerir, hem yücelik derecesinde yurtseverlik ve aynı zamanda da evrensellik. Yazılı ve resimli (200'ün üstünde gravür, kart ve portre resmi vardır) bölümlerde binbir macera ve hüner anlatılır. "Fransa'nın iki kuşağı bu kitaptan karmakarışık bir biçimde Dijon'un Côte d'Or'un merkez kenti olduğunu, kuşların en güçlü ve vahşisinin kartal olduğunu, hayvanlara iyi davranmak ve onları temiz tutmak gerektiğini, görevlerini yerine getirirken cesur ve mütevazı davranmanın mutlaka bir mükâfatı olduğunu ve özellikle de dünyanın en güzel ülkesinin Fransa olduğunu, (...) bu ülkenin yüce kaderinin oğullarının kendisi için yapacaklarına bağlı olduğunu, onların da bu harikulade vatana bitmez tükenmez bir fedakârlık borçlu olduklarını öğrenir" (J.-P. Bardos, 1977, 311). "Bütün ahlâki ve pratik bilgi ve kavrayışı Fran-

sa fikrinin çevresinde buluşturan" bu eksilmez yurtseverlik duygusu aynı zamanda evrensellik de içermelidir (yazarı niyetinin bunu sağlamak olduğunu açıkça dile getirir) ve Fransız vatanı insanlığın rehberi olmalıdır.

Bozgundan altı yıl sonra Prusyalıların zulmüne karşı öfkelenmek yerine savaşın korkunç bir şey olduğu fikri kafalara nakşedilmek istenmiştir ve Fransa'nın Prusya'dan aldığı rövanş da kurduğu ahlâki hegemonya olur. "Herkes, yeryüzündeki her ülke 'Fransa'yı seviyorum' desin isterdim, der (7 yaşındaki) küçük Julien." Bunun üzerine sözü Volden Amca alır: "Bunun için yapılacak tek şey var: Bu vatanın bütün evlatları yapabileceklerinin en iyisini yapmalı; işte Fransa o zaman yeryüzünde herkesi kendisine hayran bırakır" (G. Bruno, 1877, 305 ve devamı). Bundan daha açıklayıcı bir diyalog olamaz!

LAİK AHLÂK VE İLERLEME İNANCI

Bu küçük Fransızlar birer aziz değildir elbette. Ama *Fransa Turu* iki kuşağın başucu kitabı olur. Gerçeklerden yola çıkan bir öyküsü vardır ve inanılabilir bir ideal önermektedir. "Devasa bir ufki bakış yaratan" (A. Siegfried, Önsöz, 7) bir monografi kaleme alan Roger Thibault (1943, yeni basım 1982) Deux-Sèvres'deki bir beldede o dönemde (1870-1914) meydana gelen dönüşümü anlatır. Neredeyse tecrit edilmiş, demiryolu olmayan, doğru dürüst yolu bile olmayan Mazières-en-Gâtines adlı bu beldede 19. yüzyılın ortalarına kadar kendi kendine yeterli bir ekonomik yaşam vardır: Toplumsal hayat "köylülerin ve zanaatkârların yan yana ya da birileri ötekiler için çalışarak hayatını sürdürdüğü, neredeyse kapalı bir ekonomiden ibarettir" (*a.g.e.*, 14). Ve sonunda 1881'de Bordeaux-Paris demiryolu hattı Mazières'e ulaşır. Önce bir yolcu garı inşa edilir, beş yıl sonra da yük treni garı ve hayvanların inip bineceği bir peron. "Bu demiryolu hattının sağladığı taşımacılık olanakları bölgede ekonomik bir dönüşüm yaratır, köyleri birbirine bağlamak için yapılan yeni yollar da bu süreci hızlandırır. (...) Yollar sayesinde birbirleriyle ilişki kuran köyler böylece hızla gelişen ticari faaliyete daha kolay intibak eder" R. Thibault, 1982, 144 ve devamı).

Böylece, inek sütü daha önce geleneksel olarak dana emzirmek dışında hiçbir amaçla kullanılmazken, 1895'te garın yanında bir süt kooperatifi kurulur. Başlangıçta köylüler tereyağının onlara sütten daha çok para getireceğine inanmak istemez. Ama kaygıları gitgide ortadan kalkar. Örgütlenme alanında yeni bir adım daha atılır: İki yıl sonra hayvan ölümlerinden doğan kaybı karşılamak için bir sigorta yardım sandığı oluşturulur. Aynı yıllarda tarımsal üretim de gözle görülür bir biçimde artmaktadır. Bütün bu dönüşüm man-

zarayı değiştirir: Beldenin yaklaşık 1.900 hektar olan ortak arazisinin 1850'de sadece 287 hektarı işleniyorken, 1905'te bu alan 1.100 hektara çıkar. Bir çoban toprağı, hayvan yetiştiricisi ve tarımcı toprağına dönüşmüştür. İnsanlar artık ekin biçme makinası ve gübre kullanmak istemektedir. Bundan böyle bunları alıp satmaya başlarlar. Bir bolluk dönemi başlar. İnsanların hayat tarzları farklılaşır, çünkü modern yöntemler kapalı köylere oranla ötekilere daha büyük avantajlar sağlamaktadır. Daha gözüpek olanlar arasında köyü terkedip şansını başka yerlerde arama fikri yeşermeye başlar. Bunları okul izler, dahası dönüşüm okulla daha da hızlanır.

"İlerleme" inancı böylece ortak, herkesin paylaştığı bir inanca dönüşmüştür. "1860'larda doğmuş, sıkıntılar içinde büyümüş ve otuz yaşına geldiklerinde artık daha iyi şeyler yediklerini, daha iyi giyindiklerini gören ve artık geleceğe daha bir güvenle bakan" insanların ruh halini gözümüzün önüne bir getirelim: "kendileri için ama daha çok da çocukları için bundan daha da iyi bir gelecek, sonsuz bir ilerleme düşlüyorlardı" (*a.g.e.*, 184). Büyük Savaş'a kadar bütün bu ilerlemeler –teknik ilerleme, eğitimde ilerleme, toplumsal ilerleme, ahlâki ilerleme, refahta ilerleme– arasında bir karşılıklılık ilişkisi olduğu fikri haklı bir umut yaratır. Ve İkinci İmparatorluk döneminde sosyo-ekonomik bir gerileme başlamış olsa bile, ilerlemenin kaynağı olarak mütalaa edilen "Cumhuriyetçi Fransa" gelişmektedir.

DOĞAL OLARAK VAR OLAN BİR TANRI'DAN... TÜMDEN YOK OLAN BİR TANRI'YA

İki Çocuğun Fransa Turu bu dönemin zihniyetine tekabül eder. Anavatan ilerlemenin kaynağıdır ve her türlü ilerlemeyi, özellikle de evlatları için ahlâki ilerlemeyi (işte "iyi eğitim!") kapsar. Bu, "ahlâkın babası" rolünü Tanrı'nın elinden alan bir durumdur. Hiş kuşkusuz iki çocuğun –Julien ve André'nin– babası ölürken onlara "Tanrı'nın gözünün önünde hiç birbirinizden ayrılmadan yaşayın" demiştir (G. Bruno, 1877, 10) ama söz konusu olan Kabil'e bakan bir göz değildir elbette. Bu daha çok, ayrılma anında oğullarını güvenilir bir dosta emanet etmek gibi bir şeydir. Tanrı da o güvenilir dost gibi davranacaktır. Ve çocuklardan küçük olanı karşılaşacaklarıyla yüzleşme cesaretini "İyi Tanrı bize yardım eder" diyerek gösterir (*a.g.e.*, 6). Bir şey istemek için kapısını çaldıkları ilk evin önünde büyük çocuk da şöyle der: "Tanrı'ya yalvaralım ki bizi iyi bir biçimde karşılamalarını sağlasın." Ve iki çocuk, mümkün olan en hoş karşılamayı beklemek için, bir ağızdan "Babamız"ı okumaya başlarlar (*a.g.e.*, 7).

Kısa bir süre sonra seyyahlarımız dağa tırmanmaya başlar, sis iyice bastırır, cesaretlerinin kırılması an meselesidir. Ama cesaretlerini yitirmezler ve yorgun düşüp "uykunun tatlı sükûneti"ne dalmadan önce, "aynı duayla genç kalplerini birlikte gökyüzüne salarlar" (*a.g.e.*, 23). Sabah olduğunda "sis ve karanlık dağılmıştır." Julien "pırıl pırıl gökyüzünü görünce" neşeyle sıçrar ve "Tanrı iyi ve dağ da çok güzel" şarkısını söyler (*a.g.e.*, 24). Yeniden yürümeye koyulurlar ve iki kahramanımız sonunda Fransa'ya ulaşır. "Kalpleri heyecan içinde, ruhlarını gökyüzüne salarlar" ve babalarının dileğini yerine getirdiği için Tanrı'ya şükrederler (*a.g.e.*, 25).

Hiç kuşkusuz Tanrı daha sonraları artık daha az hazır ve nazır olacaktır. Öykü yenilikleri güzellemeye yönelir ve "Dualar bize cesaret ve umut versin" (*a.g.e.*,182) demeye devam etmelerine rağmen, o her günkü dualardan bir daha söz edilmez olur. Ama bununla birlikte, böcekler o kadar çok sokar ve Tanrı'yı hatırlatır ki, onlar da onu anmaya devam eder. Başka bir örnek: Seyahatin ortalarında bir yerde karşlaştıkları büyük bir adam içini açtığı çocuklardan birine "Tanrı dileğini kabul etti" der (*a.g.e.*, 126). Tanrı gerçekten de burada, aşağıda olmayanların babasıdır (*a.g.e.*, 145). Dolayısıyla "Tanrı'yı ve Fransa'yı her şeyden çok sevmek"te şaşılacak bir şey yoktur (*a.g.e.*, 177). Ve seyahatin sonunda "onurlu bir adam" babanın borçlarını ödeyip kaybettiği paralarını bulması için Frantz Amca'nın gitmesine izin verdiğinde, Frantz Amca çocuklara şöyle demeyi ihmal etmez: "Benimle birlikte Tanrı'ya şükretmelisiniz." Cevap gecikmeyecektir: "Amcacığım, yaşadığım her gün Tanrı'ya dua edeceğim" (*a.g.e.*, 277).

20. yüzyılın başında kimi laiklerin öfkesini anlayışla karşılamak gerekir. Çünkü okulun laikleştirilmesinden yirmi yılı aşkın bir süre sonra bile, öğrencinin el kitabı niteliğinde bir kitapta, soluduğumuz hava kadar doğal olarak takdim edilen bir "ailemizin Tanrısı" bütün mükemmelliğiyle sahnede yer almaya devam etmektedir! *A priori*, daha ihtiyatlı bir gözden geçirmeyle kitabın yeni baskısının yapılması fikrinde şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. Hatta bunun yapılmasında neden bu kadar gecikildiğini sormak daha akla uygun olur.

Yarattığı kahramanlar gibi "ödev"lerini yerine getirmekten başka bir şey düşünmeyen biri olan kitabın yazarı, kendisinden istenenden fazlasını yapmayı kabul eder. Bu "ailemizin Tanrısı" gündelik dildeki ünlemlerin içinde yer almaya devam edecek midir? Ne gezer: "Aman Tanrım!" ünlemi cümlenin gidişine göre ya "Heyhat!" olur ya da "Ne büyük keyif!" Boussuet, Saint Bernard, Fénelon, Saint Vincent de Paul önemli insanlar galerisinden bir anda yok olurlar. Edebiyatın giyotininden sadece evrensel barış havarisi Pa-

paz Saint-Pierre'le Jeanne d'Arc ve dualarını kurtulur. Notre-Dame de-la-Garde artık Marsilya'ya hâkim bir tepeden bakmıyordur, Reims'te bütün Fransa krallarının takdis edildiği katedral artık yoktur ve kahramanlarımız Paris'e geldiklerinde "Fransa'nın yüceliğinden ötürü Tanrı'ya dua etmek için" gittikleri Notre-Dame'a artık adım atmazlar (*a.g.e.*, 285). Geçmiş, gökyüzünden olduğu gibi, kökten silinip atılmıştır! Sağ parlamenterlerin bir bölümü çok öfkelenir, bir bölümü bıyık altından güler. Jaurès'in kendisi de çok şaşırmıştır. *Fransa Turu* herkesin ortak duygularını simgeleyen bir kitapken, şimdi abartılı bir sekterliğin simgesi haline mi gelmiştir?

Gerçekten de bazı hafızalarda böyle yer edecektir. Ama bu hafızalar şu önemli olguyu da unutmuş görünür: Kitabın "gözden geçirilmiş" versiyonu eski baskının yerine raflara konmamış, eski baskıların yanına yerleştirilmiş, rafa eklenmiştir. Artık kitabın Tanrılı ve Tanrısız versiyonları bir arada bulunacaktır. Ve "Cumhuriyet okulları"nda hangi versiyonun öne çıktığını bilmek bayağı ilginç olur. Hiç kuşkusuz bölge, kent, hatta mahalleye göre farklı versiyonlar...

BİR SİVİL DİN TANRISI

En azından istatistiksel olarak, uzun süre baskın olan, kitabın ilk versiyonudur (J. ve M. Ozouf, 1984, 302). Nasıl bir Tanrı imgesi sunar? Öncelikle içselleştirilmiş ve kiliseden epeyce uzaklaşmış bir Tanrı. Bu öteki başucu kitapları, özellikle Vatikan tarafından *Index*'e konmuş kitaplar için de böyledir (J. Baubérot, 1997, 93 ve devamı). Kitabın yazarları, papazları, Protestan rahipleri, hahamları sahneye çıkartarak çoğulcu bir Fransa imajında karar kılmış olmalıdır. Öncelikle ve bilinçli bir seçimle, durumdan haberdar olmayan okurlar dinî azınlıkların sayısal olarak mevcuttan daha kalabalık olduğuna inansın diye. Laik dinsizleştirme, sessizliği çoğulculuğa tercih etmektedir oysa. Kiliseler papazsızdır. Hiçbir tapınakta, hiçbir havrada Fransız Protestan ve Yahudilerinin acı dolu tarihinin izleri yoktur.

Fransa Turu'nun Tanrısı, Evrenin Büyük Mimarı olarak takdim edilmek için orada değildir. Bir kere bunun için fazla romantiktir. O bir heyecan, gönül ve şefkat Tanrı'sıdır. Veren bir Tanrı'dır, dayatan ve yargılayan bir Tanrı değil: "Tanrı'nın iyiliğinin yokluğunu hiç hissettik mi" diye sorar büyük kardeş küçüğüne ve ekler: "Ona güvenmeye devam et" (G. Bruno, 1877, 170). Julien hastalanmıştır, ağabeyi onu bir doktora gösterir ama bu, onun iyileşmesi için dua etmesine de engel değildir (*a.g.e.*, 171). Bu ikili tutum duyguların ve aklın iç içe geçtiği kitabın bütününde çok açıklayıcı bir biçimde

kendisini gösterir. Oysa kitapta giderek namevcut hale gelen Tanrı açısından yapılan vurgu bütün laik ahlâk derslerinde aynıdır. Sevgi ve şefkate dayalı bir ahlâk kültürü, akıl yürütme pratiği ve vicdan muhasebesi birlikte, iç içe gelişmektedir (J. Baubérot, 1997, 163 ve devamı).

Kiliseden tümüyle uzaklaştırılmış, korkmadan sevilen bu Tanrı, Hugo tarzı büyükbaba, buna karşılık asla dinden kopartılmış da değildir. O, vatan sevgisi diniyle ilişkilendirilmiştir. Fransa, Kilise'nin büyük kızı değil, bizzat Tanrı'nın en sevgili evladıdır. Hiç kuşkusuz, 1882'deki laik eğitim yasasından önce yazılan kitabın eğitime yön veren ustaların hemen bütünü tarafından olağanüstü başarılı bulunmasının en önemli nedenlerinden biri, sonradan onlar tarafından dillendirildiğinde büyük polemik yaratan bir tezi önceden açıkça ortaya koymasıdır: Tanrı Fransa'yı sever ve korur, öyleyse böyle bir sevgi Tanrı ve vatan için de duyulmalıdır.Gerçekten de, "Fransa topraklarına ayak bastıkları sırada" iki çocuğun hissettiklerini anlatan şu bölüm ne kadar anlamlıdır: "Bu vatan toprağına eğilip saygıyla diz çöktüler (...); ruhlarını gökyüzüne saldıktan sonra alçak sesle Tanrı'ya şükrederek şöyle mırıldandılar: "Sevgili Fransamız, biz senin oğullarınız ve bütün hayatımız boyunca sana layık olmak istiyoruz!" (G. Bruno, 1877, 25). Tanrı ve vatanı aynı duada buluşturup bağdaştırmanın mükemmel bir örneği. Sanki sivil bir Amerikan dininin tam ortasındayızdır (bkz. Bu kitabın Onuncu Bölümü).

Hakkında fikir beyan edip onu yorumlayanların çok azının farkettiği kitabın bu yönü aslında birçok şeyi iyi açıklar. Önce, kitabın mezhep ve tarikat okullarında da sükse yapmasını anlaşılır kılar. İçindeki kiliselerin hiçbirinde papaz olmamasının, kitabın kadın yazarının müstear adının bile Katolikliğe dolaylı bir saldırı niteliğinde olmasının (Gerçekten de G. Bruno 1600'ta Engizisyon Mahkemesi'nce diri diri yakılmıştır) hiçbir önemi yoktur; önemli olan Tanrı ile vatan arasındaki bu yarı tensel ilişkidir. Kitabı kendi meşreplerince okuyan tarikat yanlılarının üstünde birleştiği görüş şudur; bu kitap Tanrı'yı Katolik dininden uzaklaştırıyor. İkincisi, "gözden geçirilmiş" versiyonun neden geciktiğini de böylece anlayabiliriz. Tarikatçıların kitabı okuma biçimi cumhuriyetçilerininkinin tam tersidir. Bununla birlikte kitabın hiçbir yerinde Cumhuriyet'in adı konmamıştır (Çünkü 1877'de bile hâlâ çok kırılgandır). Ama okullardaki kadın ve erkek öğretmenlerin kendi yorumlama biçimleriyle cumhuriyetin kitapta var olduğuna inandıkları hiç şüphe götürmez.

Ve son olarak, kitapta gerçekleştirilen kırılmaların radikalliği şunu da açıkça ortaya koyar: İyiliksever büyübaba, vatanın babası, "iyi" Tanrı ailenin bir parçasıdır. Bu bütünü parçalamak mümkün değildir. Eğer Tanrı ile vata-

nı ayıracak olursak, bu defa ta öteki uca gideriz: Tanrı'nın özerk, bağımsız bir biçimde var olması durumu tehlikeli hale getirir... En azından bu bir kısım insan için böyledir (Oysa, hatırlayalım ki kitap piyasaya farklı bir biçimde, "gözden geçirilmiş" versiyon eski baskılarla aynı raflara yanyana konarak sunulmuştur).

1906'da laiklik militanlarının önemli bölümü Kilise devlet ayrışması yasasının metninin "en değerli ve en simgesel taleplerini gözardı ettiğine" inanmaktadır (J. Lalouette, 1997, 269). Metin onların gözünde gereğinden fazla liberaldir. En azından, yasa net bir biçimde, Fransa kimliğinin dinî bir boyutu olmadığını ilan etmektedir. O halde, bunun okulda yaratacağı sonuçlara karşı önlem alınmalı, babanın laik ahlâkının daha ötesi sunulmalı, onun bütün manevi dürtüleri ortadan kaldırılmalıdır. Eğitimde laikliğin titiz bir örneği yaratılmalıdır. Görev fikrini merkezine almayan, geride kalmış erdemleri ya da rasyonel olmayan duyguları öğretmeyen "bilimsel bir ahlâk" (Albert Bayet'nin kitabının adı budur, 1905) harekete geçirilmelidir. O yılların metinlerini, tepki manifestolarını okuyunca, insan şaşırtıcı olanın *Fransa Turu*'nun "gözden geçirilmiş" bir versiyonunun eski baskıyı tamamlamış olması değil, bundan daha çok, kitabın artık kendi bütünlüğü içinde okunmaz olması olduğunu düşünüyor. Çünkü iki milyon daha satacak ve ulaşacağı yüz yıllık miktar (1977) sekiz buçuk milyon kitap olacaktır.

"KÜÇÜK YURT" VE "BÜYÜK VATAN"

Bir saptamayla başlayalım: "Öğretmenlerimiz onun için soyut bir şey olan vatan fikrini aşılamanın ne kadar zor bir şey olduğunu iyi bilir", *İki Çocuğun Fransa Turu* "bütün ahlâki ve pratik vicdanı Fransa fikrinin etrafında toplamayı amaçlıyordu" (G. Bruno, 1877, 3 ve devamı). Bunu gerçekten de dikkate değer bir biçimde yapar ve hem mekânla, hem de zamanla oynayabilme ustalığıyla ulusal bir vicdan yaratmanın harikulade bir enstrümanı olur.

Fransa'yı sevmek gerekir, Fransa'ya inanmak, güvenmek gerekir; ayrı dönemdeki birçok yapıt gibi, bu kitap da bunları vazeder. Ama bu içselleştirilmiş bir aşktır. İki çocuk doğdukları memleketi, Phalsbourg'u terketmek zorundadırlar ama orayı hiçbir zaman da unutmazlar. Seyahatleri boyunca düzenli olarak, gördükleri bir şey onlara belleklerindeki bir anıyı yeniden yaşatır. Ve yolculuklarının sonunda babalarının mezarına ve öğretmenlerinin evine yaptıkları çifte ziyaret sırasında yine aynı noktaya geleceklerdir: "Doğduğumuz memleketin anısı ebeveynlerimizinkiyle birleşsin ve kalplerimizde hep canlı kalsın" (*a.g.e.*, 34). Ve bu doğduğumuz memleket, bir köyün ya da ken-

tin ötesinde, ataların ülkesi olarak mütalaa edilen taşradır (burada iki kahramanımız için Lorraine). Bu bütün sıcak ve insani olanı, "küçük yurt"u oluşturur. Cumhuriyet'in özel olanın söküp atılması temelinde oluşmasını istediği stereotipin tam tersine, kitapta laik ahlâkın "küçük yurt"a bağlılık üstünde gelişmesi öğütlenir – buna vazedilr demek daha doğru olur.

Laik okulun örgütlenmesi bile bu "küçük yurt"a verilen önemin kanıtıdır: İlköğretim okuluna yerel öğretmen atanması temel kuraldır, bölge dışından atama ancak haklılığı kanıtlanmış çok özel koşullarda, istisnai olarak yapılır: "Cumhuriyet geleneksel olanın taşıdığı riskleri asimilasyon dayatmalarına tercih etmiştir. "Bölgedeki hatalar"ı ve taşralı kimseleri ulusal yurtseverlik potasında kendiliğinden kaynaştırıp eritme iddiası, onu karıştırma yoluyla tektipleştirmeye sevketmiştir" (J.-F. Chanet, 1996, 74).

Fransa, kendisini oluşturan farklı "küçük yurt"ların iyi (ve kötü) yanlarını "ulusal pota"da eritme çabasının bir ürünüdür. Bu açıkça şu anlama gelir: Evrensel olan (Fransız!) özel olanlardan (yerel ve taşraya ait) şekil bulmuştur. Cumhuriyetçiliğin soyut evrenselliğinin tam tersidir bu, evrensel ve ulusal olan arasında kimi belirsizlikler olsa bile. Öğretmenin öğretmesi gereken ve *Fransa Turu* okumalarında somutlaşan şey budur. Köyler arasındaki farklılıklar (ki bunlar daha büyük idari birimlerden daha anlamlıdır) "Fransa'nın bütününe sunulmuş birer armağan gibidir, yeter ki şovence yerellikler ulusal kolektiviteye özel bir coşkuyla bağlılığı ve öznel katkıları taşıyan iyilikleri beslemekle sınırlı kalsın." Bu yüzdendir ki tek tek köylerin adının yazıldığı bir "şeref listesi" oluşturmak imkânsızdır: "Her biri buketteki uyuma kendi özel rengini taşır" (J. ve M. Ozouf, 1984, 296). Julien olgun bir yaklaşımla şöyle der: "Eğer Fransa büyük bir ulussa, bu bütün köylerinde herkes üstüne düşeni, Fransa için elinden geleni yaptığı içindir" (G. Bruno, 1877, 116).

Ama eğer bir sürü köy ve taşra varsa, Paris ve taşra diye bir ayrım da –Fransız merkeziyetçiliği bunu zorunlu kılar– vardır. Paris yılda "160 bin sığır, 100 bin dana, 800 bin koyun ve 60 bin domuz ve sayısız kümes hayvanı, balık ve av hayvanı yiyip tüketen" devasa bir midedir! Bu Gargantua'yı beslemek için "Fransa'nın her yerinden Paris'e pek çok hayvan sürüsü gelir." Buna Cezayir'den gelen enginarı, Jura ya da Auvergne'den gönderilen peynirleri, Normandiya ya da Brötanya'dan gelen tereyağı dağlarını ve 35 milyar yumurtayı katmıyoruz. Ama nasıl "Fransa'da herkes Paris'i beslemekle meşgulse," Paris de "yan gelip yatıyor değildir. " Gerçekten de burası "dünyanın en sanayileşmiş kentidir. Paris'in işçileri de Fransa için çalışıp üstüne düşeni ya-

par ve Avrupa'da eşi benzeri olmayan bir zevkle çalışırlar. Ve bilginleri de kendi paylarına düşünür ve araştırırlar; kitapları ve buluşları (...) taşraya, köylere ulaşır" (*a.g.e.*, 282).

"PARLAK İNSANLAR" VE İLERLEME GÖREVİ

Taşrada gelenekler, tarımsal faaliyet, Paris'te ise modern sanayi ve bilim: Mesaj ne olmalıdır? Kimi ahlâk dersleri de bazen bu hat üzerinden verilir. "Küçük yurt"ları geçmişte kök salmaya (meşruiyet), "büyük vatan"ı ise geleceğe yürüyüşe bağlayan derslerdir bunlar. Ama hâkim ton daha zekicedir ve aynı zekâ *Fransa Turu*'nda da vardır. Oldukça popüler olan perspektifi, coğrafyacı Paul Vidal de La Blanche'ın (1903) optik bakışıyla birleşir: Her köyün geçmişinde bizi geleceğe taşıyan yüzlerce yıllık yürüyüşün izlerini görmek mümkündür.

Mekân bir zaman-mekândır ve coğrafya tarihi içselleştirmiştir. Her köyde "parlak adamlar" doğmuştur (ve bir tek kadın: Her kuşatmayı yaran Jeanne d'Arc). Bu şanslı parlak adamlar bilgin, yazar, hukukçu ve –özellikle– bilgisi, vicdanı ve yüksek ahlâki nitelikleri (fedakârlık, sebatkârlık) sayesinde keşfeden ve buluş yapan bilimadamları olarak tezahür eder. Bunlardan bazıları ünlü olmuş –Monge, Buffon, Lavoisier– ama bir kısmı da sonradan keşfedilmiştir: Dupuytren ("sabahları hiç para almadan yoksulları tedavi eden, akşamları ise zenginlerin evine muayeneye giden" hekimlik anlayışının simgesel ismi), onun ardından Pasteur ("gözden geçirilmiş" versiyon onu "bilgin olduğu kadar iyi bir insan" olarak anar) ve biri daha: Gazla aydınlanmanın mucidi Lebon.

Coğrafya, tarih ve bilim böylece bütün güçlerini ortaya koyarak ahlâk dersini canlı tutar: "Parlak adamların her icadı, onlara borçlu olduğumuz her ilerleme çocuk için bir örnek, büyük adamların doğduğu yerlerin tasviriyle yeni türde bir faaliyeti iç içe geçiren bir ahlâk tarzı oluşturur" (G. Bruno, 1877, 4).

Büyük adamlar galerisinden savaşçı kahramanlar da eksik değildir: Vercingétorix, Duguesclin, Bayard... Ama 19. yüzyıla yaklaştıkça insani yönleri daha çok öne çıkar: Vauban "kan dökmemeye büyük özen gösterirdi" (*a.g.e.*, 107). Adı anılan tek devrimci general olan Desaix "düşmanlarının takdirini kazanmıştı: Alman köylüleri ondan *iyi general* diye söz ederdi ve Doğu'da Müslümanlar onu *adil sultan* diye anardı" (*a.g.e.*, 139). Bayan Fouillée'nin barışseverliği ise anlaşılmaz denecek ölçüde izafidir: Meşru müdafaa diye bir şeyin varlığını kabul eder, hatta buradan yola çıkarak karşı saldırıda bulunmayı da. Jeanne'dan yaptığı bir alıntı bu bakımdan açıklayıcıdır:

"İlk saldıran siz olmayın, ama size saldırırlarsa kendinizi kararlılıkla savunun, kazanan siz olacaksınız" (*a.g.e.*, 57).

Cümlenin sonu özellikle manidar. Hatırlayalım: Ferry'nin laik okul tasarısı erkek çocukların temel eğitim okullarındaki üç sınıfta askerlik dersleri almasını öngörür. Fransız Devrimi'nin çocuk askerlerini referans alarak kurulan "okul taburları" 14 Temmuzlarda gösterilere katılır. Ama kısa süre sonra, 1880'lerin sonlarından itibaren "girişimin başını çekenler çocukları üniforma ve gösteriş merakı dışında motive etmediğini farkedince okul taburlarını dağıttı, onlara ders veren öğretmenler de bu işten bıktı" (P. Ognier, 1994, 106). Yine de ilkokul öğretmenlerinin askerlikten muaf tutulması uygulaması, çok öne çıkmadan da olsa 1889'a kadar sürer. Zaten "Boulangisme"* özellikle de Dreyfus davası onların bir bölümünü mutlak barıştan kuşku duyacak ölçüde radikalleştirir. Ama bu azınlıktaki kesimi dışarıda tutacak olursak, *Fransa Turu*, dönemin bütününe hâkim olan "kara süvari" mantalitesinin iyi bir temsilcisi olur.

"Parlak adamlar"ın seçiminde ortak duygulardan yola çıkıldığı açıkça görülür. Bunların arasında kral yoktur ama çalışkan, monarşiye yürekten bağlı, fedakâr bakanlar vardır (Michel de l'Hospital, Colbert). Montesquieu Aydınlanma'yı temsil eder ama Voltaire, Rousseau ve Condorcet görmezden gelinmiştir. 1789'daki hitabet yeteneği nedeniyle çok tutulan monarşi yanlısı anayasacı Mirabeau ve Medeni Kanun'u kaleme alanların başındaki isim olan Portalis dışında, I. Cumhuriyet'in hiçbir simgesel ismi kitapta yer almaz (ne Marat, ne Danton, ne Robespierre ve tabii ne de Napoléon). Hiç kuşku yok ki, kitaptaki bu liste okuldaki kadın ve erkek öğretmenler tarafından tamamlanır ve bu yeni isim ekleme işi laik okuldan (bkz. J. Baubérot, 1997, 213 ve devamı) ya da din okullarından (bkz. Y. Gaulupeau, 1995, 73 ve devamı) geliyor olmalarına göre değişir. Kitap iki Fransa çatışmasını, Fransız modern tarihçiliğinin bu başat vechesini mucizevi bir biçimde yok etmez ama, temelini oluşturan yapısal gelişmelerde gerçekten simgesel olan hiçbir isme yer verilmez. Fransız kimliği çatışmasının tepelerindeki isimler yerine, mümkün olduğu kadar ortak temsil özelliğine sahip isimlerin öne çıkartılması yolu seçilmiştir. Bundan ders alınacaktır.

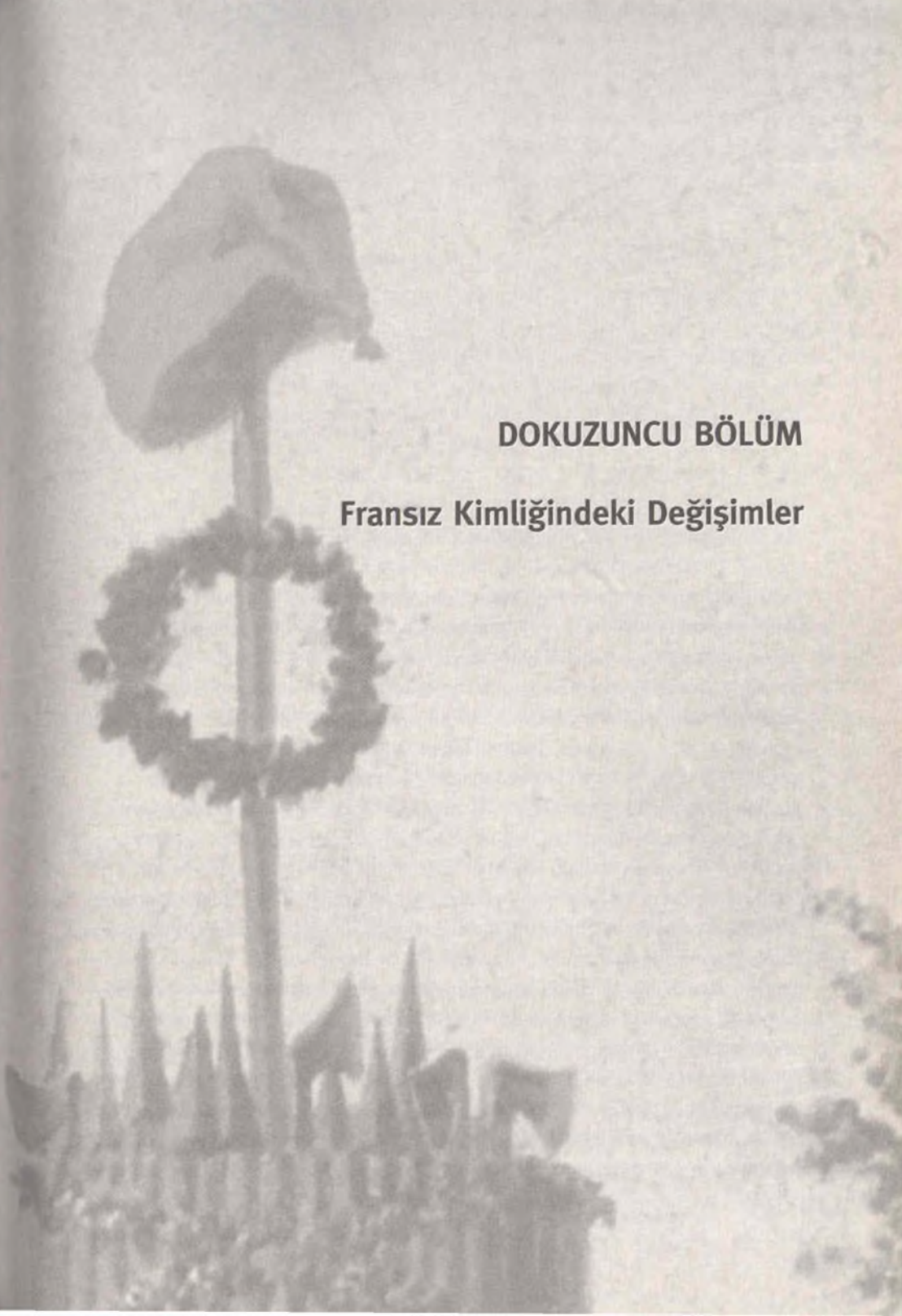
Ve mucitler de, mükemmel bir biçimde, ortak duyguyu yansıtan kişiler arasından seçilir. Kendilerini bütünüyle bilime adamışlardır (dine değil ama "perilerin sihirli değnekleri"ne karşıdırlar), hiçbir kiliseden değil ama müte-

(*) 1885-1889'da General Boulanger'nin başını çektiği cumhuriyet karşıtı hareket – ç.n.

vazı çevrelerden gelmektedirler. Örnek: "Mucit işçi" Louis Robert, "işini bir makina gibi yapmak" yerine, her yolu deneyerek "işinde kullanmakta olduğu aletleri mükemmelleştirmenin yolunu arıyor"dur. Ve böylece "kâğıt yapan güzel makina"yı bulur (*a.g.e.*, 48 ve devamı). Böylece her öğrenci eğitim sayesinde günün birinde Fransa'yı zenginleştiren parlak adamlardan biri olmanın hayalini görebilecektir.

Daha da iyisi, her okullu bu yolla o noktaya varabilmek için yapabileceğinin en iyisini yapmaya davet edilmiş olur. Çünkü Fransa'nın görkemli geçmişi aynı ölçüde parlak bir geleceği yaratmak zorunluluğunu da dayatmaktadır. *Fransa Turu* "moderniteye geçişin dikkat çekici bir örneğini oluşturur: Fransa bir bütün olarak, ufku genellikle yaşadığı bölgenin başkentine ulaşmakla sınırlı okullu Fransızlara sanayideki ilerlemenin zengin fetih imkânlarını, iletişim ve hizmet yollarını açıyordu" (J.-P. Bardos, 1977, 319).

Ama Fransa'nın girdiği bu iyi yolda hızının kesilmemesi için sevimli "küçük yurt"ların endüstriyel kaynaklarından da yararlanması gerekir, bütün Fransızlar da birbirlerini iyi anlamalıdır. Çünkü bazen iki çocuğun kafası karışır: Muhatapları olan büyükler anlaşılmaz bir taşralı dilinden başka bir şey konuşamıyorlardır. Neyse ki okuldan gelen, dolayısıyla da Fransızca bilen öğrencileri görürler: "Ne mutlu bize! Böylece birlikte konuşup anlaşabileceğiz" (G. Bruno, 1877, 165). "Büyük vatan" bütün o "küçük yurt"ları sindirip hazmedebilmelidir. Fransız kimliğini oluşturmak için okul elzemdir, çünkü Fransız dilini aynı şekilde hem moderniteyle hem ulusal birlik bilinciyle donatmanın aracıdır.



DOKUZUNCU BÖLÜM

Fransız Kimliğindeki Değişimler

"Herkes yüce gönüllülüğünü ve gözüpekliğini ikiye katlasın, ki en önde Fransa ve Tanrı için savaşanların yardımına gidebilsin." Bu parlak sözdeki ifadenin Bayan Fouillée'ninkinden hiçbir farkı yok (O "Fransa ve Tanrı" yerine "Tanrı ve Fransa" diye yazar). Bununla birlikte, burada yürütülen savaş cehalet ve kötülüklere karşı değildir. İki Fransa çatışmasıdır, cumhuriyetçi laikleşmeye karşı direniştir söz konusu olan. Nitekim alıntı da Paris'teki bir kilise *Bülten*'indendir; tarihi 1 Ocak 1905'tir ve müstakbel kilise ve devlet ayrışmasına gönderme yapmaktadır.

Kiliseler mi? Elbette hayır: Söz konusu olan sadece "Kilise"dir. Öğrencilerin kitabında tümüyle namevcut olan bu kilise burada birinci sırayı almıştır. Bir yıl sonra şunlar yazılır: "Kilise ile Fransa arasındaki kopuş gerçekleşti. Kilisenin büyük kızı onu annesine kavuşturan bağları kesip attı (...) Önümüzdeki, bizim bilmediğimiz bir şey. Fransa kilisesi dindar erkek ve kadınlarının sürgüne gönderildiğine çoktan tanık oldu, şimdi kendi enkazı üzerinde ağlıyor. Bu enkazın yıkımının tamamlanmasını ve bir daha onarılamaz hale gelmesini kabullenecek mi? Nereye gidiyoruz? Bu başlayan yıl nasıl bir yıl olacak? İnancımız ne olacak? Kiliselerimiz ne olacak?" Ertesi gün yayımlanan başka bir *Bülten*, Kilise'nin Devlete kattığı iyilikleri ("O bu ülkenin kamu vicdanını oluşturdu") hatırlattıktan sonra şöyle der: "Bugün nankörlük bütün çirkinlikleri ve nefret dolu sırıtışıyla yayılıyor. Fransız kalplerimizde bunun acısını çekiyoruz, çünkü parlamentodaki bir devlet adamının sözüyle artık biliyoruz ki, Kilise'nin Fransa'ya ihtiyacı olmasa da, Fransa'nın Kilise'ye çok ihtiyacı var" (bkz. J. Sévenet, 2004).

İnançlarla ilgili bütçenin lağvedilmesi hiç kuşkusuz acılı olur ama, bu bütçe öyle büyük meblağlara da ulaşmıyordur: "42 milyon altın-frankı biraz geçiyordu ve adam başına bir frank gibi bir harcama kalemiydi" (E. Poulat, 2003, 136). Buna karşılık, Fransız ulusunun Katolik kimliğinin sonu gibi simgelenecek bir anlam kazanır.

Fransız kimliğinin hâlâ Katolik bir boyutu olduğundan söz edilebilir mi? Bunun cevabı o kadar basit değildir ve bizzat Devrim'in kendisi, sivil kilise anayasası (1790) ve (birinci) kilise ve devlet ayrışması sırasında çelişkili din politikaları uygulamıştır. Özellikle 1802'de Concordat ve eklerinde zikredilmiş "meşru inançlar"la ilgili istikrarlı bir rejim izleyegelmiştir. Claude Langlois Concordat sistemini şöyle analiz eder: "Bu sistem varlığını, halef selef olan Portalis'in övgüyle, Lamennais'nin ise üzüntüyle andığı bir biçimde, ate bir devlete sırtını dayayıyor olmasına borçluydu. Yani Fransa inancı olmayan, inançların dışında duran, herhangi bir inancı benimseme yeteneği olmayan ama aynı zamanda, bizzat kendi inancı dolayısıyla birçok inancı koruyup sübvanse eden, tanıyan bir devletti. Ve aslında, Fransız laikliği devlet ve inançların ayrışmasından önce, inanç ve iktidarın ayrışması temelinde gerçekleşen bir süreçti" (2000, 108).

Dönemin formülasyonuna göre "ate devlet." Ama Buisson'dan sonra şunu daha bir gönül rahatlığıyla söyleyebiliriz ki "laik devlet." Buradaki nüans önemlidir. 19. yüzyılda ate devletin izleri bile yoktur ve tam tersine, uzun süre ateizmin ahlâksızlığı teşvik edip etmediği sorgulanır. Yine de bu "ate devlet" tanımı ilginçtir: Eski rejimin Hıristiyanlığından kopuşun hangi boyutta hissedildiğini ortaya koyar.

Dolayısıyla devlet için meselenin ne olduğu anlaşılmıştır. Ve atbaşı gittiği yurttaşlık ve dine bağlılık ayrımını güçlendirip istikrarlı hale getirir. Ama ya ulus? Ulus denen şey nedir? Buradaki ayrım çok daha belirsizdir. Hiç kuşkusuz Katoliklik ne ulusun ne de devletin dinidir: Bununla birlikte "Fransızların çok büyük çoğunluğunun" dinini tanımlar. Basit bir saptama sayılır. Ama hiç de anlamsız olmayan bir saptama. Nitekim –ulusun hiyerarşideki en üst şahsiyeti olan– Birinci Konsül, bu unvanı bile Katolik inancından almıştır. Buradan anlıyoruz ki, 1802 yasasının (ki Concordat ve ekleri içerir) meşru bir okumasının yanı sıra, Fransa'nın Katolik bir ulus olduğunu ortaya koyan Concordat için simgesel bir başka okuması daha vardır.

İKİ FRANSA ÇATIŞMASI: ULUSAL KİMLİK ETRAFINDA BİR ÇATIŞMA

"İki Fransa" çatışması öncelikle ulusal kimliği tartışma konusu haline getirir. Kavga kesinlikle "inananlar" ve "inanmayanlar" arasında değildir. Herhangi bir dinî mesele tartışılırken bir sayım yapılacak olsa, "inanmayanlar"ın sayısı 100 bini geçmez (1872). Buna karşılık, "Vatan" konusunda, ülkenin rejimiyle ilgili siyasi çatışmalarda bile yaşanmayan ölçüde, iki farklı görüş karşı karşıya gelir.

1890'lı yıllarda Papa XIII. Léon'un girişimiyle bir birleşme oluşur ve Katolik Fransa idealinden vazgeçilmedikçe, Katolik Fransızlara cumhuriyet rejimini benimsemeleri (Katolik Kilisesi henüz hükümetin herhangi bir birimine bağlanmamıştır) çağrısı yapılır. Ama buna karşılık papa, "inisiyatif aldığını göstermek istercesine yeni bir de uzlaşmazlık bildirisi yayımladı" (E. Poulat, 1977, 120). Vatikan'ın Fransa'yı esas olarak Katolik bir ulus olarak mütalaa ettiği düşünülecek olursa, bu çok anlaşılır bir tutum değildir. X. Pie döneminde de durum aynıdır. Nisan 1904'te Cumhurbaşkanı Loubert'in İtalya Kralı III. Victor-Emmanuel'i ziyareti Roma Senatosu'nu şaşkına çevirir. Diplomatik ilişkileri kesme noktasına kadar gelinen bir süreç yaşanır. Neden? Çünkü Fransa, İtalyan Devleti'nin başıyla (Papalık devletlerinin eski başkenti) Roma'da biraraya gelinmesini yasaklayan papalık kararını çiğneyen ilk Katolik ulustur (M. Larkin, 1974, 130).

Papanın yandaşlarına gelince, çoğu Yahudilerin, Protestanların ve öteki masonların işi olduğuna inandıkları laikleşmeye karşı genellikle sert bir muhalefet tutumu izleri. En güzel yerin Katolikliğe ayrıldığı bir "namuslu insanlar cumhuriyeti" kurulmasını ister, bunu öğütlerler. Aslında Dreyfus davası sırasında çok gündemde kalan bazı temaların taşıyıcısı da (en azından hızlandırıcısı) onlar olur (J. Baubérot-V. Zuber, 2000). Ve *La Croix* gazetesi, üç renkli bayrağı benimsemiş olmakla birlikte, cumhuriyetin İsa tarafından takdis edilmesi zorunluluğunu belirtmek amacıyla sayfanın tam ortasına bir Sacre-Coeur Kilisesi tasviri yerleştirmeyi de ihmal etmez.

Bu vizyon karşısında, bu kadar belirgin olmasa da, 19. yüzyılda bir başka Fransa görüntüsü daha oluşur. Desteğini meşru inançlarla ilgili resmî çoğulcu politikadan, bir inanç bakanlığı kurulmuş olmasından, inançlarla ilgili bir rejim ve yönetim kurulmasından, vb. alan bir görüntüdür bu. Claude Langlois'nın "sembolik çoğulculuk" dediği görüntü (2000, 110). Ama yine de, kafalarını kaldırmadıkları sürece, Protestanlık ve Yahudilik inançlarını tanımlamak için, anlamlı bir biçimde "Katolik olmayan inançlar" terimi kullanılır. III. Cumhuriyet'te

"laiklik"in yeni bir sözcük olarak ortaya çıkışı Marianne'ın olumlu bir ideal olarak lanse edilmesini sağlar. Maurice Agulhon bu figürün Fransa ve Cumhuriyet'i birleştirdiğini bütün kanıtlarıyla ortaya koyar (1979). Ama (Gambetta'nın dediği gibi) cumhuriyetçi politika her ne kadar Fransa'yı laikleştirse de, bu, "kilise karşıtlığının bir ihraç kalemi olmadığı" fikrini onaylayan da bir sonuç verir. Esasen, gerek dış politikada (Ortadoğu), gerekse sömürgelerle ilgili politikada sık sık "Katolik bir güç" gibi davranılır.

Bu bağlamda, birçok Katolik kilise ve devlet ayrışmasını "Kilise'nin büyük kızı"nın annesinden kopuşu olarak algılayıp yaşar. Onlara göre yapılan şey kiliselerin (inançların) devletten ayrılması değil, Kilise'nin Devlet'ten ayrılmasıdır. Böyle düşünüldüğüne ilişkin pek çok örnekten biri: Yasaya, Katolikliğin hiyerarşik ilkesini açıkça anmadan "inançların genel olarak düzenlenmesi"nden söz ettiği için kızarlar. Oysa yasadan böyle bir ilkeyi açıkça benimsemesini beklemek abartılı bir talep olacağı gibi, yasanın genel özelliği de onu bir inancı ötekilerin aleyhine anmaktan ayrıca alıkoyar.

Kabul gören ama yanlış olan bir düşünceye göre kilise ve devlet ayrışması yasası devleti Kilise'nin (Katolik Kilisesi) vesayetinden kurtaracaktır. Esasen süreç, kimliği tanımlayacak bir Katolikliğin izlerinin kalmasına izin veriyor olsa da, Fransız kimliğinin dinî bir boyut içermediğini aşikâr bir biçimde ortaya koyar. Başka türlü olması da çok mümkün değildir. Birincisi, Devrim'in ikona kırıcı geleneğiyle kendisini ilişkilendirmez ve kamu binalarına dinî amblemler konmasına değil ama, var olanların korunmasına izin verir. Dahası, takvim hafta tatili için pazar gününü ve "zorunlu tatil ilan edilmiş dinî bayramlar"ı esas alan bir biçimde düzenlenir. Cumhuriyet, yani kilisenin güzel büyük kızı Assomption, Toussaint, Noel gibi dinî tatillere 1886'da Paskalya'yı ve Paskalya'dan sonraki yedinci pazar yortusunun ardından gelen pazartesileri de ekler. Ve nihayet, ülkenin genel manzarasına kiliseler, katedraller, kamu yapıları ve dinî mekânlar hâkimdir. 1981'deki başkanlık seçimleri kampanyasını hatırlayın: Sosyalist başkan adayı François Mitterrand afiş olarak bir köy ve bir kiliseyi seçmiştir. Buna rağmen ve buna bakarak onun Katolikliği yeniden resmî din haline getirmek istediğini düşünen hiç kimse olmaz...

LIMERZEL (MORBIHAN): KATOLİK KİMLİĞİ VE ÇÖKÜŞÜ

Yasal ve toplumsal olan kolay kolay üst üste çakışmaz. "Büyük vatan"dan bakılınca Katoliklik bir daha asla kollektif kimliğin parçası olamayacaktır; kimi "küçük yurt"lardan bakanlar ise başka türlü düşünür. Örneğin tarım ağırlık-

lı Brötanya 20. yüzyıl ortalarına kadar yarı Hıristiyan bir bölge olarak kalır; Kilise'nin otoritesi çok güçlüdür, bölgeye Katolik okulları hâkimdir, Dominiken tarikatının vecibelerini fiilen yerine getirenlerin oranı bayağı yüksektir, dinî anlamda dayanışmacı bir yaşam vardır, dinî tatillerin sayısı bayağı fazladır ve bu da sonuç olarak sağın orada hep çoğunlukta olmasını sağlamaktadır.

Yves Lambert kilise ve devlet ayrışmasının herhangi bir kopmaya neden olmadığı Limerzel (Morbihan) yöresindeki kilise ağırlıklı uygarlığı çok canlı bir dille tasvir eder: En azından 1918'e kadar belediye meclisi toplantıları ikindi duasından sonra yapılmaktadır. Gündelik yaşamda yıl boyu, mevsimlerin ritmiyle dinî zaman iç içe geçmiştir. "Küçük perhiz" zamanı bir çifte beklenti dönemidir: Tarımsal hayatın döngüsü içindeki bekleyişte "tarlayı sürme ve ekim işleri artık bitmiş, elmalar toplanmış"tır. Çiftçiler yakacak odunlarını hazırlar, fundalıkları temizler, çitlerini onarır. "İsa'nın Noel'e gelişi"yle ilgili hazırlık ve bekleyişte ise kilise görevlileri tek tek evleri dolaşarak herkesin kilise sıralarındaki yerinin kirasını tahsil eder, kilise ve devlet ayrışmasından sonra artık zorunlu hale gelen "inanç bağış ve ücretleri"ni toplar. Noel'de çocuklara "küçük İsa"nın getirdiği şekerlemeler (1945'ten sonra da birkaç oyuncak) verilir. Gece ise, ki bu dönem gecelerin en uzun olduğu dönemdir, karanlıklardan gelen ışığın, "Kurtarıcı'nın doğumu" kutlanır. "Elektriğin olmadığı dönemde üçer beşer kiliseye yönelen yağ kandillerinin parıltısını bir gözünüzün önüne getirin" der Yves Lambert (*a.g.e.*, 30).

Ölü mevsimde dinî hayat tövbe, yeniden doğuş ve toprak üzerinde yoğunlaşır. Kilise ve mezarlık arasında ayin kortejleri gidip gelir. Ama sonra Paskalya gelip çatar ve sürüler ağıllardan çıkar, ekinler baş kaldırırken "Kurtarıcı" da dirilir. Günler uzar, güneş tepeye çıkar, dinî hayatın büyük ayinleri bu kez daha çok gökyüzüne yönelir. Dolayısıyla "tarlanın sürümü, ekim, hasat" üzerinden maddi hayatın yeniden üretimi ile "farklı dua süreçleri" üzerinden manevi hayatın yeniden üretimi arasında tam bir uyum vardır: "Sembollerle gerçeklik arasında karşılıklı bir gereklilik ilişkisi vardı: Sonbahar Toussaint'siz asla sonbahar, kış asla Noel'siz, ilkbahar asla Paskalya'sız ve "Çocuk İsa"nın gelişi olmadan Noel asla Noel olmazdı. Din dışı ve dinî hayat birbirine karışmıştı. Dinî zaman "inançlara somut olarak bağlı olmanın" işlevini görüyordu: Noel, Paskalya, Jeanne d'Arc bayramları, yortular, Toussaint üzerinden (Kurtarıcı'nın gelişine, onun yeniden dirileceğine, Tanrı'ya, Katolik Fransa'ya, azizlerin şefaatine ve ondan da ötede bunları ortaklaşa, açıkça ve bireysel kaderi inanç tarihine bağlayarak yapmanın gücüne olan inanç) toprağın tahta ayakkabılara yapıştığı gibi, ilahî olanı gündelik

pratiğe yapıştırıyor, bağlıyordu" (*a.g.e.*, 50). Katolik okullarında ders saatleri ile dinî törenlere ayrılan zaman iç içe geçmiştir. Böylece sadece bir duygu değil, ortak bir duygu üretilir.

Hiç kuşkusuz bir de laik okul vardır, ama 1956'ya kadar adı "şeytanın okulu" ya da "köpeklerin okulu"dur. Her halükârda "Tanrının olmadığı" okul. Rahip o okulun öğrencilerini de din derslerine alır, ama gökyüzüne çıkacaklarından o kadar emin olmamaları gerektiğini anlatmak istercesine, onları ayinlerde en arka sıralara yerleştirir. İki savaş arasında rahibin yeğenlerinden biri laik okulun öğretmeninin kızıyla evlenir ve laik okul kapanma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Çünkü yeğen, epeyce sık ziyaret ettiği kiliseye bağlı hemşerilerinden birine, çok da açık vermeden, çocuklarını özel okuldan laik okula almasını önermiştir! Ama zaten bunun rövanşı alınır ve bir uzlaşma sağlanır: "Laik okul"un öğrencileri bazı ayinler ve şarap ekmek yortusu sırasında bazı dersleri kaçırır, öğretmen de buna göz yumar. Daha mücadeleci biri olan kadın öğretmen ise ebeveynlerin böyle günler için izin kâğıdı vermesini şart koşmaktadır.

Derken yeni etki kanalları ortaya çıkar. 19. yüzyılın sonlarından başlayarak kilise "iyi basın"ı övmeye, "kötü"sünü de ayıplamaya koyulur. Bu kavga Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra daha da derinleşir. "Morbihan'da bir papaz Başpapazlık tarafından iyi basını organize etmekle görevlendirildi. 1919'da Paris'te kurulan ve Katolik gazeteleri sübvanse etmeyi amaçlayan 'Franc de la Presse' (Basından Muaf) kuruluşu çok kısa zamanda gelişti" (M. Lagrée, 1992, 394). Bunu 1930'larda radyo yayınlarının başlaması izler. Ve bu köklü değişikliklere neden olur. Öncelikle Katolik alanda bir dizi "millileştirme" yapılır. Belli bir seçkin kesim, tanıdığı bildiği papazların vaazlarını dinlemekle yetinenlerden farklı olarak, artık radyofonik vaazlara da ulaşabilmektedir. Özellikle de büyük perhiz sırasında belli başlı Parisli papazlarca verilenlere. Ardından Katoliklik içinde bir iç çoğulculaşma yaşanır. Piskoposluk makamının *Nouvelliste*'e verdiği desteğe rağmen, sosyal Katolikliğe yakın duran ve Fransız Hareketi'ne karşı olan günlük *L'Ouest-Éclair* gazetesi kendisini kabul ettirir. 1930'da Brötanya bölgesinin bütününde 240 bin tirajı olan bir gazetedir. Ve son olarak, bu radyo ve gazeteler her türden haberler vererek, dinî olanı belli bazı makale ve özel yayınlarla sınırlayıp onun kapsayıcılığını azaltarak, ister istemez bir sekülerleşme vektörü oluşturur.

L'Ouest-Éclair gazetesi sayesindedir ki, 1928'de Limerzel'de terazinin dengesi cumhuriyetçi kampa doğru eğilir. Ekonomik kriz ve savaş sonrasında esen modernite rüzgârı 1933'ten itibaren, giderek hızlanan bir dönüşüm ya-

ratır. 1950'lerde bölgeye traktör girer. "Ücretli çalışmanın yaygınlaşması, tarım nüfusunun giderek azalması, hafta sonu tatili kavramının ortaya çıkması, okul taşımacılığının başlaması ve televizyon yayınlarının artması gibi etkenler karşısında din dışı zaman genişledi ve dinî faaliyetlere ayrılan zamanı daha küçük zaman aralıklarına sığınmaya mecbur bıraktı" (Y. Lambert, 1985, 256). Otomobil kullanımının artmasıyla birlikte uzun ve sık ayin alayları seyrelir. Katolik hareket ve onun yayın organları dinî alanın içine kapanmaya, çok geçmeden de etkisini yitirmeye başlar. II. Vatikan Konsili Katolikliğin *aggiornamentosu*'na karar verdiğinde Morbihan'da din, ancak ayinlerde, vaftiz, evlilik ve cenaze törenlerinde, komünyonlarda, bir de Paskalya ve Noel ayinlerinde büyük zamanlara hükmedebiliyordur. Laikleşme sonunda Limerzel'e ulaşmıştır, ama elli-altmış yıl sonra, büyük çatışmalar yaşanmadan; sekülerleşme kendine düşeni yapmıştır.

YENİ FRANSA TURU; DERİN FRANSA'DAN...

Bu sıralarda, 1950'lerin başlarında *İki Çocuğun Fransa Turu*'nun kendisinden daha ilginç bir halefi olur, çünkü bu defaki gerçekten yapılan bir yolculuğun hikâyesidir. Milli Eğitim Bakanlığı "Fransa'nın en iyi iki öğrencisi"ni belirlemek için bir yarışma düzenler. Kazananlar, adı bu vesileyle "İki Çocuğun Fransa Turu" olarak belirlenen bir radyo yayınıyla bağlantı halinde, bütün ülkeyi baştan başa gezecekleri uzun bir seyahate gönderilecektir. 1953'te, Louison Bobert'in Fransa Bisiklet Turu'nda zafer kazandığı yıldayızdır. Bu çocukların macerası daha sonra bir de kitaba konu olur (J. Lenoir, 1954).

Bu "Yeni Fransa Turu" çok ama çok öğreticidir. İlk bakışta 1950'lerin Fransası bugünkünden daha çok 1877'lerin Fransasına benzer. Yarışmanın düzenlenmesi eğitim kurumuna, o kurumun ahlâk anlayışı hiç mi hiç değişmemiş yöneticilerine bir vefa borcunun ödenmesi gibidir. "Küçüğüm, özgürlük düzensizlik demek değildir, dedi öğretmen öğrenci Jean'a; özgürleşmek için çalışmak gerekir." İyi ve namuslu olmak "erdem"dir. Kıskançlık ve kibir ise "zaaf" (*a.g.e.*, 21). Sınavı kazanan kız öğrenci Nicole öğretmen olmak istiyor, ama düşünü gerçekleştirememekten korkuyordur: Ebeveyni çok yoksuldur ve diplomasını alıncaya kadar aralıksız çalışması gerekiyordur (*a.g.e.*, 23 ve devamı). Tahmin edebileceğiniz gibi, yarışma sayesinde burs kazanacaktır ve bu ne büyük şanstır! Lisede parasız yatılı olarak okuyacaktır.

Derin Fransa büyük çoğunluğuyla, köydeki hayatın ritminde yaşamaktadır: "Ufak tefek yaşlı bir kadın evinin kapısının önünde kuru fasulye ayıklıyordu. Kilisenin yanında (...) çocuklar içine sebze lifi doldurulmuş bir tel do-

labın etrafında oyun oynuyordu." Köyler "yeni iki kahramanın doğumuna tanıklık eder gibi"dir: "Sakin gündelik hayat, denize ulaşmaya çalışan bir ırmak gibi, böyle kilometrelerce ve kilometrelerce akıp gidiyordu" (*a.g.e.*, 68).

Tarım Fransası, taşra Fransası, kentlerin Fransası ve Paris'in Fransası. Birinci Fransa turunun suni final ateşinin yakıldığı yer olan Paris, bu kez yarışma finalistlerinin (birçoğu daha önce hiç trene binmemiştir) buluştuğu ve iki galibin büyük yolculuğa başladığı kenttir. Kentin tuhaf alışkanlıkları olduğundan söz edilir. "Burada hiç kimse sizinle ilgilenmiyor. Herkes canı ne istiyorsa onu yapıyor" diye şaşkın şaşkın anlatır kız öğrenci (*a.g.e.*, 35).

Bu yeni Fransa turunun dinle ilişkisi Bayan Fouillée'nin yazdığı kitabın ilk baskısından çok, "gözden geçirilmiş" versiyondakini andırmaktadır: Sadece katedrallerde papaz kalmadığı için değil, aynı zamanda hepsi çok açık bir biçimde tarihî yapılara dönüştürüldüğü için.

İlerlemenin "önünde durulamaz itici gücü" (*a.g.e.*, 123) insanları büyülemeye devam etmektedir. Yaşam koşullarındaki iyileşmeyi sağlayan, tek başına odur (*a.g.e.*, 112), çünkü teknik ilerleme (ki "daha yoğun bir verim alınmasını mümkün kılıyordu") ve toplumsal ilerleme (ki "insanların çalışmasını daha insani kılıyordu") ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır (*a.g.e.*, 127). Dolayısıyla "her şeyin mükemmelleştirilmesi için çaba harcanan bir çağda yaşamak harikulade bir şey"dir, "insan tarafından yaratılan her şey sadece insan tarafından sürekli olarak dönüştürülmekte ve bu hep böyle devam etmekte"dir (*a.g.e.*, 186). Anlamlı bir ifade: "Sadece insan tarafından!" Bunu Nicole'un coşku dolu sözleri tamamlar: "Her şeyin birbiriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu gördüm ve topraktan ne çıkıyorsa, ne yaratılıyorsa, ne üretiliyor ya da inşa ediliyorsa sonuçta hepsi gelip insanda bitiyor. Bunca dikkatin, araştırmanın ve mücadelenin nesnesi olmaktan onur duyuyorum. Bir insan olmaktan onur duyuyorum!" (*a.g.e.*, 192). İlerlemeye olan inanç hiç eksilmemiştir.

... İLETİŞEN VE TÜKETEN YENİ FRANSA'YA

Bu ilerleme 1953'te, tıpkı 1877'de olduğu gibi, "perileri"in vaadettiği her şeyi gerçekleştirmektedir (*a.g.e.*, 25). Bununla birlikte daha büyük bir değişim daha vardır: İletişim ve tüketim (daha o zamandan) eğitim ve üretim gibi ilerlemenin motoru olan iki unsurun yerini almaya başlamıştır.

Le Nouveau Tour de France (*Yeni Fransa Turu*) simgesel bir biçimde, milli eğitim ve öğretmenlerle (ki kitabın başında yarışmayı onlar organize etmiş, çerçevesini onlar çizmiştir) büyük medya (radyo yayıncılığı) ve gazeteci-

ler arasında bir vardiya değişimi olduğunu ortaya koyar. Bu son ikisi yarışmayı kazanan iki çocukla günlük röportajlar yapacak ve bütün kitap boyunca yeni öğretmen ve eğitmen rolünü üstleneceklerdir.

Nicole ve Jean'ın ne kadar az şey bildiğini görünce şaşırabiliriz: Üstelik onlar "Fransa'nın en iyi öğrencileri"dir. Ama neyse ki gazeteci-yazar çabuk bir müdahale ile, eğitimin bugünün "hareketli ve beklenmedik bir biçimde" karşımıza çıkan gerçeklerini anlamaya yetmediğini (hatta o kadar da "önemli bir şey olmadığını") söyleyiverir (*a.g.e.*, 69).

Üç aylık Fransa turları boyunca, iki küçük galip, okulla hiçbir alakası olmayan iyi bir pedagojik eğitimden geçmiş gibi görünürler. Her biri "her gün mikrofonun önüne geçip gördüklerini anlatmakla" yükümlüdür. Ve şöyle yönlendirilerek: "Basit ve doğal ol, kafandan ne geçiyorsa hepsini anında söyle" (*a.g.e.*, 39 ve devamı). Hiç kuşkusuz bunlar öğretmenlerinden aldıkları tavsiyelerden değildir: İletişimin "daha canlı olması" için "susup kalmaktan korkmamalı"dırlar (*a.g.e.*, 141). Yine, "daha ikna edici olmak" için "seslerini de yükseltmeli"dirler (*a.g.e.*, 145).

Radyo, Sinema, Basın, Televizyon (hepsi büyük harfle) "yeni ve büyüleyici bir dünya"yı keşfetmenin yolunu açmaktadır. "Dünyanın hiçbir yerinde, hangi dili konuşurlarsa konuşsunlar, insanların bilmediği hiçbir şey olmuyor"dur (*a.g.e.*, 55). Ve medyaya göre "hastalar, yaşlılar, terkedilmişler" artık "hiçbir zaman yalnız olmayacaktır," bu bağ kurulmuştur (*a.g.e.*, 25). Tıpkı ayakları felçli küçük bir kız çocuğunun bizim öğrencilere yazdığı gibi: "Her gün sizi radyodan dinleyen biri olarak, seslerinizin herkese güç verdiğini hissediyorum, siz bizim için yeni bir aile oldunuz" (*a.g.e.*, 145).

Bu çok daha modern okul, bu yeni aile biçimi ve *Yeni Fransa Turu*'nun yapısını oluşturan medyatik dünya, yeni bir dünya görüşünün kapılarını açar. Çocukların global köyü, donmuş kalmış, artık sıkıcılaşmış okul ahlâkıyla arbaşı gitmektedir. Gazeteciler onlara yeni, daha hafif, bambaşka bir hayat tarzına yönelik yeni değerler sunar. Önemli olan "hoşgörü" ve "başkalarına saygı"dır (Daha doğru bir deyişle "başkasının özgürlüğü" ve "yaşama aşkı") (*a.g.e.*, 192). Yeni bir yaşama biçimine dayalı olan bu "yaşama aşkı" yolculuk boyunca, eski *Fransa Turu*'nun sunduğu deney ve örneklere karşıt bir biçimde, sürüp gider. Üç güzel araçtan oluşan "zarif kervan"ın uzun seyahat boyunca hiçbir maddi sorunu olmaz. Daha birinci etaptan başlayarak otomobil hız ve özgürlüğün özdeşi gibi görülür. Yemeklerde bol bol şarap, dahası şampanyalar içilir, hoş kokulu ağaç çileği sosuna bulanmış beze ve dondurmadan oluşan tatlılar yenir. Sinemalarda seans öncesinde gösterilen aktüalite

filmleri ve basında çıkan fotoğrafları çocukları birer stara dönüştürmüştür. Zaten bu çocuk starlar da lüks otellerin kadife kaplı şatafatlı koridorlarında dolaşmakta, Versailles Sarayı'nınkileri aratmayan çok güzel odalarda kalmaktadırlar. Çiçeklerin, müziğin ve ışığın onları kendilerinden geçirdiği casino'lara giderler.

Birden, gazetecilerden birini bir korkudur alır: O ve arkadaşları iki öğrenci çocuğu tümüyle yapay bir hayatın içine çekerek biraz fazla ileri gitmemişler midir? "Nicole, dedi tatlı bir sesle, bu akşam gördüklerinin gerçekle hiçbir alakası yok." Ve Nicole'ün cevabı televizyonun gelecekteki başarılarının da habercisi olur: "Biliyorum (...) Ama bunlar yine de var" (*a.g.e.*, 90). Ve devam eder: "Bırak da şu manzarayı seyredeyim." Şu manzara: "Beyaz smokin giymiş bir adamın kolunda, peri kılığında terasta gezinen" genç bir kadın... Yaldızlı bir dünya.

Ve üreticinin, tüketicinin giderek daha çok hizmetine girdiği bir dünya (*a.g.e.*, 131). Öğrenciler "gerçekten daha akıllı çocuklar" olurlar, çünkü "yeni bir kavrama, tüketime entegre olmuşlar"dır (*a.g.e.*, 186). Tüketmek kaçınılmazdır: "Ticareti ayakta tutan odur. Ticaret olmazsa hayat durur, yoksulluk ve işsizlik oluşur." Dolayısıyla bundan yakınmamak gerekir, daha çok "tüketmeli" ve sadece "ihtiyaçlarımız" için değil "zevklerimiz" için de alışveriş yapmalıyızdır (*a.g.e.*, 161).

Bayan Fouillée'nin öğrencileri Fransa'yı öğrenir, geçmişlerine nüfuz eder ve böyle bir büyüklüğün eğitim ve okulun her şeyden üstün tutulmasını gerektirdiğine ikna olurlar. Nicole ve Jean ise bilinmeyen, gizemli ve çekici bir Fransa'yı keşfeder: Muhteşem Otuzlu Yıllar Fransasını, özellikle de kendini de sahnenin önüne çıkarmadan yaşayamayacağın Fransa'yı – tıpkı öteki modern ülkeler gibi. Medyatik gerçeğin bütün dikkatleri üzerine çektiği ve tüketimi kışkırtan bir Fransa'dır bu. Ve kapılar sınırları yokmuş gibi görünen bir dünyaya da açılıyordur artık ("insanların bilmediği hiçbir şey olmayan" dünyaya)...

Şunu kolayca söyleyebiliriz: Klasik *Fransa Turu* ile *Yeni Fransa Turu*'nun istikametleri tümüyle farklıdır. Çok açık ki, her ikisinin de yolu, içerdikleriyle çok uyumludur. 19. yüzyıl yapıtı okul aracılığıyla yayılır. Menzili çok uzun bir süre olarak belirlenir ve sayısız öğrenci kuşağı onu okuyarak beslenir. *Yeni Fransa Turu*'nun menzili ise bir radyo-realite yayını süresiyle sınırlıdır (ama yazarı hâlâ ısrarlıdır, kitabın arka kapağında şöyle yazar: Burada kurgusal "eski okul kitabı"nın yerine "iki çocuğun gerçekleştirdiği bir seyahatla ilgili gerçeği" sunduk biz). Bu yayın binlerce kişi tarafından dinlenir. Çok büyük bir yankısı olur. Ama ne kadar hızlı tüketilirse o kadar hızlı

da unutulur: Eskisi hâlâ belleklerdeyken *Yeni Fransa Turu*'nu bugün hiç kimse hatırlamaz.

ÜÇÜNCÜ BİR LAİKLEŞME EŞİĞİNE DOĞRU FRANSA

Bununla birlikte –umarız bunu göstermeyi başarmışızdır– kitap, ilk sıralarda yer almasa bile okunmayı hak eder. Çünkü farkında olmadan, Fransa'yı laikleşmenin üçüncü eşiğine götürecek değişimlerin habercisi odur. Henri Mendras 1965-1984 dönemini "İkinci Fransız Devrimi" olarak tanımlar (1988, yeni basım, 1994). Klasik olmuş bu yapıta göre, 1789 Devrimi'yle kurulan dengeler bu sırada alt üst olur. "Köylülüğün ve geleneksel burjuvazinin üçüncü zamanın yükselişi karşısında neredeyse tümüyle yok olduğu yeni bir toplum ortaya çıktı ve memurlar vasat orta sınıfın organizatör kutbu haline geldi. Bayrak, kılıç ve serpmeçin aralarındaki ideolojik çatışmayı kestiği sırada büyük ulusal kurumlar da simgesel auralarını yitirdi. Okulun gerçekleştirdiği birlik, Fransızcanın yaygınlaşması ve iletişim araçlarının ve medyanın gelişmesi adem-i merkezileşmeyi mümkün ve zorunlu hale getirdi. Yeni bir gelenekler uygarlığı kendisini bireyselleşme üzerinden tanımladı" (kitabın arka kapağı).

Başlangıç ve bitiş tarihlerini 1965'ten 1968'e ve 1984'ten 1989'a biraz kaydırmak koşuluyla, bu şemada esas olarak hemfikiriz. Burada, tabii ki kişisel gözlemlerimize dayanarak konuşuyoruz, laiklikle ilgili. Ama aynı zamanda, bugün daha da hızlanmış olan tarihsel geri çekilmenin işaret ettiği farklı vurgular yüzünden belki.

Mendras'a göre 1965 tarihi eşzamanlı bazı gelişmelerle de doğrulanıyor: Genel oyun kabulünden sonraki ilk cumhurbaşkanlığı seçimi, II. Vatikan Konsili'nin sonu, Nanterre Üniversitesi'nin açılışı (gelecekteki Mayıs 68'in ateşleyicisi olarak), dergilerde ve sinemada ilk çıplak görüntüler, "hedonist değerler"i ifade etmenin suç olmaktan çıkıp meşrulaşması. Bu "göstergeler yelpazesi"ne 1963 tarihli iki gelişme daha eklenir: İlk süpermarketin açılması ve cep kitaplarının piyasaya sürülmesi (H. Mendras, 1988, 17). Mızıkçılık etmiyoruz: İlk cep kitabının yayın tarihi 1953'tür (Pierre Benoit'nın *Koenigsmark*'ı), ama bir insan hatası sonucu!

Her şeye rağmen, bu küçük hatanın bir anlamı var. *Salut les Copains* dergisinin (zamanında her iki gençten biri onu okurdu) organizasyonuyla Johnny Hallyday'in 20. sanat yılı için düzenlenen dev konser (Nation'da tam 150 bin genç toplanmıştır) dolayısıyla gençliğin özerk bir toplumsal katman olarak ortaya çıkışı. Edgar Morin bu yeni toplumsal fenomeni *Le Monde*'da anında analiz etmiştir.

Demek ki öyle mutlak başlangıç diye bir şey yok. Ama yeni bazı şeyleri hızlandıran projektör nitelikli bir gelişme olabilir, bu gelişmelere daha öncekilerle karşılaştırılamayacak ölçüde toplumsal bir önem atfedilmesini sağlayabilir. Bize öyle geliyor ki "Mayıs olayları"yla birlikte (Mendras 1965'ten söz ederken kendisini buna da gönderme yapmak zorunda hisseder), kilometre taşlarının en mükemmeli 1968 yılıdır. Çıplaklık bazı dergi ve filmlerde kendisini daha önceden de göstermeye başlamıştır ama, utanma kavramını toplumsal anlamda gerçekten değiştiren Mayıs 1968'dir. "Hedonist değerler" kimi çevrelerde daha önceden de gündeme gelir ama, "Ölümsüzmüş gibi yaşamak ve zincirsizliğin tadını çıkarmak" sloganıyla onu kalıcı bir fikir olarak popülerleştiren Mayıs 1968'dir. Mayıs 1968 yoktan var olmuş, *ex nihilo* bir gelişme değildir; onu haber veren işaretleri 1960'larda da bulmak pekâlâ mümkündür. Ama yine de Mayıs 1968 kurucu bir olaydır, birçok konuda belli bakış açılarını kalıcı ve hâkim hale getirir.

Referans yılı olarak 1968'i almak az çok farklı bir sosyolojik yönelişle de uyumlu olacaktır. 1965 yılı siyasal kurumsal bir işlevle öne çıkar (genel oyla cumhurbaşkanlığı seçimi). 1968 ise kurumsallaşma karşıtı bir isyana yapılan vurgudur; siyaseti istikrarsızlaştırır ama sadece onu değil, okul, tıp, vb. de bundan nasibini alır. Kurumların işlevlerindeki değişim nedeniyle çöküşü sadece laiklik bakış açısı bakımından mı önemlidir? Böyle olduğunu düşünmüyoruz.

Nihayet, II. Vatikan Konsili referansı nedeniyle 1965 din alanında önemli bir yılsa (bu bakış açısıyla 1962 daha da önemli bir yıldır, çünkü Konsil'in çalışmaları o yıl başlar), 1968'i hiç ihmal etmeye gelmez: Papa VI. Paul gebeliği sona erdirmenin modern yöntemlerini ahlâki açıdan meşrulaştırmayı reddeden *Humanae Vitae* belgesini o yıl yayımlar (29 Temmuz). Ve bu belge çağdaş dünyada bu konuda yapılan düzenlemeleri bıçakla keser gibi durdurur.

ÜÇÜNCÜ EŞİĞİN YENİ MANTIĞI

"1984'te ikinci büyük Fransız Devrimi tamamlanıyordu" der Mendras biraz tumturaklı bir ifadeyle (*a.g.e.*, 21). İki çok önemli gelişme bu nihai varış noktasını, *terminus ad quem*'i doğrular: Birincisinin tarihi aslında 1983'tür: 1981'de sosyalist (ve komünist) bir hükümetin iktidara gelmesinden sonra, "uluslararası sıkıntılar klasik bir ekonomi politikasına dönüşü zorunlu kılmış" ve o büyük çatışmaya da son vermiştir: "Özel teşebbüse karşı kamu hizmeti." İkinci olay bizi daha doğrudan ilgilendiriyor. Mendras lafı ağzında ge-

velemiyor: "Özel okullarla ilgili kavga sosyalist hükümetin geri adım atmasıyla sona erdi. Fransızların dörtte üçünün desteğini arkasına alan Katolik Kilisesi laik okulu yenilgiye uğrattı. Ve gericileşen, anakronik hale gelen, birdenbire öğretmenler ve laiklik oldu." Ve sonucu da yazarımızın ağzından aktaralım: "Fransızları bölen iki büyük çatışma onları canlı tutan efsanelerle birlikte 1983 ve 1984'te birden ortadan kalktı. (...) Bu iki simgesel olayla cumhuriyet ideolojisi yüzyılı kapandı" (*a.g.e.*).

Hiç gecikmeden söylemeliyiz ki, 1984'te Fransız halkının çoğunluğu Katolik Kilisesi'ne laiklerin sandığından bile az destek verir. Kiliseye göre devlet okullarıyla sözleşmeli özel okullar arasında öyle derin bir ideolojik farklılık yoktur, dolayısıyla bu okullar idare mahkemesine başvurabilirdi. Ayrıca Mendras'nın "cumhuriyet ideolojisi yüzyılı"ndan da söz ettiğine dikkat çekelim. Yazarın dikkat çektiği, Fransız Devrimi'yle bir karşılaştırmadan çok (biraz temelsiz bir yaklaşım), 1880'li yıllarda kendisini ortaya koymaya başlayan bir dönemden, yani (bizim bakış açımıza göre) laikleşmenin ikinci eşiğinden çıkılmış olduğudur.

Mendras 1988'de epeyce iyimser bir bilanço sunar: Otoriter yapılar "çökmüş, özgürlük ve eşitlik gündelik hayatta kendi yollarını bulmuştur." Ve devam eder: "Marjinal kesimler dışında, toplumsal ilişkilerin temel içgüdüleri olan korku, öfke ve şiddet yok olmuştur. (...) İhtimallerin çoğalmış olması katı yöntemleri ortadan kaldırmıştır. Dahası hoşgörü alanında kayda değer ilerlemeler kaydedilmiştir; herkes başkalarından farklı olma hakkını, bu farkı birilerini kendisinden daha yukarıda ya da aşağıda bir yere koymadan, tanımak zorunda olduğunu anlamaya başlamıştır." Ve sonuç olarak: "Herkes kendisi olmak ve kendi kimliğini istediği gibi oluşturmak istemektedir ve bunu artık eskiye göre çok daha iyi yapabilmektedir. İktidar gitgide, varlık nedeninin yurttaşların mutluluğu olduğunu kavrama noktasına yaklaşmaktadır; tıpkı 18. yüzyıl filozoflarının hayal ettiği gibi" (*a.g.e.*, 428).

Dönem sonunu 1984'ten1989'a kaydıran tez kabul edilip yeniden okunduğunda şaşırtıcı ve anlamı olan bir yaklaşım bu. Çünkü 1989'da iki büyük gelişme olur. Birincisi bütün dünya için simgesel bir değer ifade eder: Berlin Duvarı'nın yıkılışı; ikincisi ise Fransa için çok daha özellikli bir gelişmedir: Birinci başörtüsü vakası.

Berlin Duvarı'nın yıkılışı, *a priori*, Mendras'nın iyimserliğini güçlendirebilir: Demokrasi artık zafer kazanmış, "kendi kendini sınırlamak" için "totaliter tehditler"e sığınmanın bir mazereti kalmamıştır. Bununla birlikte, yazarımızın tezi biraz erken ilan edilmiş bir zafer sarhoşluğu içerir; bayram kutla-

malarının ertesinde herkes ertesi sabaha ağzında hoş olmayan bir tatla uyanır çünkü! Berlin Duvarı'nın yıkılışı dünyanın iki uzlaşmaz bloka ayrıldığı bir dönemi kapatır ama, dünyayı değiştirme ütopyalarının sonunun geldiğine, büyük ideolojik öykülerin anlamını yitirdiğine de işaret eder. "Muzaffer birey"in ardından "acı çeken birey" gelir. Biri, öteki olmadan olmaz: "Ne olduğu belirsiz birey"in, "bugüne egemen olan davranış modelleri ve toplumsal ilişki tarzlarının yarattığı kendi kendinin efendisi olma hali"nin iki yüzü gibiydiler" (A. Ehrenberg, 1995, 18). Buna küreselleşmenin kaygı ve kırılganlık duygularını, gerçek veya sanal, arttırmış olduğunu ekleyelim. Dahası, ideolojik yapılanmalar çöktüğünde ayakta kalan sadece kişinin söz söyleme özgürlüğü olmaz; yanı sıra ve hatta daha da çok, kitle konformizmi, neredeyse zorunluluk haline gelen aşırı bir merkeze kayış, "siyaseten dürüst" ya da hatta daha da köklü bir biçimde "medyatik olarak dürüst" duruş da kendisini gösterir.

Laiklik analizi açısından bakıldığında, Creil'deki (Oise) bir kolejdeki birinci başörtüsü vakası 1989'un en büyük ikinci gelişmesidir. Tam Berlin Duvarı yıkılırken meydana gelir ve medyada öteki kadar önemli bir yer işgal eder... Tabii Fransa'da. Ama her ne kadar boyutları Fransa-Fransızca olarak sınırlanmış gibi görünse de, uluslararası bağlamını da ihmal etmeye gelmez: Şubatta Ayetullah Humeyni, *Şeytan Ayetleri*'nin yazarı Salman Rüşdi'yi ölüm cezasına mahkûm eden bir fetva verir (R. Aubert, 1990). Bu fetva hesaba katılmazsa Creil'deki başörtüsü "vak'a"sının böyle ileri boyutlara nasıl ulaştığını anlamak mümkün değildir. Olay Fransa'da büyük yankı yaratır ve düşünce özgürlüğüne yönelik büyük bir tehdit olarak görülür, laik okulun ne kadar haklı olduğu düşünülür. Öğretmenler Stalinci komünizmin düşünce özgürlüğüne yönelik bir tehdit oluşturduğunu gerçekten anlamaktan ne kadar uzak dururlarsa, İslâm'ı da –1989'dan itibaren– tam tersine, tehditkâr bulurlar.

Mendras laiklik açısından baktığında 1984 yılını esas alır ve iki Fransa çatışmasının o tarihte bittiğini yazar. Kitabı özetle "dinin dönüşü"nü düşündürtür... Ama İslâm için hiçbir şey söylemez. Anlamlı bir göz yumuş. Geleceğe bakış hep böyle temel bir yönün ihmal edilmesi tehlikesi taşır. Geçmişe dair söylemin tersine, herkes birden körleşiverir. Kimileri bugün, naif bir biçimde, laiklik konusundaki duygudaşlığın yirmi yıl önce, 1984'te oluştuğunu söyler! Söylemlerinde, bugün olanın arka fonundakinin farkında olmaya ihtiyaç duymayan bir inanış öne çıkar: "Biz Fransızlar kendi aramızda ne kadar iyiydik. Ah, şu İslâm olmasaydı!"

Creil vak'ası asla bir yol kazası değildir. Arkadan gelenler bunun kanıtı olur. Bu demek midir ki laiklik 1989'dan bu yana esas olarak İslâm soru-

nuyla karşı karşıyadır? Bunu söylemek sorunu küçültmek olur; tıpkı "İslâmofobi" ile herhangi bir dinin eleştirisi kadar meşru olan İslâm'ın eleştirisi arasında sınır çekmemenin sorunu küçültmek olacağı gibi.

Belki de İslâm sonuçları ve kapsamı çok daha küresel olan sorunları büyüten bir ayna işlevi (buna sosyoloji dilinde "tahlil edici" denir) üstlenmiştir. Çünkü tezinin biraz "tarihin sonu" görünümü taşıyan yönünü dışarıda bırakacak olursak, Mendras'nın analizlerini anlamlı bulmak pekâlâ mümkün. Otorite yapılarının çöktüğü gerçekten de doğru: Creil vak'asının özellikle Fransız olan bağlamı, hatırlayacağımız gibi, "Jospin Yasası" diye anılan 10 Temmuz 1989 tarihli yasa. Yasa başkalarıyla birlikte öğrencilere de "haklar" tanır ve "cumhuriyetçi" profesörlerin öfkesini ayağa kaldırır. Bu profesörler çarşaf giyme konusunda gösterilen hoşgörünün mahtıksal devamında okulun (görece) kurumsallıktan uzaklaştırılmasını görür gibi olur.

Yine, "ihtimallerin çoğalmasının katı yöntemleri ortadan kaldırdığını" ya da herkesin "kendi kimliğini istediği gibi" inşa etmesinin "eskisine göre daha kolay olduğunu" söylemek de hâlâ geçerliliğini koruyan bir tanı. Bununla birlikte, bize öyle geliyor ki Mendras burada üç hata birden yapar. Öncelikle özgürlük ve mutluluğun birbirlerine bağlı olgular olduğuna inanır. Bunun her zaman böyle olduğunu söylemek çok zor. İkincisi, "Herkes kendi olmak istiyor" derken bunu toplumsal belirleyicilerin birey üzerindeki ağırlığının azalmasıyla açıklar. Hayır, göreceğimiz gibi, herkes kendi olmak "zorunda". Ve son olarak analizini bir değer yargısıyla ilişkilendirir. Sosyolojik olarak "kayda değer ilerlemeler" olduğunu söylemek bireyin giderek daha "bencil" olduğunu ileri sürmekten (bunu başkaları da yapıyor) daha uygun ve anlamlı değil.

Kuşkusuz, "farklı olma hakkı" bugünün de sorunu. Ve Mendras'nın düşündüğünden çok daha karmaşık bir sorun. Çünkü bu hakkı birlikte yaşamanın yaratacağı (sürekli ya da yeni) zorluklarla, ihtiyaçlarla nasıl bağdaştıracağız? Mendras bireyin "belirsiz" hale geldiğini göremediği gibi, bizatihi Fransız kimliğinin yakında "belirsizleşeceğini" de saptayamaz.

ULUSAL KİMLİKTEN ÇOK KİMLİKLİLİĞE

Anne-Marie Thiesse (1999) 18. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Avrupa'nın her yerinde bir ulusal kimlik inşa süreci yaşandığını bize gösterir. Fransa'da devlet eski bir gerçekliktir. "Ulus" Fransız Devrimi tarafından yüceltilmiştir. Ama ulusal kimlik uzun süre çatışmalara neden olan bir konu oluşturmuş, iki Fransa çatışmasının nesnesi olagelmiştir. Kilise ve devlet ayrışmasından sonraki yatışma döneminde, 1914 hiç kuşkusuz ulusal kimliğin doruk nok-

tasıdır. Ardından savaş sonrasının düşkırıklıkları, cumhuriyetçi rejimin rutinleşmesi, 1930'ların ekonomik krizi, komünistlerin hatırı sayılır gücü ve (1945'ten sonraki) "yol arkadaşlığı," Vichy rejimi, sömürgelerin kurtuluş mücadeleleri bu kimliği kırılganlaştırır. Buna etken olarak, her biri kendi yöntemiyle "iyi Fransız" olmayı öğreten dünyevi kurumların çöküşünü de eklemek gerekir.

Gerçekten de laikleşmenin üçüncü eşiğinin ortaya çıkışı kimliğin dönüşmesi süreciyle aynı zamana denk gelir ve Jean-Claude Kaufmann (2004) bunu iyi analiz eder. Kimlik uzun süre ve baskın bir biçimde "toplumsal olarak bahşedilmiş," toplumsal katmanların kodları ortaklaşa kabul edilmiş ve gelenekler yoluyla aktarımı sağlanmış olarak kalır. Zaten bu yüzden, hiç de önemli bir sorun olarak görülmez. İlk kimlik belgeleri, tıpkı işçi karneleri gibi, sadece başıboş topluluklar ya da yer değiştirmeler nedeniyle cemaat bağlarında kopukluk meydana gelmişlerin durumunu saptamak için önemlidir. Bu belgelerin yaygınlaşıp genelleşmesi hem (demiryollarının gelişmesi, sonra da otomobil sayısının artışına bağlı) ampirik bir realite, hem de (okulla ilişkili) toplumsal bir ideal olan mobilitenin gücünün artmasıyla atbaşı gider. Bizim görüşümüze göre, bu değişim aynı şekilde, kamu alanı ve özel alan ayrımının demokratikleşmeye hizmet eder biçimde gelişmesine ve iktidarın düzenlemelerinin *a priori* bir vesayetten *a posteriori* bir denetime doğru evrilmesine de bağlıdır.

Ama bu değişim uzun süre iki yönlü gerçekleşir. Birinci ve ikinci eşiklerin zamanlaması eşyanın tabiatı bakımından tipiktir: Devletin yardımı ve denetimi altında kurumlar parça parça geleneğin yerini almaya, yeni katman gerçeklikleri oluşturmaya yönelir. Bunu "kimliğe sahip olma açısından, kişilerin kurumlara hâlâ ortak bir kadere benzeyen, cemaat izi taşımaktan farklı hiçbir yanı olmayan anlamlar yüklediği uzun bir geçiş süreci" izler (*a.g.e.*, 62). Nüansı biraz açalım: Kimliğin inşasına kişisel katılım sürecinde kadere benzer bir durum ortaya çıkmıştır; bu bugün de izlerini korumaktadır.

Kurumlar global açıdan şu paradoksu başarır: Bireye özerk davranmayı öğretmek ve bu davranışın içini tekleştirici normlarla doldurmak; yapılması gerekeni dikte etmekle kalmaz, belli zaman ve olaylarda ahlâklı ve normal bir insan olarak görünmenin nasıl mümkün olacağını da fiilen öğretmiş olurlar. Kısacası, sonuç olarak gereken, ne olacağını bilmektir. Ama bu geniş ölçüde hep yukarıdan verilen bir şeydir. Mobilite kanalını bulmuştur. Eskisine göre çok daha kolay yer değiştirilebilir, ama işaretli yollardan. Ve Georges

Brassens'in şarkısında olduğu gibi, "doğru yol"dan şaşmak, toplum tarafından hızla cezalandırılır. Bir örnek olsun diye, "kız ana"* ve "piç" (bu sözcük yeniyetmeler tarafından, gerçek anlamda piçlikle hiç ilişkisi olmaksızın, bir hakaret sözcüğü olarak yeniden kullanıma sokuldu) sözcüklerinin pejoratif anlamda yarım yüzyıl önce ne ifade ettiğini düşünebiliriz. Laik ahlâkın, tıp ve öteki kurumsal ve toplumsal yapıların ("kim ne der" demeden) yollarını yeniden işaretlemesi gerekir.

Devlet asıl olarak yönetici bir devlete dönüştüğü için öğretmenler artık "eğitici misyon"larından şüpheye düşmüş durumdadır. Tıp insan varlığı konusunda tek bir vizyona sahip değildir. Bu durumda da bireyden de kendi kimliğini bizzat inşa etmesi, binlerce bölünmüşlük ve sıkıntı arasında, kendisine dayatılan çok sayıda pragmatik tutumun ötesine geçip hem birliği, hem de "kendi" tekliğini bulması istenir. Şimdi ideal olarak, kendi yolunu inşa etmesi gerekiyor, hem de çoktan yola çıkmış olması gerekirken. Başarılması imkânsız bir iş. Zaten, her ne kadar zorunlu kurumsal yollar azaldıysa da, toplumsal olarak çizilen yollar henüz kaybolmadı. Tam tersine, çoklu kavşaklarıyla birlikte sayısı hızla arttı. Birey izleyeceği yolu seçmekten, dolayısıyla yolculuğun bundan sonraki aşamasında başına geleceklerden artık kendisi sorumlu.

ÜÇ KİMLİK GÜZERGÂHI

Bunca çoğalan kimlik güzergâhları arasından, bugün oldukça sık kullanılan üçünü seçelim. Birincisi, yansılama yöntemiyle oluşmuş bir yapının sonucu olarak, görünüm aracılığıyla kimliktir. Bu hiç kuşkusuz toplumsal olarak en kolay benimsenen kimlik modudur ve bireyin kendi bütünlüğüne etkisinin olmadığını, bunun yapay bir yöntem olduğunu söyleyenler yanılır. Böyle görünür ama çekiciliği bundan ibaret de değildir. Canının istediğinin kulağına fısıldayıverir: "Seni tümüyle özgür bırakıyorum, çünkü ben tümüyle tersime dönüşebilirim. Görünüşünü istediğin anda ve istediğin gibi değiştirebilirsin." Görünüş, Flaubert'in dediği gibi, bir anlamda iskeletin tam tersidir: "İçeride olan dışarıdadır, dışarıda ise bir şey yoktur." Eğer görünüş üstün gelir, ağır basarsa, bu kez dışarıda olan içeridedir ve içeride bir şey yoktur.

Eğer giyim modasına indirgenmezse, görünüş kimliği ortaya koymanın en görünür ve ilk bakışta en tutarlı yoludur: Gerekli parayı bulduktan sonra giysi değiştirmekten daha kolay ve daha özgürce yapılan hiçbir şey yoktur.

Aslında hiç de öyle değildir, çünkü burada bir para hikâyesi var. Eğer

(*) Fille mère: Dul anne – ç.n.

Marx'ın toplumsal değişimlere şaşırtıcı bir biçimde direnebilmiş bir tek analizi varsa, o da alışveriş fetişizmidir. Reklamın mesajı sadece dinî mesajların yerini almadı, hâkim bir toplumsal buyruk olarak din dışı kurumlarınkini de yerinden etti. Reklamla medyatik söylemin geri kalanı arasındaki sınır ustaca örtüldü. Fransa'da haftalık *Elle* dergisi bu gelişmenin öncülerinden biridir. Ama dikkat, bunların pasif bireyler olduğu kanısına varmayalım. Eğer (neredeyse) her şey yolları (yine de bu yollar eskilerine göre bayağı kısadır) bir kere daha, yeniden işaretlemek için yapılıyorsa, farklı kavşaklarda yapılacak seçimler sürprizlerle sonuçlanabilir; öngörülmemiş başarısızlıklara neden olabilir ya da hiç akla gelmeyen başarılar getirebilir (G. Erner, 2004, 110 ve devamı).

Birey, görünüşü yoluyla aynı zamanda başka biri de olmak istemektedir. 11 yaşındaki küçük bir kız süslü bir sutyen alacak (aynen aktarılmıştır, *Le Monde*, 14.04.2003) ya da okula kalça çatalını göstererek gidecektir; annesi ona Petit Bateau iç çamaşırı giydirecek ya da yüksek bir bürokrat olan babası Copeland denizci ceketi giyecektir. Ama bu öteki, toplumsal bir ben imajıdır, (bu seçilen örnekte) egemen toplum, belli bir kimlik grubu ya da başka bir ağ (ravers tarzı yün şapkalar) tarafından kendisine değerli gösterilen "genç" kimliğidir. Protesto amaçlı bu yeni kimlik, alışveriş toplumu tarafından çok kısa zamanda elde edilir.

Kaufmann kimlikle ilgili başka bir güzergâhı, ki küresel toplum tarafından işaretlenmiş yola girmiş ilerlemektedir, "cemaate dair olanın kimliğe dair olanla sürekli yer değiştirmesi" olarak adlandırır (2004, 132). Burada birey, başka vak'alarda da göründüğü gibi, "sık sık kendisini bizatihi kendisinin yarattığı duygusunu 'keşfeder' (...) Sanki kimlik, oluşturulacak değil de gizemli bir koku ya da daha önce yitirilmiş hayati önemde bir eşyaymış gibi" (*a.g.e.*, 83). Daha önce kendisini sıkışıp kalmış hisseden birey keşfettiği bu yolla birden –ve nihayet!– kendisi olduğunu keşfeder.

Başka ülkelerde az ya da çok organize olduğu bilinen kimi kent cemaatleri, Fransa'da bir toplumsal kırılma sürecinin sonucudur. Birçok durumda "istenenden çok katlanılan bir cemaat sırrı" olarak tecelli eder (B. Stasi, 2004, 99 ve devamı). Ama yeniden oluşturulmuş cemaate dayalı bir kimlik bazen aynı şekilde gönüllü bir seçim de olabilir: Çoğu kez, az ya çok derin, örgütsel taahhütlerle alakalıdır; bireyin içinde bulunduğu örgütlenmeyi küresellik karşıtı eylemler için bir araç gibi kullanmak üzere mesafeli taahhütlere girdiği bir dönemden geçiyoruz (J. Ion, 1997). İşin burasında Fransız toplumunda kimi kaygılar beliriyor; çünkü, soğukkanlılıkla yaklaşılmaya çalışılsa da, bu taahhütlerin güçlü ve Stalinci bir Komünist Parti ile ilişkili olduğuna

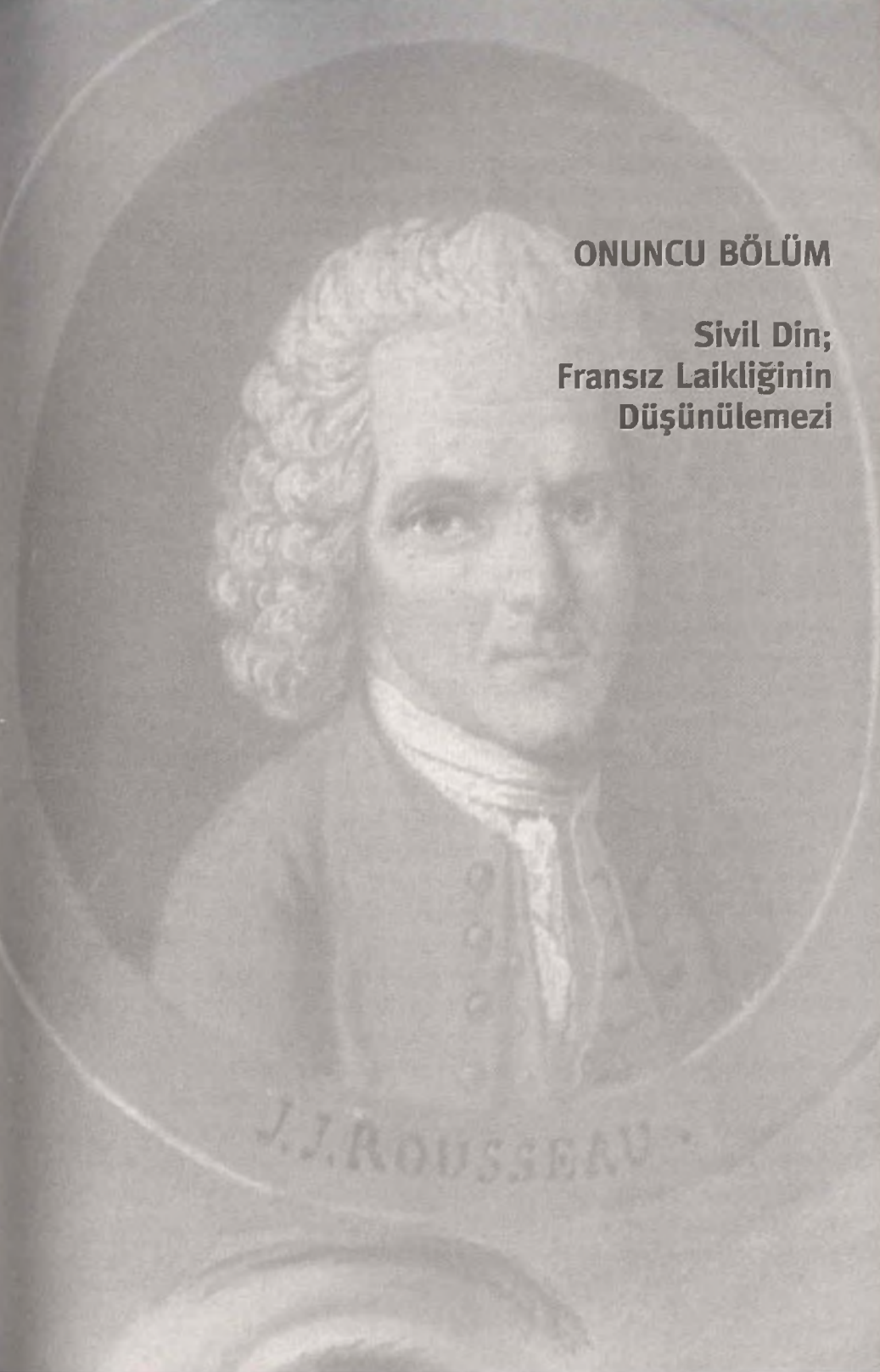
tanık olunuyor. Soğukkanlılık bu gibi durumlarda uyanıklık eksikliğinden çok meselelerin karmaşıklığına işaret eder.

Doğal olarak sanık sandalyesinde oturan İslâm meselesinde Olivier Roy daha genel bir sonuca dikkat çeker: Olan biten her ne kadar totaliterleştirme çabası olarak görünse de, sadece Batılı toplumlarda değil "geleneksel olarak Müslüman toplumlarda bile bu totalizasyonu o topluma kabul ettirmenin imkânsız olduğu" ortada. Bu iki farklı tutumun öne çıkmasına neden oluyor: Ortodokslaştırılmak istenen İslâm'ı (ya da başka herhangi bir dini ya da sembolik ülküyü) içinde bulunulan toplumla uzlaştırma arayışı ve o toplumu kökten reddetme çaba ve anlayışı. Küresel toplum genellikle bu iki tutum arasında ayrım yapmaz ve özensizce, her ikisini de tanımlamak için "köktendincilik" terimini kullanır, kimi zaman tuhaf bir biçimde "ılımlı köktendincilik" ve "aşırı köktendincilik" ayrımı yapmayı bile reddeder (aynen aktarılmıştır, Stasi Komisyonu'nun bir üyesi. Komisyonun raporu ise "köktendincilik" terimine asla yer vermedi). Buna karşılık, "İslâm ve Laiklik" Komisyonu (Öğretmenler Birliği, Sonra İnsan Hakları Birliği) uzlaşma arayanlarla radikalleri ayırır, bu sonuncuları tecrit etmeye çalışır. Bir tarafta dışlayıcı, öteki tarafta içine almaya çalışan bir laiklik.

Sonuncu güzergâh ise, bugün çok sorunlu bir biçimde inşa edilmeye çalışılan Avrupalı kimliğiyle birlikte yürürlükte olan ulusal kimlik (Ch. Bertossi, 2001). Fransız kimliği uzun süredir kendi azınlıklarıyla ilgili olarak sıkıntıda (E. Benbassa, 2004). Bununla birlikte kamuoyu artık birlik ve çeşitliliği birlikte götürmeyi bilmek yönünde ilerliyor. Ama bu laikliğe uygun bir biçimde nasıl yapılacak? Bu konu özellikle, ait olunan kültürün çeşitliliğine saygının o adiyeti terketme hakkına aykırı olmadığıyla ilgili. Esasen birey giderek farklı kültürlerle, din ve inançlarla iç içe geçiyor, bir yerinden onlara eklemleniyor. Bu eklemlenmelerin cılızlaşmaması için, kültürlerin, ki buna din ve inanca dair kültürler de dahil, devamlılıklarını (ama donup kalmadan) ve gönüllü gruplarca aktarılabilir olmalarını sağlamak için yeni yöntemlere ihtiyaç var. Ki bu gruplar bu kültürleri kendi usullerince, özelliklerine zarar vermeden geliştirebilsin.

Dolayısıyla bu anlamdaki taleplere toptan karşı çıkmak mümkün değil ve sonuç raporunda çok az yer alsa da, Stasi Komisyonu'nun çalışmaları sırasında bu konu birçok kez dillendirilir. Will Kymlica (2001, 59) iki tip talebi ayırmak gerektiğini söyler: "Birincisi bizzat kendi üyelerine," bir "iç isyan"a karşı yönlendirilen bir grup tarafından dile getirilir; ikincisi ise, "kendi dışında alınan kararların yok edici etkilerine karşı kendini korumak" (örneğin

uluslararası politik ve ekonomik düzenin kararları) amacıyla, "toplumun bütününe seslenen bir grup tarafından." Ona göre "iç kavga" anlamına gelen talepler reddedilmeli, buna karşılık "dışa karşı korumaya yönelik" taleplere açık olunduğu gösterilmelidir. Uygulanması o kadar kolay olmasa bile, bu seçici kriter, aslında benmerkezci ve tahakkümcü olan bir evrenselciliğin referansıyla bütün küçük parçalara (onların ne kadar değerli olduğunu sorgulama hakkını kendinde görmeden) eşit ve dengeli davranmayı öngören bir farklılaşmanın kabulünden oluşan ikilemden çıkmanın yolunu gösteriyor. Böylece, evrenselleşmek için her türlü kimliğin önüne dikilen bir insanla bir grubun kimliğini benimsemiş birey arasındaki ikilemi de aşmak mümkün olabilecek. Her insan farklı kimliklerin kişisel bileşkesi olabilecek. Böylece onlardan herhangi biri tarafından yutulup yok edilmeden, bunlardan evrenselin içinde de var olabilen bir tekilliği koruma bakış açısına sahip olanına kendisini emanet edebilecek.



ONUNCU BÖLÜM

Sivil Din; Fransız Laikliğinin Düşünülemezi

"Cumhuriyetin değerleri:" Laiklik sosyologları bugünlerde bu söylemle çok sık karşılaşıyor. Siyaset adamlarının ağzında (kadınların da; ama her halükârda onların sayısı daha az) hep bu var. Muhataplarınıza bir şey sorduğunuzda farkediyorsunuz ki bu ve buna benzer sözler dudaklarının arasından kendiliğinden fışkırıyor. Ve doğal olarak, bu "cumhuriyet değerleri" sıralandığında en mutena yeri (çoğu kez birinci sırayı, hatta çoğu kez –bu başımıza gelmiştir– tek başına kalsa da ilk sırayı) laiklik alıyor. Ve laiklik, birinci söylemin sanki bir yankısı gibi, çok sık başvurulan bir formülle, bir "Fransız istisnası" olarak tanımlanıyor. Bütün "kilometre taşlarını kaybetme" tehlikesini yaşayan şu modern dünyada, demek ki en azından önemi tartışılmaz iki gerçeklik kalmış: Cumhuriyetin savunulması gereken değerleri var; laiklik korunması gereken bir "Fransız istisnası."

Daha fazlasını bilmek mümkün mü? Ya da Claude Nicolet'nin söylemini (1982) geri getirmek ve "cumhuriyetçi fikre" yeniden sarılmak için hangi felsefi ve teorik gelişmenin olduğunu anlamak? Bir yazar da "cumhuriyetçi ruh"u tanımlamaya kalkıyor. Açıklaması şöyle: "Cumhuriyetçiler siyasi rejimin hükümet etme biçiminden çok hayat tarzıyla ilişkili olduğuna inanır. Despotik bir toplumun gelenek ve görenekleri de despotiktir" (iktidarın hakem rolü oynaması, bireyler arasında güçlü bağımlılık ilişkileri...). Böyle bir toplum "kaygılarıyla hareket eden bir birey yaratır" ona göre. Buna karşılık, "Cumhuriyet halkın ruhunu yönetecek cumhuriyetçi gelenek ve göreneklere sahip olmak zorunda"dır; "yurttaşların ortak iyiye ulaşmak için kendi öz çı-

karlarını arttırma yeteneği ancak böyle gelişebilir." " Cumhuriyet kokuşmuşluğu kökünden kazımalı, erdemi cesaretlendirmeli"dir. "Cumhuriyet devletinin ahlâki, eğitsel ve hatta ruhani bir rolü var"dır. "Yaşayabilmesi için sadece cumhuriyetçi kurumların varlığı yetmez," aynı zamanda "cumhuriyetçi gelenek ve görenekler ve cumhuriyetçi yurttaşlar gerekir" (R. Bellah, 1980, 9).

Devlete eğitsel, ahlâki ve hatta ruhani rol atfeden bu analiz, Nicolet'ninkiyle buluşur. Onu hatırlayalım: "Cumhuriyet sözcükleriyle, hatta sözcüklerinden daha fazlasıyla kutsal, dahası ilahi bir yol izliyor" (1982, 498). Ve ayrıca Nicolet "Anglosaksonlar ve liberallerdeki gibi iktidarın sınırlandırılması politikası"yla "kaynağı her yurttaşın ahlâki ve medeni bilinci olan iktidara katılma politikası" arasında bir ayrım yapar (*a.g.e.*, 357). Zaten, bu yeni yazarımızda "cumhuriyetçilik" ve "liberalizm" karşıtlığına daha büyük bir vurgu ısrarı görürüz. Ona göre liberal doktrinin temelinde "kendi kişisel çıkarları doğrultusunda hareket eden" ve iyi bir topluma ulaşmayı hedefleyen yurttaşların eylemi vardır; yeter ki bu eylem "elverişli mekanizmalar aracılığıyla organize edilsin:" Yasal dayatmaları yurttaşların özgürlüklerini kısıtlamayan ve yeni zenginlikler, yeni akıl üretmek için serbest piyasaya ve sosyo-ekonomik mekanizmalara başvuran kamu düzeninin koruyucusu bir devlet. Ve sonucu şöyle açıklar: Özel olanı ve toplumsal hayatın sosyo-ekonomik boyutunu böyle öne çıkartıp büyütmek "bir cumhuriyetin en vazgeçilmezi olan kamusal katılımı dinamitler" (R. Bellah, 1980, 10).

Liberalizm ve cumhuriyet ilke düzeyinde birbirlerinin zıddıdır ama, ampirik gerçeklik düzeyinde birbirlerine karışırlar, der yazar. Cumhuriyet tarihi baştan izlenecek olursa hiçbir zaman "saf cumhuriyetçi" ya da "saf liberal" rejimlere rastlanmazmış, hep ikisinin bir "karışımı"yla karşılaşırmışız.

Cumhuriyet tarihçilerinin üzerinde seve seve anlaşacağı tezler bunlar. Ve dahası, Fransız tarihinden bunları doğrulayacak binlerce anlamlı örnek verebilirler. Yalnız, biz burada küçük bir hileye başvurduk. Adını birçok kez andığımız yazar, Robert Bellah, Amerikalı bir sosyolog. "Kendi" cumhuriyetini, ABD'dekini analiz ediyor, Fransa'dakini değil. İtiraf edin ki, ikisini birbirine karıştıracak kadar yanılmanız pekâlâ mümkün.

ABD'DE LAİKLİK VE SİVİL DİN

"Anglosakson liberalizmi" ve "Fransız Cumhuriyetçiliği" kolayca birbirinin zıddı gibi karşı karşıya konurken, daha bağımsızlığından itibaren (1776) Amerika Birleşik Devletleri'nin bir cumhuriyet olduğunu ve tarihi boyunca da cumhuriyet olarak kaldığını genellikle unuturuz. Pekiyi, laik Fransız Cumhu-

riyeti ile temelinde dine dayalı olan Amerikan Cumhuriyeti karşı karşıya konabilir mi? Kimileri bunu yapmaz. Laiklikle ilgili konferanslarda, tartışmalarda genellikle tanıklığa dayalı ritüel notları aktarılır. Dolarlarının üstünde "In God we trust" sloganının yazılı olduğu, bayrak yemininde "under God" dendiği söylenir, okullarında yaratılış teorisinin öğretildiğine inanılır. Hatta kimi zaman, bütün dinleri dışarıda bırakan anayasal sistemin birinci değişiklik sırasında (1791) meşru inançlar sistemine dönüştürüldüğünü söyleyenlere bile rastlarız. İşte o zaman hatırlatmak gerekir ki, devletin kiliseye para ödemesi uygulaması Amerika Birleşik Devletleri'nde yoktur ama Fransa'nın bir bölümünde hâlâ yürürlükte (Alsace-Moselle, Guyana). Ve yine hatırlatmalıyız ki, ABD'deki kilise-devlet ayrılığını kemirmeyi amaçlayan girişimlerin tümü bugüne kadar hep Yüksek Mahkeme'den geri dönmüştür (F. Randaxhe, 2003).

Bu karşıtlık, ABD'nin laikliğin kurucu babaları için bir model oluşturduğu 19. yüzyıldakinden çok daha belirgin bugün. Buisson 1876'da Philadelphia Evrensel Fuarı'na katılır ve oradan Amerikan sistemine hayran kalarak döner. Jules Ferry'e göre, Fransa'nın "gerçekleştirmeye çalışıp da birtürlü başaramadığı Condorcet ütopyası gözlerimizi kamaştıracak ve bizi mahcup edecek" biçimde "denizlerin öteki tarafında, özgür ve cumhuriyetçi Amerika'da" ç içeklenip parıldamaktadır (bkz. O. Rudelle, 1996, I, 70). Ve içine doğmuş gibi, kilise ve devlet ayrışması yasasının 4. maddesinin formülasyonunu ABD'deki bazı federe devletlerin yasal düzenlemelerinde bulur (ve İskoçya'daki yasalarda).

Ne ifade ettiklerini anlamadan göz önündeki kimi fenomenleri bugün nasıl lanetliyorsak, dünkü idealizasyon da Amerikan özgüllüğünü gözden kaçırır: "Kilise dini" ile bağlarını keserek adım adım genişleyen bir çoğulculuğu, toplumsal dönüşümü hızlandıran ve dinlerarası örgütsel bir dinamizm yaratan, dinî grupların büyük çoğunluğunun para-demokratik bir iç örgütlenmeye yönelmesini sağlayan "Uyanış" hareketlerini... Yerleşik bir kilisenin reddedilmesi bu bağlamda devletle kiliseler arasında bir "ayrılma duvarı" oluşturabilirdi (Th. Jefferson), üstelik de din ve ahlâk ayrılığını sağlayamadan. Atlantik'in öteki tarafındaki kilise-devlet ayrılığını sağlamış rejimlerde banknotların üstünde "In God we trust" ibaresininin bulunmasının nedeni bu değil; buna karşılık, kiliseden âzâde tutulmuş kamu eğitiminde dinin tümüyle yok olmasının nedeni de (Buisson ve Ferry esasen bunu biliyorlardı ama, ABD'yi model almak için, etkilerini en aza indirgemeye çalıştılar).

Dolayısıyla Amerikan kilise-devlet ayrışması süreci farklı kiliselerin, çeşitli dinî grupların oynadığı eğitsel ve ahlâki rolle atbaşı ilerledi. Bu rol –be-

cerilebildiği ölçüde– cumhuriyetin erdemi ekolünün güçlenmesine tekabül etti. Kamusal hayata demokratik katılımın öğrenilmesi sürecini hızlandırdı. Ve nihayet, 19. yüzyıldan başlayarak, cismani olmayan bir İncil simgesi kiliselerle, bütün dini inançlarla bağını kesmiş bir cumhuriyetçi dinle birlikte var oldu. Bugün bile bu ülkede üç ayrı türde dine tanık olunur: Özel din, örgütlü din ve sivil din. Cumhuriyetin devlet başkanı İncil'e el basarak yemin eder ve göreve başlar ama o İncil kapalıdır, açılıp okunmaz (sentetik bir halkı seçilmiş Amerika düşüncesinin, din dışı bir mesihçiliğin gereği olarak) (R. Ladous, 1990, 833 ve devamı).

"Sivil din:" Terim Jean-Jacques Rousseau'nundur. *Toplumsal Sözleşme*'de bu sivil dinin gerekliliğini şöyle anlatır: "(...) Devlet için her yurttaşın ona görevlerini sevdirecek bir dini olması önemlidir; ancak bu dinin dogmaları devleti ve üyelerini, ancak bu dogmalar çevresindeki başkalarına o dini yayma mesleğini yapan kişinin ahlâkına ve üstlendiği görevlere uygun olduğu ölçüde ilgilendirir." Demek ki düşünüre göre "kuralları hükümdar tarafından, dinî dogmalar gibi değil ama toplumseverlik duygularını güçlendirmek amacıyla belirlenen bir inanç mesleği var ve bu kurallara uyulmadan ne iyi yurttaş olunur, ne de sadık bir mümin." Olivier Ihl "Rousseau için yargıdan kaçınan bir yüce ruhun desteğini almadan cumhuriyet toplumu yaratmak düşünülemezdi. Bu anlamda işlev içerikten daha önemliydi. Toplumsal düzenin en sağlam temellerini, varlık-kollektif bütünü kutsallaştırmak gerekirdi" yorumunu yapar (1996, 44).

Başka bazı sosyologlar gibi (örneğin John Coleman, 1970), Bellah da bu sivil din nosyonunu sosyolojik bir perspektifle yeniden ele alır. Ona göre bu kavram "cumhuriyetçi değerlerin içinde anlam kazanacağı, varoluşun en yüce düzenini simgelemektedir." Böyle bir sembolleştirmenin (önemi işlevinden daha az olan) iki farklı muhtevası olabilir: "Cumhuriyetin canlandırmak istediği normların dışına çıkan bir gerçekliğin" peşinde olmak ya da "Cumhuriyetin kendisinden daha ötede bir şey asla olmamak" (R. Bellah, 1980, 12).

George W. Bush'un 2003'teki Irak Savaşı sırasında Tanrı'yı yardıma çağırması birinci türden bir muhtevaya göndermedir. *God's own country* doktrininine (W. Herberg, 1955), dinî inançların Tanrısına karşı ulusçu bir mesihçiliğe sarılır. Gerçekten de kiliselerin büyük çoğunluğu bu savaşa muhalefet etmektedir. Bellah için, Amerikan politikasında "en iyi" de "en kötü" de sivil dinle ilişkilidir. Amerikan çıkarlarıyla insan haklarını, demokratik değerleri yardıma çağıran iyinin ve Tanrı'nın kampı birbirine karışmışsa burada söz konusu olan "en kötü"dür (1973, 19). Ama bu yurttaş yargısının da

ötesinde, sosyolojik bir analiz için önemli olan sivil dini iyi kavramaktır. Ve Tanrı "Cumhuriyet'in kendisinden daha ötede bir şey asla olmama"yı kutsallaştırmak için yardıma çağrılsaydı, yapısal açıdan farklı bir durumla yine karşılaşmış olmayacaktık.

SİVİL DİN VE DIŞLAYAN LAİKLİK

Bu saptamadan yola çıkarak, Fransız laikliği ile cumhuriyetçi sivil din arasındaki ilişkiye dair sorumuzu sormalıyız. Bütün bir tarihçi ve felsefeci kuşağı için referans olan, Claude Nicolet'nin klasikleşmiş yapıtı *L'Idée républicaine en France*'a (*Fransa'da Cumhuriyetçi Düşünce*, 1982) yeniden başvuralım. Birbirine yakın iki şaşırtıcı olgu anlamlıdır. Önce, yazar, madem ki Fransa Cumhuriyeti laiktir düşüncesiyle, laiklikle ilgili tüm gelişmeleri "üstünde durulmayacak kadar iyi biliniyor"un (*a.g.e.*, 448) ya da "bu biraz daha bekleyebilir"in arkasına sığınarak es geçer. Bu iki gerekçe, derin bir vukufa sahip olunduğunu gösteren, dolayısıyla okuyanın doğal olarak ağzını sulandıran böyle bir yapıtta hiçbir bibliyografik gönderme olmamasından daha da şaşırtıcı. Söz konusu olan laiklikken, bizim buna körü körüne biat etmemiz mi bekleniyor? Sorgulamayı sürdürürken ikinci bir saptamada bir cevap buluruz: Yapıt, cumhuriyet ve "spiritüel alan" (*a.g.e.*, 358) arasındaki ilişkiye ya da "politikanın kutsallaştırılması"na (*a.g.e.*, 197 ve devamı) dair pek çok noktaya işaret ettiği halde, birçok yerde değinilmesine rağmen, sivil din sorununa bir kez olsun cepheden yaklaşmaz.

Uyanık okur birçok pasajdan yola çıkarak sivil dinin meselenin tam kalbinde olduğunu anlar. Ama bu terim hiç kullanılmaz. Bir örnek: 368-371. sayfalar Jean-Jacques Rousseau'dan mülhem "sivil inanç mesleği" zorunluluğunun hatırlatılmasıyla başlar. Ve Cumhuriyet'in bazı durumlarda "*Toplumsal Sözleşme* doktrininin formel bir uygulamasına başvurduğunu" yazarak biter... Ama bu doktrinin tam da sivil din olduğunu söylemeden.

Hatırlatılan hangi durumlar? Daha önce sözünü ettiğimiz tarikatlar. Ama "sömürgelerin fethi" sırasında "Müslümanlar" da: "Dinî ya da medenî halinden vazgeçmeyen Müslümanlar için Fransız vatandaşlığına geçiş söz konusu olmayacaktı. (...) Cumhuriyet entegrasyon ya da bağlılık dışında bir statü tanımıyordu. Entegrasyon, medeni kanunun ve yurtsever 'inanç mesleği'nin tam ve biçimsel olarak da kabulü anlamına geliyordu. Roma tarihinden miras kalan bir çözüm olarak bağlılık ise (sömürgelerde, protektoralarda,vb) (...) sözleşmenin dışında bir ideal uğruna –örneğin ileri uygarlıkların pozitivist hukuku uğruna– bütün cumhuriyetçiler tarafından tanınmış ve uygulan-

mıştı." Ve Nicolet burada doğrular ki cumhuriyetçiler ve Bonapartistler ulusal kollektivite içinde yer almak için "sivil inanç mesleği"nin gerekliliği konusunda mutabık kalmıştır (*a.g.e.*, 369 ve devamı).

Demek ki sivil dinde çifte dualite var: Dışlama/içerme dualitesi ve Cumhuriyet/İmparatorluk dualitesi. Cumhuriyet kendi inanç mesleğinden "sapmış olanlar"ı hemen dışlıyor: Tarikatları. Kadınları saymıyoruz bile. Kimileri için güzeldirler, sivil inanç mesleğini aktif biçimde icra edebilirler, en az ötekiler kadar şüphe çekicidirler ve bu yüzden oy kullanma hakları 1944'e kadar tanınmayacaktır. Ve Cumhuriyet, Fransa dışında imparatorluk olarak davranır ve sömürgeciler bu kez "sivil inanç mesleği" üzerinde kendi aralarında anlaşırken, yerliler, genel kural olarak kendilerini dışlanmış olarak bulur. Sihirbazın bu el çabukluğuna hayran kalmaz mısınız: Sivil din onu "sivil inanç mesleği"nin tam kalbine yerleştirerek insan haklarını kutsallaştırır, ama bu kutsallaştırma o haklara saygı göstermeme izni de verir. Böyle bir paradoks karşısında da "sivil din" terimini kullanmaktan kaçınmak sorundan kaçmaya imkân tanır. Bu durum o gün de vardı, bugün de var ve bumerang etkisi yapıyor.

Nicolet "sivil din" terimini kullanmaktan özenle kaçınan tek kişi değil. Rousseau'nun büyük hayranı olmasına ve bu konuda benzer düşünceler taşımasına rağmen, bu terimi Durkheim'da da bulamayız. III. Cumhuriyet döneminde, hemen her yerde "*Toplumsal Sözleşme*'nin mâhut VIII. bölümünün sunumuna, ister cansıkıcı bir sessizlik sonucu olsun, ister ilan edilmemiş bir mahkûmiyetin sonucu olsun, son verildi" (O. Ihl, 1996, 50). Sanki şeylerin prensiplerini reddetmek ondan kurtulmayı sağlarmış gibi. Aslında, "sivil din nosyonu her ne kadar yasaklara tosladıysa da, ortaya koyduğu sorun yine de yok edilemedi" (*a.g.e.*, 51). "Cumhuriyetçi cemaatler" grubu, Paul Bert'le birlikte, "ulus olmanın gerektirdiği medeni aidiyetle birey haklarının birleştirilmesine" imkân sağlayacak bir "yurtsever din"in oluşturulması talebini dillendirir. Bir Jakoben karşıtı olan Jules Ferry ise, tam tersine, bedenin bölünmezliğini savunarak böyle bir oluşuma kuşkuyla bakar. Sivil bir dine karşı çıkması onun "vatanı ateistleştirmek"le suçlanmasına yol açacaktır (bkz. O. Ihl, *a.g.e.*, 83).

Paul Bert ile Jules Ferry arasındaki zıtlık, aynı konuda Émile Combes ile Aristide Briand arasında daha da katlanır. Bu sonuncusu sivil din konusuna hiç mi hiç ilgi duymadığı için, bu ona Katolikliğin dogmatik muhtevasını ve hiyerarşik yapısını cumhuriyetçi "sivil inanç mesleği" ile bağdaştırılamaz görenler karşısında liberal karakterli bir kilise-devlet ayrışmasıyla yüzleşme ve bunu gerçekleştirme kolaylığı sağlar. Buna karşılık, dinî unvanı Cezayir

Carmel Başmanastırı Rahibesi Bénie-de-Jésus olan Prenses Jeanne Bibesco, büyük dostu Émile Combes'a düşüncelerini tek bir cümlede özetleyecek olsan bu ne olurdu, diye sorduğunda, Konsey Başkanı hiç tereddüt etmeden *Toplumsal Sözleşme*'nin sivil dini öğütleyen satırlarını aktararak cevap verecektir (G. Merle, 1995, 418). Dolayısıyla sivil dine dışlayıcı, barışçı olmayan bir laiklikle hısımlığı nedeniyle ilgi duyulmaktadır. 1905'teki laiklik yasası ise tam tersine kapsayıcı, barışçı ve cumhuriyetçi sivil dinle ve onun aforozcu yönleriyle bağını kopartan bir laikliktir.

DÜŞÜNCE VE VİCDAN ÖZGÜRLÜĞÜNÜN DİYALEKTİĞİ

Demek ki uzlaşmaz bir laikliğin partizanlarıyla daha barışçı bir laiklikten yana olanlar arasındaki farklılıklar, laiklik ve sivil din ilişkisine ilişkin tutum ve değerlendirme farklılarını bir kez daha buluşturur; sivil din terimi çoktan unutulmaya terkedilmiş olsa bile. Ama cumhuriyetçi bir sivil dinin yanında olanlar aynı zamanda ve genellikle uzlaşmaz laikliği de savundukları için, uzlaşmacı bir sivil din arayıp bulmak neredeyse imkânsızdır. Daha önce gördüğümüz gibi, *İki Çocuğun Fransa Turu* örneğinde Cumhuriyet açık bir biçimde öne çıkartılmamıştır. Bayan Fouillée'nin cumhuriyetçi inançları burada tartışılmaz. Hiç kuşkusuz, el yoldamıyla da olsa az çok anlamıştır ki, uzlaşma arayışı her şeyden önce bir vatan dininin öğütlenmesini gerektirir. Ve bu 1877'de, milliyetçiliğin bir sağ akımın tekelinde olmadığı dönemde kesinlikle mümkün görünmektedir. Kitap kendisini belli belirsiz ortaya koyan, Cumhuriyet'ten çok bir cumhuriyetçi kültür hegemonyasından yanadır. Aynı şekilde, 1881'de Ferry'ye karşı zorunlu eğitimle ilgili yasanın açık bir biçimde "Tanrı'ya ve vatana karşı görevleri" buluşturmasını önerirken, Jules Simon da uzlaşmacı bir sivil dinden yana tavır almış olmaktadır.

Dolayısıyla bir ahlâk ve uygarlık kurumu olarak laik okulla sivil din arasındaki yakınlık ve uzaklık ilişkisini yakalayabilmek için iki düzeyde analiz yapmak gerekir; Cumhuriyet ile vatan ve birey ile grup arasındaki ilişkiler düzeyinde. Ferry'ye göre ahlâkın laikleştirilmesi Cumhuriyet Devleti'nin meşrulaştırılmasına yönelik bir uygarlık eğitimiyle birlikte ele alınmalıdır. Bu sivil dinin bir unsuru olabilir. Buna karşılık, bireyin grup tarafından içine alınıp eritilmesine, ki Durkheim da buna bir zaaf olarak bakar, düşmanlık derecesinde karşıdır. Çünkü kollektif düzen farklılıkları hesaba katmak zorundadır ona göre. "Vicdan özgürlüğü sorunu bir nicelik sorunu değildir" der Konsey Başkanı muarızlarına, "bunlar ilke sorunlarıdır ve tek bir yurttaşın bile vicdan özgürlüğü ihlal edilmemeli, her yasa koyucu Fransız yapmakta oldu-

ğu yasanın onurunu en azından bu nedenle taşımalıdır" (soldaki sıralardan alkışlar, sağdan homurdanmalar) (bkz. O. Rudelle, 1996, II, 55 ve devamı).

Hiç kuşkusuz savunulmakta olan vicdan özgürlüğü "kimi Protestanlar"a ve "çok az sayıda özgür düşünceli"ye hitap eden bir vicdan özgürlüğüdür (*a.g.e.*). Ama Ferry bu özgürlüğü asla arkadaşlarıyla sınırlı tutmaz. Cizvitlere ve öteki tarikatlara karşı sıkı bir kavgaya girerek (ki bu sivil bir dini empoze etmeye yönelme riskini içermektedir) "açıkça ya da dolambaçlı bir biçimde vicdanlara felsefi bir inanç dayatmayı hedefleyen her sistem"in gözüpek düşmanı olduğunu da ortaya koyar. Özgür eğitimin devlet için "zorunlu bir rekabet" yaratacağına inanır: "Üniversitenin yanı sıra, hep öne atılan, maceradan maceraya koşan (...) başka özgür kurumlar da oluşturmalıyız;" bunu devlet yapamaz, onu avangard bir yapı olarak görmemeliyiz (bkz. O. Rudelle, 1996, I, 463, 458). Davranışlarına yön veren de bu inanç olur. Hükümete yeni oluşturulan kurumlarda hiçbir şeyin değişmediği, dünkü tarikatçıların yerini laik Katoliklerin ya da din dışı papazların aldığı saptaması yapan ve sonuç olarak bu kurumların kapanmasını isteyen bir rapor sunulduğunda da, Ferry bu raporun gereğini yapmayı reddeder. Sonraki yıllarda genel oarak bakıldığında, daha önce küçük gruplar halinde dağıtılmış olan tarikatların adım adım yeniden biraraya geldiğini ve kendilerine ait mekânları yeniden ele geçirdiğini görürüz. Ortak hafızada ise hatırladığımız şey, var olan kavganın usul usul bittiği değil, hâlâ sürmekte olduğudur.

Jules Ferry'nin yaptıklarında bir düşünce ve vicdan özgürlüğü diyalektiği olduğunu görürüz. Düşünce özgürlüğü ona karşı olanlarla savaşmayı gerektirir. Ama vicdan özgürlüğü zorunlu olarak bu kavgayı sınırlar. Aksi takdirde bundan kaybeden düşünce özgürlüğü olur, çünkü yeni bir içeriği hâkim kılarak kendisi de yeni bir dogmatizme dönüşür. Dolayısıyla başkalarınınkini de içeren vicdan özgürlüğü düşünce özgürlüğünün kapsayıcısı olmalıdır: Laik öğretmen laik bir "Yeni İncil havarisi"ne dönüşmemeli, ahlâk ve uygarlıkla ilgili eğitim kitapları "yeni bir ayin malzemesi" olarak kullanılmamalıdır. Tam tersine bakan, "Bay öğretmen"e şöyle seslenir: "Sınıfınıza gelip sizi dinleyen bir tek öğrenci babası bile, altını çizerek söylüyorum, bir tek kişi olsa bile, sizin ona anlattıklarınızın kendisini ikna etmediğini açıkyüreklilikle söyleyebilmeli, bunu onlardan isteyebilmelisiniz." Ferry için burada söz konusu olan açıkça, Katolik "tek bir namuslu adam"dır (bkz. J.-M. Gaillard, 1989, 460 ve devamı).

SİVİL BİR DİN: BÜYÜK SAVAŞ'IN ÖLÜLERİ KÜLTÜ

Genel olarak bakıldığında kazanan o olur. 20. yüzyılın başlarında, "laikliği laikleştirmek isteyenler"in hilafına, devlet okulları büyük çoğunlukla Ferry yanlısı bir çizgi izler; ne uzlaştırıcı bir milliyetçi, ne de kavgacı bir cumhuriyet dinine dönüşen ama her iki dinin unsurlarını da bünyesinde barındıran, kapsayıcı, esnek bir laikliktir söz konusu olan (J. Baubérot, 1997). Kuşkusuz Fransızları cumhuriyetçi rejimin iklimine alıştırır ama, rejimi kutsallaştırmadan. Cumhuriyet ilerlemenin rejimi olarak takdim edilir. Eylemiyle her Fransız'ın durumunu iyileştiren ve iyileştirmesi gereken bir ilerlemedir bu; durmaksızın ilerleyen ilerleme.

1914-1918 Savaşı'nın dehşetinden sonra bu söylem nasıl sürdürülecektir? İlerleme kendi karşıtını yaratmıştır: Eseri ölümdür, yeni bir kimyasal silah olan boğucu gazla hayatları mahvetmiştir. Daha savaşın ilanından itibaren, bir tür vatan dininin çevresinde görece bir "Kutsal Birlik" oluşturulmuştur. Birbirlerini anlamayacakları düşünülen her "iki gençlik" karşılıklı olarak okullarında "Fransa için kendini adama"nın "ahlâki bir görev" olduğunu öğrenmiştir. 8 milyon insan yerinden yurdundan olmuş, 1.400.000'i ölmüş, 700.000'i sakat kalmıştır; zarar görmemiş neredeyse hiç Fransız ailesi yoktur. Daha savaş henüz bitmeden, 1 ya da 2 Kasım'da –Katolikler İçin Ölüler Günü– savaşta ölenlerin anısına büyük gösteriler düzenlenir. Savaştan sonra birçok belediye ölüler için anıtlar yaptırır. 25 Ekim 1919 tarihli yasayla da "vatan için ölenlerin anısını onurlandırmak amacıyla" devletin bu anıtların yapımına parasal katkı yapması öngörülür.

Antoine Prost'a göre, "Rousseau'nunki anlamında iki savaş arasında pratiğe geçirilmesi başarılmış tek tarihsel sivil din örneği, Birinci Savaş'tan sonraki savaş ölüleri cumhuriyet kültü"dür. Bu tümüyle doğru bir saptamadır, çünkü Fransız devrimi sırasındaki sivil din girişimlerinin tümü çabucak başarısızlıkla sonuçlanmış, III. Cumhuriyet'in başındaki projeler de gerçek anlamda hayata geçirilememiştir. Neden? Çünkü bir sivil dinin duygudaşlığa dayanması için iki yönü olması gerekir: Birinci yüzü "uygar bir din, toplumsal beden bütünlüğüne tam bir bağlılık" içermelidir, ikinci yüzü ise Anglosakson sosyologların kullandığı terimle "common religion" olmalıdır. Bu terim "bir topluluğun felsefi-dinî ve etik evrenini tanımlayan inanışsal, tasvirî ve olgusal parçaların bütünü"ne (...) bir toplumun karakteristiği olan din"e gönderme yapar (J.-P. Willaime, 1993, 572). Amerika Birleşik Devletleri'nin tersine, sivil cumhuriyet dini Fransa'da bir duygudaşlığa sahip değildir. Katolik Kilisesi'nin neredeyse tam dinî tekeli ve Cumhuriyet'le uzun süre çatışma halinde olması ne-

deniyle Tanrı'dan çok zor şefaat dileğinde bulunur (Bellah'a göre "Cumhuriyet'in canlandırmak istediği normların dışına çıkan bir gerçekliği hedeflemesi" nedeniyle). Öteki Fransa'ya toslamadan Cumhuriyet'i daha fazla kutsallaştıramaz ("Cumhuriyet'in kendisinden daha ötede bir şey asla olmamalı"dır çünkü). Ama bu sivil dinin gerçekleştirilmesinin imkânsızlığı, cumhuriyetçi sivil dinin unsurlarının laiklikle iç içe geçmesine, kendini ortaya koymasına ve neredeyse ikisinin birbirlerinin içinde hemhal olmasına engel teşkil etmez – Claude Nicolet'yi yeniden okurkan bu saptamayı yapmıştık.

Yaşanan travma nedeniyle ihdas edilen "11 Kasım bayramı bizzat yurttaşlar tarafından yurttaşların kendileri için ilan edilmiştir: Onları kendi sivillikleriyle mutlandırır ve bunu yeni kuşaklara taşır." Böylece "onlara zamanda ve mekânda hareket ve dinginlik, sessizlik ve şarkı, semboller, jestler ve sözler içeren net bir ritüel önererek, Katolikliğin sıcak geleneklerini" harekete geçirir (A. Prost, 1984, 222). Bu koşullarda "heyecan yüklü, söylenecek ya da söylenemeyecek çok şeyin olduğu zor bir duruma katlanmanın en iyi yolu olarak geleneksel sembolik jestlerin kullanımından" daha iyi bir şey yoktur. "Çünkü ritüeller bir yolunu bularak konuşmayı bilir ama bunu sözlerden kaçınarak yapar" (H. Hatzfeld, 1993, 113). Ve ölüm cumhuriyetçilerin yanı sıra muhafazakârlara, özgür düşüncelilere ve farklı "ruhani aileler"in üyelerine de dokunduğu için, bu kültün nesnesi militan bir cumhuriyet değil, ölüleri üzerinden Fransa'nın ta kendisidir.

FARKLI FRANSA VE LAİKLİK HEDEFLERİ

Kardeşlik ve dehşetin yarattığı sancılar birçok Fransız'a durumu önceki haliyle sürdürmenin imkânsız olduğunu düşündürtür. Yeni Üniversitenin Dösları cumhuriyet devletinin özgürleştiricilik, kurtarıcılık işlevinin bittiğini hisseder. Daha sosyal bir devlet istiyorlardır. Hazırladıkları "Uzatılmış tek okul" tasarısı ilk ve ortaöğretim, hatta bu konuda yeterliliği olan öğrenciler için yüksek öğretim ayrımını ortadan kaldıracaktır. Böylece enerji, araç ve yöntemler harekete geçirilebilecek ve bu yolla "devletin doğrudan yerine getiremediği" bir "devlet işlevini üstlendikleri ölçüde" özel okullara parasal destek sağlanabilecektir.

Bu bakış açısı itibar görmez. 1923-1924'te piskoposluk derneğinin (piskoposun başkanı olduğu Katolik dini derneği) oluşumuna göz yumulması, tarikatlara karşı alınan önlemlerin askıya alınması ve özellikle yeniden Fransa topraklarına katılan Alsace-Moselle bölgesinde laik yasaların (teorik olarak geçici olarak, ama pratikte kalıcı bir biçimde) uygulanmaması kararı-

nın alınması uyumlu, hatta kimileri için gereğinden fazla mahcup bir laiklik anlayışının hâkim olmasını sağlamıştır kuşkusuz ama, bunu daha büyük çaplı girişimler izlemez. Katolikler açısından kazanılmış tek önemli hak, Vatikan'ın 1926'da Fransız Hareketi'ni *Index*'e almış olmasıdır. Bu durum çok sayıda Katoliği ulusalcı-cumhuriyet karşıtı bir Katoliklikten uzaklaştırır.

İlerlemenin Büyük Savaş'la birlikte sadece hayatın kaynağı değil ölümün de yaratıcısı olarak görünmesi nedeniyle laik ahlâk eski güçlü soluğunu tüketmiştir. Dahası saygınlığını da büyük ölçüde yitirmiş gibidir. Okulla ilgili iki farklı anlayış, buradan yola çıkarak iki farklı Fransa vizyonu karşı karşıya gelmiştir. Collège de France profesörü Jean Izoulet tarafından savunulan birincisi "fani devlet"e artık muhalefet etmeyecek bir dinle muhafazakâr temelde bir barış önerir. Bu "gerçek laiklik" uygulaması dini "devletin hizmeti"ne verecek ve "akla uygun ve hatta aklın yarattığı bir Tanrı'ya" yeniden yer açacaktır. Mussolini'nin İtalya'da sevilmesinin nedeni ulus ve Tanrı'yı barıştırmış olmasıdır (bkz. P. Ognier, 1994, 198 ve devamı). Burada sözü edilen, milliyetçi-cumhuriyetçi bir sivil dindir.

Bunun karşısında ise entelektüel ve toplumsal özgürlüğü, toplumsal barışı öngören militan bir laiklik anlayışı vardır. Bu düşünce Ulusal Öğretmenler Sendikası ve onun yayın organı *L'École libératrice* (*Özgürleştirici Okul*) tarafından ortaya atılıp geliştirilmiştir. Ulusu "buyurgan ve kıskanç bir Tanrı" gibi mütalaa eden "Jakoben" laikliği yanlış bulmakta ve reddetmektedir. Laikliği ve "ekonomik-siyasi mücadele"yi birbirinden ayırmayan "sendikalist ve proleter" bir laiklik yaratmayı amaçlar (*a.g.e.*, 210, 214). Bu anlayışın güçlü referansları devrim, sosyalizm ve bilim olacaktır, oysa Halk Cephesi bu konuda hem umut, hem düşkırıklığı yaratır.

Vichy hükümeti laiklik düşmanları için "ilahi bir sürpriz" olur ve (1932'de Öğretmenler Birliği kongresine laik ahlâkla ilgili bir rapor sunmuş olan) Marcel Déat gibi dönekleri de yanına çeker. Bozgunun maddi, özellikle de askeri nedenlerini önemsiz göstermeye çalışan yeni rejime göre yaşanan yıkım uzun süren bir çöküş sürecinin cezasıdır. Bozgunun bu kadar kolayca kabul edilmesine yeni hükümetin işbirlikçiliği eklenir: Fransa acılar çekerek kendisini yenileyecek ve yeni bir Avrupa'da yerini alacaktır.

Kiliselerle ilgili aldığı bazı önlemlere (özel okullara parasal destek verilmesi) karşın, Vichy rejimi Kilise-devlet ayrışmasını tartışma konusu yapmaz. (Resmî Katolik Kilisesi genel olarak Mareşal Pétain'in yanında yer almasına karşın) Direniş hareketi "gökyüzündekine inananlarla inanmayanları" (Aragon) birleştirir ve laikliğin 1946'da anayasa hükmü haline gelmesi,

Fransa'nın "Katolik bir ulus" değil "laik bir cumhuriyet" olduğu fikrini ikinci kez sembolleştirir.

Bununla birlikte, maruz kaldığı üç ayrı başarısızlık nedeniyle laiklik imajına kamuoyunun gözünde gölge düşecektir. Birincisi dolaylı bir başarısızlık olmakla birlikte oldukça önemlidir: Sömürgelerin kaybedilmesi. Bu başarısızlık eğitici ve özgürleştirici cumhuriyet idealini tekzip eder. Bu idealle büyümüş, donanmış olan öğretmenlerin büyük bir bölümünün moralini bozar. İkinci başarısızlık, okullarla ilgili bir yenilenme öngören Langevin-Wallon planıdır. Üçüncüsü ise Philip komisyonunun başarısızlığı: Kurtuluş sırasında, genel uzlaşma ortamını bozmamak için özel okullara devlet yardımının kesilmesine izin vermemiştir.

1951'den itibaren özel okulların devlet desteğinden yoksun bırakılması ilkesi darmadağın olur ve 1959'daki Debré Yasası laiklik militanları için gerçek bir öldürücü darbedir. Bu durumda laikliğin bir "Fransız istisnası" olmasından söz etmek artık mümkün olamayacaktır. Tam tersine, Laik Hareket Ulusal Komitesi'nin önde gelenlerinden olan Jean Cornec'e göre (1965, 487), başka ülkeler, örneğin Kennedy'nin ve Johnson'ın Amerika Birleşik Devletleri Fransa'ya laiklik dersi verecek duruma gelmiştir. Hele Meksika... Debré Yasası'yla birlikte Fransa, "de Gaulle yönetiminde Vichy rejimi" altına girmiştir (*a.g.e.*, 271).

LAİKLİK BİR FRANSIZ İSTİSNASI MIDIR?

Kavramın kurucu babaları tarafından hiç kullanılmayan, de Gaulle ve ardından gelenlerin aklına bile gelmeyen "Laiklik Fransız istisnasıdır" söylemi 1990'larda, başörtüsü vak'alarının ardından kendisini gösterir. Devlet okulu-özel okul mücadelesinin bitmesinden sonra, yeni sorun budur. İlki, bilindiği gibi, 1984'teki özel okul yanlısı büyük gösterilerden, Savary tasarısının geri çekilmesinden ve Falloux Yasası'nın 69. maddesinin devlet okulundan yana olanların küçük bir rövanş galibiyetinin simgesi olarak nitelendirilecek biçimde değiştirilmesine karşı Ocak 1994'te yapılan kitle gösterilerinden sonra son bulur. Not etmeden geçmeyelim: Bu gösteride SOS-Irkçılık hareketinin de küçük bir kamyoneti vardır. Kamyonetin arkasında genç bir Kuzey Afrikalı kız, başında başörtüsü, bir rock grubunun eşliğinde hançeresini yırtarcasına laiklik onurundan söz eden bir şarkının nakaratını tekrarlamaktadır.

Kavga henüz bitmemiştir ama çok yakında bitecektir. Okullarla ilgili kavganın ne kadar büyük bir şiddetle sürdüğü şaşırtıcı ve anlamlı sayılacak bir hızla unutulur. 1982'de, laik okulla ilgili yasaların yüzüncü yılın-

da, özel okullara devlet yardımı yapılması çok sayıda insan için laikliğe yönelik büyük bir tehdittir hâlâ. Kilise-devlet ayrışmasının yüzüncü yılı dolmak üzereyken bile, Debré Yasası'yla ilgili bir eleştiri yöneltmeniz insanların sizi "gerici" ve "sekter" sıfatıyla damgalaması için yeterlidir. Söyleminiz toplumda ses getirmez. Buna karşılık, daha düne kadar özel okullara devlet yardımı yapılmasına karşı çıkılmasıyla tanımlanan laiklik, bugün öncelikle okula başörtüsüyle gelinmesine karşı çıkmak olarak anlaşılmaktadır. Fransa'da çeşitli insanlar arasında laiklik konusunda araştırma yapan bir sosyoloğun aldığı cevaplar arasında ilk akla gelen konu başörtüsü değil. Öte yandan, Mart 2004'te çıkan ve devlet okullarında dinî simgeleri görünür biçimde taşımayı yasaklayan yasa, "laiklik" dendiğinde bugün ilk ve tek akla gelen yasa.

Başörtüsü okulla ilgili bir bakış açısını ortaya koyuyor: Onunla ilgili olarak alınan pozisyonlar, ona cinsiyet eşitliğiyle ilişkisi açısından yüklenen anlama bağlı olarak değişiyor. Dolayısıyla bakış açılarının farklı olması anlaşılır bir şey. Ama bunlardan biri bir fikirken, öteki laikliğin hep tek bir soruna indirgenmesiyle ilgili bir saptama; dün özel okullar, bugün başörtüsü ya da çarşaf. Bu saptama aynı zamanda toplumsal gerçeklikle aktüalitenin sıcaklığının birbirine karıştırılıyor olmasını da içeriyor. Öte yandan, insanlar iyi niyetle 20 yıl önce laiklik konusunda bir duygudaşlık sağlandığına ve söz konusu laikliğin bir "Fransız istisnası" olduğuna inanıyorsa, kendimize bu sık sık tekrarlanan söylemin farkında bile olmadığımız anlamını sormamız gerekir. Böyle yazanlar bilmiyor, ama bunun insanları şöyle bir fikre yöneltmesi riski var: "İslâm (ya da İslâm'ın bir türü) bizden bir şeyler istemeden önce biz Fransızlar eskiden kendi aramızda ne kadar iyiydik!" Yaptığımız görüşmelerde bir nostaljinin filizlenmekte olduğuna oldukça sık rastlıyoruz: Özlenen, Müslümanların gürültü yapmayıp her şeye ilgisiz kaldığı, her şeyden memnun olduğu, sonuç olarak göçmen işçi olmakla yetindiği dönem.

İkinci tehlike ise Fransa'nın laikliğin ayakta kalacağı tek ülke olarak takdim edilmesi (buna bazen Türkiye'yi de katanlar oluyor). Çünkü böyle bir Fransız laiklik adası tehditlerle dolu bir okyanusta kaybolmaya, sihirli sıvısını içememiş bir Asterix Fransası olmaya mahkûmdur. Öteki demokratik ülkelerin kamuoyunun büyük bölümünün Mart 2004 yasasıyla ilgili olarak yönelttiği eleştiriler bu izlenimin hiç de yabana atılır olmadığının kanıtı. Şunu ne kadar çok işitmişizdir: "Ama ne yapalım, onlar bizi anlamıyor." Buradaki "onlar," ayrım gözetmeksizin öteki Avrupalılar ve başka kıtaların sakinleri. Bu stereotipin başka bir nedenle değil ama Coué metodu sayesinde bir anlam

ifade etmesi kaçınılmaz. Eğer önlem almaz, kendimizi korumazsak, uzun vadede bu konuda paranoyaya yakalanmamız işten bile değil.

Bu kitabın yazarı Fransa'daki laikliği beş kıtanın farklı ülkelerinde anlatmanın hiçbir zorluk içermediğini kolayca söyleyebilecek durumda: Fransız Merkez Mason Locası Avrupa Birliği'nin yeni ve müstakbel üyelerine laikliği anlatması gerektiğinde, tarifi "Kilise-devlet ayrışması ve vicdan özgürlüğü" diye yapar. Buna dinler ve din sayılamayacak inançlar arasındaki eşitliği, okulların dinden bağımsızlığını, düşünce özgürlüğünü ve başka şeyleri de ekleyebiliriz. Bütün bu kavramlar tümüyle anlaşılabilir ve somutlukları mantıklı bir biçimde tartışılmış şeyler. Fransa'yı yeterince laik bulmayan ve özellikle de öğrenci, Amerikalı, Japon, Belçikalı ya da İtalyan çok fazla muhatabım oldu. Concordat'nın 1801'den bu yana hiç revize edilmeden sürdürülmesi, Alsace-Moselle'de devletin kiliseye maaş ödeyip meşru inanç sistemini koruması, özel okullara maddi destek sağlaması; okul, hastane, cezaevi ve havaalanlarında papazlarla birlikte din dışı hümanist danışman da istihdam edilmemesi hep tartışılabilir bulunan uygulamalar.

Anlaşılmaz olan laikliğin kendisi değil, asla. Böyle olduğunu düşünmek kolaya kaçmak, yanılsamalarla oyalanmak, gerçekliklerle cepheden yüzleşmeyi reddetmek olur. "Başka ülkedekiler" için, laiklik konusunda hssasiyet gösteren herkes için sorun olan şey, her şeyden önce laiklikle franko-cumhuriyetçi sivil dinin bibirine karışmış olması. Dahası Fransız laikliğinin içerdiği derin sapmalar, Fransa'daki laikliğin değişken geometrisi, Descartes'ın ülkesindeki laikliğin bir iç mantıktan, tutarlılıktan yoksun olması. Çok sayıda ülkenin uyanık kamuoylarının eleştirisi özetle şu: "Liberal ya otoriter bir laikliğe sahip olmanız sizin bileceğiniz bir şey. Ama yine de biraz çaba harcayın da laikliğiniz öteki ülkelerdekine az çok benzeyen bir şey olsun."

Başka bir örnek: Devlet okullarının müfredatına din dersi konmaması kolayca anlaşılan, dahası övgüye mazhar olan bir uygulama. Bu dersin olmadığı ülkelerden (Japonya, ABD...) insanlarla hâlâ müfredatında din dersi olan ülkelerdekilere (Avrupa ülkelerinin büyük çoğunluğu) göre daha kolay anlaşıyoruz. Ama her yerde şunu sormadan edemiyorlar: İyi de, neden ikisini birden yürürlüğe koymuyor da tam 15 yıldır (bu konuyla ilgili Jutard komisyonunun kuruluş tarihi 1989) yok "dinler tarihi eğitimi verilsin" ya da "hayır, din olgusu dersi olsun" (Debray raporu, 2002) diye tartışıp duruyorsunuz? Bu konuda atılan adımlar –yüksekokullara Avrupa Din Bilimleri Enstitüsü kurulması girişiminde olduğu gibi– tahmin edildiği üzere tepkilere yol açmış ve sonra bundan vazgeçilmiştir. Bu eleştirileri yapanlar istiyor ki Fransa yara-

tıcı bir model önersin ve bunu önce kendisi uygulamaya koysun ki, sonra da başka ülkelere tavsiye edebilsin (M. Estivalezes, 2003). Yeni çözümler geliştirmeye elverişli dinamik bir laiklik gerçekten de (Gambetta'nın deyişiyle din karşıtlığının tersine) "iyi bir ihraç kalemi" olabilir.

"DİNÎ MİRAS" KONUSUNDAKİ İHTİLAF

Ya hep ya hiç mantığından kendimizi kurtaralım: Laikliğin bir Fransız istisnası olmadığını söylemek, laiklik alanında sadece Fransa'ya özgü olgular olmadığı anlamına gelmez. Gereken tek şey, Fransa ile öteki ülkeler arasında bir birbirine benzemezlik, bir zorunlu anlaşılmazlık duvarı olduğu algısına yol açan bakış açısından kurtulmak. Genel laiklik ilkesine, yorumuna, uygulamasına ne kadar çok yaklaşırsak, onun ülkeden ülkeye dolaşmasını da o kadar kolaylaştırmış oluruz. Meseleye böyle bakıldığında Fransa'ya laik dersi verenler de olur, buna karşılık dersi Fransa da verebilir.

Franko-Fransız bir laiklik vizyonunundan çıkmak, canlı bir laiklik anlayışına sahip olmak, hiç kuşkusuz Avrupa ölçeğinde aciliyeti olan bir sorun bugün. Her ne kadar her ülke dinle ilgili kurumsal yapısını istediği gibi koruma hakkına sahipse de (Avrupa Anayasası tasarısının 51. maddesi), "Avrupa entegrasyon yolunda ilerledikçe dinlerin yerini ve rolünü daha iyi anlayacak ve bu dinlerin aralarındaki ilişkiyi de daha iyi tarif edebilecektir" (J.-P. Willaime, 2004, 112). Oysa Fransa laiklik konusunda bugün hep tek başına savunmadaymış, laikliği benimsediği zamanki pozisyonunu açıkça savunma yeteneğinden artık yoksunmuş, bunu göze alamıyor ve gelgitler yaşıyormuş gibi bir görüntü veriyor.

Nitekim, Avrupa Temel Haklar Şartı'nın dibacesinin yazımı sırasında, hem Jacques Chirac'ın hem de Lionel Jospin'in talebi üzerine, Fransız delegasyonu esas olarak Bavyeralı CSU'dan (Hıristiyan Sosyal Birlik) gelen aşağıdaki önerinin yazılmasını reddeder: "Kültürel, insani ve dinî mirasından aldığı ilhamla, Birlik (Avrupa Birliği) insan onurunun bölünmez ve evrensel ilkeleri temelleri üzerinde yükselir." Ve sonunda bunun yerine şu formülasyonun yazılmasını sağlar: "Birlik, ruhani ve ahlâki zenginliğinin bilincinde olarak,.." (G. Braibant, 2001, 72 ve devamı).

Metnin böyle değiştirilmesi Fransa'da bile birçok kişinin öfkelenmesine neden olur. Her taraftan "Avrupa'nın dinî mirası redddedilebilir mi" sesleri yükselir. Çok sayıda akademisyen, politikacı ve Hıristiyan kiliselerine bağlı din adamları *Témoignage Chrétien* (07.12.2000) gazetesinde dinlere duyulan bu tahammülsüzlük ve kuşku iklimini kınayan açıklamalar yapar.

Laikliğe bağlılığıyla tanınan Fransız Protestan Federasyonu bile husursuz olur. Marcel Gauchet "Ne yazık ki kaybetmeye mahkûm felsefi ve siyasi bir arkaizminin habercisi olan büyük bir beceriksizlikle karşı karşıyayız" açıklaması yapar (bkz. J.-P. Willaime, 2004, 121). Bu olayla ilgili olarak okları Jacques Chirac'tan daha çok üstüne çeken Lionel Jospin, formülasyonun ilk versiyonunun "Fransa'nın anayasal düzeninde sıkıntılar yaratacağı ve ilan edilen temel hakların evrensel değerine gölge düşüreceği" yollu bir cevap vermekten başka çare bulamaz (*Le Figaro*, 30.07.2001). Avrupa Anayasası taslağının hazırlanması sırasında tartışmanın tarafları değişir. Anayasanın dibacesinde "Hıristiyan miras"tan söz edilmesini, dahası metinde Tanrı'nın adının da geçirilmesini isteyenlerle –ki Marc Andrault'nun da gösterdiği gibi (2003) bazı Fransız piskoposların bu konudaki tutumu epeyce ikircikliidir– "kültürel, insani ve dinî miras"ı çoğul olarak kabul etmekle yetinenler karşı karşıya gelir. Nihayet, bugün 51. maddede olduğu gibi, Birliğin kiliselerle, felsefi ve din dışı organizasyonlarla "açık, şeffaf ve düzenli bir diyalog kurması" üzerinde anlaşma sağlanır.

Jean-Paul Willaime (2004, 123 ve devamı) Avrupa Şartı'nın görüşülmesi sırasında Fransa'nın Avrupa'nın dinî bir mirası olduğundan söz edilmesini reddetmesinin üç bakımdan hatalı olduğu inancındadır. Bu konuda şuna dikkat çeker: "Bu tahammülsüz laiklik anlayışı laikliğin bizzat dinî inançlara bile nüfuz ettiği ve Avrupa'da çok sayıda insanın sekülerleşmiş ve çoğulcu bir toplumda yaşamanın rahatlığı içinde dinî bir kimlikle anılmayı reddettiği olgusunu kavramamış görünüyor." Dikkate alınması gereken bir argüman ama sorun belki daha da karmaşık. 1950'de Avrupa İnsan Hakları Konvansiyonu, dinden sadece onun özgür olmasına işaret etmek için söz eder. Hıristiyan Demokrat Partilerin Almanya'da, İtalya'da, hatta Fransa'da güçlü siyasal etkilerinin olduğu böyle bir dönemde bile, bu tutumu kimse rezalet olarak nitelendirmemiştir. Yarım yüzyıl sonra aynı şey olmaz, çünkü temel hakların ima yoluyla tanımında bile sıkıntı çekilir. Girişim büyük ölçüde tesadüfidir, birileri sorunu herkesin takdirine bırakarak, tartışma konusu yapmakla yetinmiştir.

Avrupa tarihine ilişkin kılavuz niteliğinde ders kitapları kaleme almak, Avrupa'nın inşası bağlamında tamamlanması gereken temel görevlerden biri. Burada farklı dinlerin farklı rollerini sessizlikle geçiştirmek gerçekten de "sekterlik" olur. Bu alanda asıl sorun, bu konulardan mümkün olan en bilimsel yöntemlerle söz edilip edilemeyeceği. Ama son olayın böyle bir durumla hiç ilgisi yok: Bir temel yasa ya da bir anayasa tarih kitabı değildir, hukuk metinleridir bunlar. "Dinî miras"tan böyle bir metinde söz edilmesine karşı

olmak, asla herhangi bir mirasın reddi anlamına gelmez. Söz konusu olan, bunun yerinin burası olmadığıdır ve "dinî miras"tan burada söz etmemek, bu mirasın karmaşıklığının yaratacağı sonuçlardan tasarruf sağlar.

Burada iki soru sormak isteriz: Dinî mirastan (ya da dinî miraslardan, böylesi çok daha iyi) "ilham alındığının" mutlaka bu metne girmesi talep edilmekle aslında ne yapılmak istenmektedir? "Açık, şeffaf ve düzenli bir diyalog"un anlamı nedir? Eğer bu bireysel ya da özgürce örgütlenebilmiş inançların bu mirastan istedikleri gibi esinlenmeleri demek anlamına geliyorsa, ne âlâ. Ama ya Avrupa kurumlarının bu mirastan az ya da çok esinlenmesi gerektiği ve dinî normların sivil normlardan tümüyle ayrı şeyler olmadığı... Fransa'nın ise başka herhangi bir vizyona karşı çıkmak amacıyla laik mirasından ya da kendi tarihinin sonuçları olan laik ilkelerden esinlenemeyeceği anlamına geliyorsa ve bu vizyon bugüne kadar sadece bunun yapıldığını açık bir biçimde anlatıyorsa...

Aynı şey 51. madde için de geçerli. Eğer söylenmek istenen kiliselerin (=dinlerin, bu terimi kullanmak daha doğru olacaktır) bütün öteki düşünce örgütleri ya da grupları gibi kamuoyuna kendilerini ifade edebileceği, anlamlı önerilerde bulunabileceği, fikir beyan edebileceği ise, ne âlâ. Kurumların sivil topluma ilişkin farklı bakış açıları sunan çok sayıda sese kulak tıkamaması gerektiğinde her zaman hemfikiriz. Ama öyleyse kiliseleri ve öteki örgütleri ayırmak, bundan başka bir maddede söz etmek niye? Ya kiliseler onun önemli bir parçası olmak yerine sivil toplumu şekillendirmeye kalkarsa, işte o zaman kilise vesayeti filizlenmeye başlamış olur.

YENİ BİR SİVİL DİN

O metinde "dinî miras"tan söz edilmesine karşı çıkılmasının nedeninin bazılarının şu ya da bu ölçüde tahammülsüz bir laiklik anlayışına sahip olması olduğunu düşünmek pekâlâ mümkün. Ama o zaman, bunun yerine "ruhani zenginlik" kavramından söz edilmiş olmasının dramatik bir gelişme olarak tanımlanmasına ne diyeceğiz? Eğer kiliseler yeterince dinamikse, eğer çok sayıda Avrupalı onların mesajlarından, ritüellerinden, dinî yaşamın değişik tezahürlerinden etkileniyor, bunları cazip buluyorsa, hukuksal nitelikli metinlerde "dinî miras"tan söz edilmemiş olması kiliseler için hiçbir engel teşkil etmez. Tersine, eğer bütün canlılıklarını zaten yitirmişlerse, "dinî miras"ın bu metinlerde anılmasının onlara hayatiyet katması da söz konusu olamaz.

İlerleme ideolojisinin iyi ya da kötü yanlarını çeşitli vesilelerle görmüş olduk. Bugün krizde olduğu da kuşku götürmez. Bilinmeyen bir gelecek kar-

şısında geçmiş köklerinin ne kadar önemli olduğunu vurgulayıp duran gerici bir düşünce haline geldi. Bir tarihçinin ona da eşit mesafede durarak konuyu ele almasının zamanıdır. Ufuk görünmüyor diye hep arkaya bakmanın da tehlikeli bir şey olduğunu anlamalıyız. Kültürel, dinî ve hümanist miraslar ancak kendi normlarını dayatmadıkları sürece değerlidir. İnsan olmak kendi mirasının bağları karşısında da özgür olmak, önündeki sise rağmen ilerlemek, geleceğin miraslarını yaratmak demek...

Hippolyte Simon adlı bir piskoposun sükse yapmış yapıtı, *Vers une France païenne?* (*Pagan Fransa'ya mı gidiyoruz?*, 1999) bu açmazın anahtarlarından birini sunar. Aslında yazar açıklık ve çoğulculuktan yana. Laiklikten bir şikâyeti yok. Katolikler ve ötekiler arasında bir kopuş sağlamanın peşinde de değil. Öteki Hıristiyanları, Yahudileri, Müslümanları ve hâsılı "insan varlığının onurunu en kalıcı değer sayan herkesi" kendinden sayıyor (*a.g.e.*, 170). Öteki, yani kötülerin kampı ise "açık ya da gizli dinî formlarına" ve görünürdeki yenilikçiliklerine rağmen, "çoktanrıcı paganlar"dan oluşuyor. Cumhuriyetçi Fransa'nın, demokratik Avrupa'nın temel değerleri, dolayısıyla, "paganizm"in bu yeni formlarının tehdidi altında. Hümanizmin kendi varlığını koruyabilmesi için dinî mirasının, onun kaynaklarının farkına varması gerekiyor, kurtuluş orada: "Laikliğin Hıristiyanlıkla ilişkisi sarmaşığın sarıldığı ağaçla ilişkisi gibidir: Yaşamak ve büyümek için ona ihtiyacı var" (*a.g.e.*, 59). İşte geçmişe sarılma düşüncesinin bizi getirdiği yer: Şimdiki zamanın durmaya, yenilenmeye hakkı yok; geçmişten beslenmediği, geçmiş tarafından şekillendirilmediği sürece meşruiyeti de.

Bu kitabı geliştirmeye çalıştığı strateji açısından analiz eden Danielle Hervieu-Léger (2003, 37) şuna işaret eder: "Önerilen şey, Kilise'nin (Katolik Kilisesi) ve laikliğin ayrılmaz çıkarlarını korumak için Hıristiyanlığın kurumlarının aracılık işlevinin itibarının iade edilmesi." Bizim burada gördüğümüz de örtük bir sivil din, bir tür Kato-laiklik (ya da ister Hıristiyan laiklik, ister ekümenik laiklik deyin, çok önemi yok). Akıllı bir strateji; çünkü din dışı değerlerin yarattığı düşkırıklığı Katolikliğe, hatta "Judeo-christianisme"e (İslâm toplumsal olarak çok daha ikircikli bir konumda mütalaa ediliyor) göre daha az kapsayıcı olan bilim ve ilerlemeye başvurulmasına genel anlamda engel.

J.-P. Willaim (1993, 576) Kato-laikliğin, Fransız usulu bir sivil dinin, cumhuriyet yurttaşlığı dini ile Fransa'da hâlâ hükmü süren *common religion*'u buluşturan bir "ikili çatı"nın mümkün, gerçekleşebilir olduğunu daha 1993'te tesbit eder. Üç yıl sonra, Fransa'nın ilk sosyalist cumhurbaşkanı

François Mitterrand, zımnen bu imkânı hissettirir: "Ayin olabilir." İki kez yapılır ve bunlarla ilgili gözlemleri olan Danielle Hervieu-Léger şu saptamayı yapar: "Bu, Katolikliğin bir riütüeller mekanizması rolüne indirgendiğini ve tarihsel olarak Roma dinine bir cevap olarak inşa edilen cumhuriyet geleneğinin tükenmekte olduğunu apaçık ortaya koydu" (1996, 80). Kato-laiklik bizim için yeni bir "körle felçli" fablı olabilir!

Fransız laikliği yüz yıl önce, hükümetlerüstü olarak görülen ve yabancı, geçmişe takılıp kalmış bir hükümdara bağlı olan Katolikliğin karşısında "modern" ulusal değerlerin taşıyıcısı olarak göründü. Ama cumhuriyet devleti geleneğin yüceltilmesine yapısal olarak elverişli bir rejim değil (bu kendi geleneği için de böyle). Çünkü yurttaşlık ilişkisi siyasi bağ anlamında hep yeni bir başlangıç anlamına geliyor (O. Ihl, 1996). Geleceğin belirsizliğinin ve bu nedenle geleneğe, mirasa sarılıp kendini güvence altına alma isteğinin karşısına bu kez de laiko-Katolik ya da laiko-ekümenik bir sivil din hamlesi konabilir pekâlâ. Çünkü geçmiş on yıllardaki birçok cumhuriyetçi sivil din girişimi hep başarısız oldu, umutları tüketti.

Jean-Paul Willaime (2004, 244 ve devamı) bundan, "her dinden politik olmaktan çok ahlâki bir sivil dinin yüceltilmesine katkı talep edilmesi"ni öngören "etik ekümenizm diye tanımlanabilecek bir devlet tavrı" diye söz eder. Bu yeni sivil din özellikle Avrupa ölçeğinde gelişebilir. "Avrupalı yetkililer papayla aynı hedeflerin peşinde olduklarının altını çizerek bundan hoşnut olduklarını göstermiş oluyor" der yazarımız.

Ama dinlerle ilgili kuşkuların hâlâ sürmekte olduğu Fransa'daki gibi, bu sivil dini biraz geri çekip, sahnenin önüne "cumhuriyet değerleri"nin korunması fikri yerleştirilebilir. Oysa hâlâ gözde olan bu söyleme karşı dikkatli olmalıyız: Bir devamlılık arzediyor çünkü. Bu "cumhuriyet değerleri" devlet ve politikadan çok bağımsız kavramlar. Muzaffer bir cumhuriyetin politik-yurtsever yurttaşlığı değil çünkü öğütlenen. İki vechesinin sosyolojiyle çok yakın ilgisi var. Bunlar aslında etik değerlerden başka bir şey olarak görülmemeli; içerikleri politikmiş gibi görünebilir ama yapıları asla öyle değil. Nostaljik değerler de aynı zamanda: Eski, hep tehdit altında kalmış, bu yüzden bir bölümü yok olup gitmiş; ancak zımnen anılabilen değerler. Ve cumhuriyetin belki de artık yeni, bugüne kadar bilinmeyen değerler yaratabileceğini söylemek "cumhuriyet değerleri"nin borazancıbaşılarının ezberini bozuyor.

ONBİRİNCİ BÖLÜM

"Belle Époque"ta Birey ve Evrenselcilik

Köken olarak yurttaşlık, dışlayıcı ve ayrımcı bir kavram. Antik Yunan'da yurttaş sitenin üyesidir ve sitenin dinini benimsemiştir. Bireysel ve siyasi hakları vardır, halk meclisine katılır, yönetime girebilir. Ama halk meydanındaki, agoradaki toplantılara sadece bazı insanlar katılabilir. Yurttaş hakları bütün insanların sahip olduğu haklar değildir. Tutsaklar, yabancılar, barbarlar, kadınlar ve çocuklar yurttaş sayılmaz, sadece bu sonuncuların bir bölümünün ileride yurttaş olmasının önü kesilmemiştir.

Kurucu Meclis 1789'da "insan ve yurttaş hakları"nı tanıyıp ilan ederek iki yönlü bir kırılma gerçekleştirir. "Cumhuriyet, monarşik yönetimin hiyerarşik ve dinî temellerini reddederek, yurttaşlar, demokratik egemenliğin parça parça zilyetine sahip olan birbirinin aynı unsurlar arasında siyasal bir eşitlik yarattı. (...) İmtiyazların kaldırılması, bireyin özgürleştirilmesi, ulusal egemenlik: İnsan Hakları Beyannamesi'ne hayat veren idealler bunlardı" (C. Laborde, 2002, 116). Beyanname açık bir biçimde, her "adam"ın –insanî varlık anlamında– yurttaş olma hakkı olduğunu kabul eder. Daha 1. maddede şöyle yazılmıştır: "Adamlar özgür ve eşit haklarla doğar ve yaşarlar." Bazı maddelerde "adam"dan "yurttaş"a geçilir ve bu iki terimi zımnen eşit kabul eder. Ama "adam" ve "yurttaş"ın böyle kabul edilmesi, daha önce de görmüştük, beyannamenin kabulünden sonra bazı itirazî soruların sorulmasına yol açar: Yahudiler, siyahlar yurttaş olabilir mi? Meclis 1790'da sömürgelerde yaşayanların statüsünde değişiklik yapmayı reddeder. Fransa'da bile, Yahudiler 1791 yılını bekleyecektir. Kendi muhakeme ve iradelerinin pratiği

içinde bazı insanlar öteki sayılır ve sadece azınlıklar değil hizmetçiler ve kadınlar da gerçek anlamda yurttaşlığa sahip olamaz. Ancak mülk sahipleri kendilerinin de sahibi olabilir anlayışı gereği, "kamusal olanda çıkarı olmadığı" varsayılanlar da aynı şekilde yurttaşlık hakkını kazanamaz.

Bu tartışmalar –ve Devrim'in kararsızlıkları (1793 hizmetçilere medeni hakları tanıyacak ama Condorcet ve Sieyès'e rağmen kadınları dışlamaya devam edecektir)– Haklar Beyannamesi'nin sınırlayıcı yorumunun nasıl yapıldığını da ortaya koyar: Eğer tam olarak yurttaş değilsen, insan haklarının tamamından da yararlanamazsın.

İnsanî varlığın mı yoksa yurttaşın mı hakların öncelikli öznesi olduğunun tartışıldığı gerilim ortamında laiklik başrolü oynar; çünkü siyasal ve kamusal dünyanın inançlar karşısında nötr olmasını öngören ayrımcılık yapmama, bu iki dünyanın birbirinden ayrılması ve çoğulculuk ilkesi benimsenmiştir. 1789'dan önce Fransa'da özne-yurttaş Katolik olmak zorundadır. Burada da antik yurttaşlığın temel bir karakteristiğini yakalarız: Sadece sitenin dinî inancını benimseyenlere yurttaşlık hakkı tanınır. Medeni ve siyasi hakları ona ancak bu mensubiyete bağlı olarak bahşedilir.

Laiklik kavgasının amacı yurttaşlığı sitenin diniyle olan her türlü bağdan koparmak mıdır? Madem ki Katolik Kilisesi'nin mesleki olarak cemaat dışında bıraktığı komedyenler ve cellatlar, ayrıca Protestan ve Yahudiler yurttaşlık haklarının tümüne sahip sayılmaktadır, evet. Öte yandan sivil laik devletin –geri döndürülemez biçimde– oluşumu ve Eylül 1792'de medeni nikâhın kabulü yurttaşlıkla dinî mensubiyetin birbirinden ayrılması olgusunu somutlaştırmıştır.

Bununla birlikte, Yahudiler örneğinde görüldüğü gibi gerçeğin iki yönü vardır. Çok hararetli tartışmalar olur. Clermont-Tonnerre onların hakkını savunurken şöyle der: "Yahudileri ulus olarak tanımayı reddedelim ve tümünün birey olma hakkını tanıyalım." Sık sık tekrarlanan bu cümle "Fransız yurttaşlığı anlayışı"nın simgesi sayılabilir: Her türlü cemaat aidiyetinden özerkleştirme ve sözleşmeye dayalı, bireyleştirici kimliğin geliştirilmesi. Ama bu ilke azınlıkların haklarından çok görevleriyle ilgili yapılan tartışma ve düzenlemeler sırasında daha da somutlaşır. Uzun çalışmalarının sonucunda Kurucu Meclis, Eylül 1791'de "daha önce kendileri lehine tesis edilmiş bütün istisna ve ayrıcalıklar"dan (yani onlara kendilerine özgü bir yaşam tarzı dayatılıp bunun güvence altına alınmasından) vazgeçen Yahudilere yurttaşlık statüsü vermeyi kabul eder. Oysa, işin pek bilinmeyen ve anlam taşıyan bir tarafı şudur: Yahudilerin yurttaşlık yeminini bireysel olarak etmelerine izin verilmemiştir, "bunu

ancak kollektif bir kimlikle, hahamın ve cemaat yöneticilerinin kendilerini temsilen oluşturduğu bir delegasyon grubu aracılığıyla yapacaklardır." Ayrıca, "Yahudiler haklarını koparıp almak için kendi aralarında (kollektif olarak) örgütlenmek zorunda kalmışlardır" (M. Graetz, 1989, 48 ve devamı).

Sorun bugün de sürüyor, tekrarlanıyor: Fransa'da bir azınlık kendisini hep ikili bir durum içinde bulur. Ondan –açıkçası onların çok büyük bir çoğunluğundan– sanki özel dünyasında hiçbir faaliyeti olmayacakmış gibi, aidiyetinden kopmuş bir birey gibi davranması istenir. Ama pratik toplumsal hayatta, cemaatinin hâkim normlarına karşı kişisel olarak nasıl bir mesafede durursa dursun –ya da durmaya çalışsın– onu aslında sık sık ait olduğu cemaatin içine göndeririz. 21. yüzyılın başındaki Fransa 18. yüzyılın sonuna göre hiçbir gelişme kaydetmemiş görünüyor. Bütün azınlıklar için az çok aynı olan bu ikili uygulamanın başlıca kurbanı olarak "Yahudi"nin yerini bugün "Müslüman" almıştır.

Neyse, Yahudilerin Devrim sırasındaki durumu bize "yurttaşlık yemini" diye bir şeyin varlığını hatırlatmış olur. Bu yeminlerin çokluğu, bugün "aydınlanmış" hiçbir politik sistemde yeri olmayan ve Aydınlanmacılar tarafından dinî bir eylem olarak mütalaa edilen yemin törenleri, aslında onların mantalitesine aykırı bir eylemdir. Bu yemin törenleri Devrim'in, yurttaşların mensubu olmaya zorlandığı, bir tür din dışı uygar mesihçilik olan yeni bir kent dini yarattığının işaretlerinden biri sayılmalı.

BİREYSEL AYRIMCILIĞIN İKİ TEZAHÜRÜ

Devrim'in üzerinde anlaşmaya vardığı üzere, yaşanan bütün siyasal kararsızlıklara rağmen, haklarla ilgili formel eşitlik ve dinî ya din dışı aidiyeti ne olursa olsun yurttaşlık hakkı 19. yüzyıl boyunca genel anlamda erkeklerle sınırlı kalır. Ama yurttaşa tanınan görece haklar her ne kadar hep laikleştirilse de, Napoléon Bonaparte'ın önce danışmanı sonra da inanç bakanı olan Portalis'in bizatihi kendisi tarafından, dine "insanı kuşatıp sarma" görevi verilir; onun moralini yüksek tutmak, kalbinde doğan karanlık emellerden kurtarmak ve orada "iyi, selim düşünceler" doğmasını sağlamak için (bkz. J. Baubérot, 1990, 39 ve devamı). Ortaya çıkan, (tarihsel bir din olan ve çok büyük bir çoğunluğun mensubu olduğu) Katolikliğin belirleyici rol oynadığı çoğulcu "meşru inançlar" sistemidir. Her inancın misyonu üyelerini moral olarak sosyalize etmek ve "din konusuna ilgisiz olanlar" da dahil herkesi etkileyecek genel bir ahlâk atmosferine katmaktır. Bu meşru inançlar elbette korunmaktadır ama Gallikan devlet tarafından da kontrol altında tutulurlar.

Tarihsel kültürü hiçbir zaman çoğulcu olmamış bir ülkede bu inanç organizasyonlarının çoğulcu bir iklim geliştirilmesini sağlaması belki mümkündür. Ama bu çoğulcu din sistemi kendisini tarafları "Kilise yanlısı Fransa" ve "Kilise karşıtı Fransa" olan "iki Fransa" kavgası ve dahası, bunu hiç unutmayalım, kavga yanlıları (düşman kardeşler) ve uzlaşmadan yana olanlar arasındaki başka bir kavga tarafından belirlenmiş olarak bulur. Uzlaşma yanlıları sayıca epey kalabalıktır. Ancak "iki Fransa" arasındaki sürtüşmedeki periyodik sıçramalar onları, hep kendisini tekrarlar biçimde, kamplarını seçmek zorunda bırakır. Oysa bu kamplardan her biri sadece ulusun farklı bir tanımını yapmakla kalmaz, yurttaşlık ve birey konusunda da birbirine zıt konumdadırlar.

1848'de erkeklere özgü genel oy uygulamasının nihayet kabul edilmesi, bu kuvvetlerden her birini, yapabildikleri ölçüde, toplumun yarısını oluşturan erkeklerle ilgili teorik bakış açılarını gözden geçirmeye, kendileriyle yüzleşmeye mecbur eder. Bir kısmı için –Kilise yanlıları– birey-yurttaşın Kilise tarafından (Katolik Kilisesi) ihtiras ve önyargılarından kurtarılması, özgürleştirilmesi gerekmektedir. Ötekiler için ise –Kilise karşıtları– özgürleştirici unsur devlet, dahası esas olarak cumhuriyetçi devlettir. İkinci İmparatorluk döneminde Jean Macé (Öğretmenler Birliği'nin kurucusu) "Halkın cehaleti şimdi kamunun önündeki en büyük tehlike. Eskiden, bu sadece bir utançtı" diye yazar. Ama sağlam inançlı bir Katolik de aynı sözlerin altına imza atabilir: Politikanın onun toplumsal etkisini artan bir hızla küçültmesini, azaltmasını istemiyorsa, Katolik Kilisesi halkı kendi "gerçeği" ile ilgili olarak mutlaka aydınlatmalıdır.

Birey-yurttaş, dolayısıyla, iktidar ve dünya görüşleri fena halde birbirinin içine geçmiş durumdaki tarafların yürüttüğü kavganın nesnesi haline gelir. İki okulun mücadelesinin bu büyük kavganın finaline adını yazdırmak olduğunu anlamak o kadar zor değil. Ama aynı anda mücadelenin başka araçları da vardır ve kavganın tarafları aslında şu ya da bu biçimde, yurttaş ayrımcılığı yapmak konusunda anlaşmış görünüyordur. Ahlâki Düzen ve On Sekiz Mayıs Fransası'nda iktidardaki sağcılar arasındaki koalisyonun çimentosu Kilise yandaşlığıdır, çünkü yeniden gündeme gelen monarşinin ihdası girişimi sonunda başarısızlığa uğramıştır. Az ya da çok başarılı bir biçimde, Kilise'nin siyasi etkisinden yararlanma yolunu seçerler. 1877'de Millet Meclisi'nin Mac-Mahon tarafından lağvedilmesinden sonra, "Kilise yanlısı" hükümet demir yumruklu bir yönetim oluşturmak için "devlet memuru sayısını kat kat arttıran" (J.-P. Machelon, 1976, 282) geniş çaplı bir idari yapı değişikliğine gider. Cumhuriyetçiler Katolik Kilisesi'nin yararına olacak bir biçimde devleti büyü-

tüyorsunuz, diye girişime karşı çıkar. Gambetta döneminde, onun ağzından çıkan "Kilise yandaşlığı, işte düşmanımız budur" sözü seçim sloganı olur. Cumhuriyetçilerin zaferinden sonra, 1879 ve 1880'de "bakanlığın Kilise karşıtı politikasına direnmesi" ihtimali olanlara yönelik, tam ters yönde, geniş çaplı bir tasfiye gerçekleşir (*a.g.e.*, 287). 19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyıl başında "baskıların başlıca ve hiç değişmez motifi," bazı devlet memurlarının Kilise yanlısı tutumu ya da böyle olduklarının varsayılmasıdır (*a.g.e.*, 338).

Dreyfus davası bu politikayı daha da hızlandırır; iş, Waldeck-Rousseau döneminde meydana gelen ve faturası Combes'a çıkartılan fişleme rezaletine kadar varır. Denetim amaçlı bu fişleme aslında iki farklı düzeyde gerçekleşmiştir. Birincisi resmî olarak ve valiler tarafından yürütülür. Combes 20 Haziran 1902 tarihli genelgesinde valilere "Göreviniz size sadece Cumhuriyet'in kurumlarına sadakatinden kuşku duymadığınız, bu konuda kararsızlık göstermeyen astlarınızın çıkarlarını korumanız gerektiğini emrediyor" der. Burada özellikle kastedilen atama ve terfilerdir. Ama valiler bunlardan kendilerini haberdar etmelidir. İkinci düzeydeki kontrol yarı resmî olarak yapılır ve geçici ya da sürekli bir hafiye ağı oluşturulur. Ordu özellikle bu çalışmanın hedefidir, çünkü Combes'e göre onu "ne pahasına olursa olsun" cumhuriyetçi kılmak gerekmektedir (G. Merle, 1995, 375), Fransız Merkez Mason Locası'nın bu tür hassas polemiklerin hep üstünde olduğu düşünülmüş olsa bile, mason locaları büyük ölçüde bu amaçla kullanılır. Herhangi bir kumandan "karısının tümüyle etkisinde kalmış Kilise yanlısı bir gerici subay olmakla (...) kızını Sacré-Coeur Manastırı'na, iki oğlunu ise Saint-Ignace'taki okula göndermekle" suçlanabilmektedir. Bir başka subayın "mümkün olan en kısa sürede Afrika'ya ya da sömürgelere gönderilmesi" (aynen aktarılmıştır) istenebilmiştir, çünkü o bir "kralcı, kilise yanlısı, fanatik, cizvitlerin eski talebesi, onlarla ilişkisini hâlâ sürdüren biri"dir (bkz. F. Delafaye, 1997, 38) vb.

Buna karşılık, 1881'deki Cumhuriyet yasasıyla basın suçu tehdidinden kurtularak gelişmeye başlayan basın organları Katolik çevrelerde birey-yurttaş ayırımcılığını körükleyen ideolojinin yayılmasına katkı sağlar. Assomption rahiplerinin yayınevi *Bonne Presse*'in kurulup hızla gelişmesi özellikle etkili olur. Renkli basılan haftalık *Le Pelerin* 1897'de tam 140.000 tiraja sahiptir. Daha da önemli bir tirajı olan *La Croix*'nın (170.000) taşrada haftalık ve günlük baskıları da vardır (bu, o dönem için alışılmamış bir şeydir): 1895'te günlük altı, on beş günlük yedi ve haftalık 73 *Croix* olduğu saptanmıştır (P. Sorlin, 1967).

1880'lerin *La Croix*'sı için İncil ve Tevrat'lı Kutsal Kitap'a inanan "iyi Yahudi," ama Zebur'a inanan "kötü Yahudi"dir. Krallık tahtına talip olan Chambord Kontu'nun ölümü, cumhuriyetçi fikirlerin kamuoyunda giderek kök salması, Nisan 1884'te papanın masonluğu mahkûm etmesi, *Bonne Presse*'i genel olarak Yahudi, mason ve hatta Protestan karşıtı bir çizgiye yöneltir. Hepsine karşı ihbar kampanyaları açılır. 1890'lar ve Papa XIII. Léon'un Cumhuriyet'e Bağlılık talebi bu bakış açısını daha da radikalleştirir. *La Croix* "Fransa'nın en Yahudi karşıtı gazetesi olmakla" övünür (1892'den sonra onun antisemitizm alanındaki yerini Edouard Drumont'nun *La Libre Parole*'ü alacaktır). Politik ve milliyetçi argümanlar ırkçı ve dinci argümanlarla tamamlanmıştır. "Namuslu insanlar"ın Cumhuriyet'i Protestanlardan, masonlardan ve özellikle ona zarar verip zulmeden Yahudilerden kurtulmalıdır! Yahudiler ve Fransızlar düzenli olarak karşı karşıya getirilir.

Önceleri Katolik çevrelerde gelişen antisemitizim, giderek, zaman zaman Kilise yanlılarına da aynı nefreti duyan cumhuriyetçileri de sarar. Nefretler bir anlamda "yer değiştirmiş, birbirinin yerine geçmiştir" (J. Baubérot - V. Zuber, 2000, 223) ve bunun simgesel örneklerinden biri Léo Taxil'in serüvenidir: Kilise karşıtı, açık saçık bir ayak takımı edebiyatçısı olan yazar 1885'te birden halkın karşısına çıkıp Katolikliği benimsediğini ilan eder ve "Yahudileri, Protestanları ve masonları, onlara inananları şeytanla işbirliği yapmakla suçlayarak hepsini yerin dibine batırır" (*a.g.e.*, 215)... Ama sonra, 1897'de Özgür Düşünenler'in görüşlerini benimseyecek ve hayatının sonuna kadar yine Kilise karşıtı, açık saçık broşürler yayımlayacaktır.

FRANSIZ İSTİSNASI: SADECE ERKEĞE OY HAKKINDA YÜZYILLIK ISRAR

"Yahudi," "Kilise yanlısı," "mason," "tarikatçı:" Bu yaygın nitelemelerin hiçbiri nötr değil. Hepsi bireyin totalizan bir cemaate mensubiyetinin tezahürü. İnsan varlığının her şeyden önce bir birey, özerk politika ve hak öznesi olduğu fikrinin reddedildiğine işaret eder. Bu reddediş, kadınlar söz konusu olduğunda daha da belirgin. Bir "Fransız istisnası"ndan yerli yersiz bugün de söz ederiz. Ve bundan doyasıya zevk alırız. Oysa en belirgin Fransız istisnası, erkeğin oy hakkı (1848) ile kadının oy hakkı (1944) arasında yüzyıllık mesafe olması (ve bu dünyada tektir). Kimileri için öncü olan Fransa başkaları için artçı: Gecikme sadece Anglosakson ve Kuzey Avrupa ülkeleriyle yapılan karşılaştırmaya göre değil; Polonya (1918), Belçika (1920), İrlanda (1922), vb. gibi "Katolik" diye bilinen ülkeler karşısında da bu böyle. Zaten Ferdinand Buisson da-

ha 1911'de yazdığı *Le Vote des femmes (Kadının Oy Hakkı)* adlı kitapta ortaya koyar ki, İzlanda'dan Romanya ve Hindistan'a, bu süreç oralarda çoktan yürürlüktedir. Ve sonuç olarak bir uyarıda bulunur: "Yakında yalnız kalacağız, ya da İspanya ve Türkiye ile birlikte neredeyse bir biz kalacağız" (S. Tomai, 2004, 658). Yanılır: Türkiye'de kadınlar 1934'te oy kullanmaktadır.

Polonya ya da İrlanda örneği ve XV. Papa Benoit'nın 1919'da pozisyon alışı, erkeklere oy hakkıyla kadına oy hakkı arasında bu kadar mesafe bulunmasının nedeninin –çok yaygın inanışın tersine– Katoliklerin "ağırlığı" olmadığını gösterir. Bu blokajın nedeni bir yandan "iki Fransa" çatışmasının mantalitesindeki çıkmaz, öte yandan da daha önce Yahudilerle ilgili olarak gördüğümüz gibi, Fransa'nın dış dünyayla, evrensel olanla ilişkisidir.

Kuşkusuz, laikleştirme hareketi içinde kadın haklarını savunan erkekler de vardır. Keşişleri ve hizmetçileri "site hukuku"nun dışında tutmayı meşru sayan Condorcet yine de kadın-erkek eşitliğinden yanadır. Daha III. Cumhuriyet'in başlarında, feminizm militanı Léon Richer'ye "kadınların erkeği" lakabı takılır. 19. yüzyılın sonunda Jean Jaurès, Francis de Pressensé, René Viviani de, tıpkı Ferdinand Buisson gibi kadınlara oy hakkı tanınması sürecinin başlatılmasını isterler (L. Klejman - F. Rochefort, 1989, 121). Buna rağmen, "feminizmle Cumhuriyet arasında, Cumhuriyet'in hep üstün geldiği bir sağırlar diyalogu var"dır (*a.g.e.*, 57).

Çok temel bir çifte standart. Jules Ferry, "cumhuriyetçi ve filozof" karısı Eugénie'ye "çok güvenen" biri olarak bilinir (bkz. Fr. Mayeur, 1985, 86). Ona "Benim dinim ve tanrım sensin, mutluluğa bu inancın vecibelerini yerine getirerek ulaşıyorum" diye yazacak kadar derin bir aşkla bağlıdır. Bununla birlikte "kadın"ın toplumsal hayata katılabileceğine bir türlü ikna edilemez. Kadın dediğin hem eğitilecek bir çocuk, hem de aile ocağının özelinde verimli olabilecek gizli bir güçtür. Nitekim "eğitim eşitliği" üzerine ünlü söylevi, nesne-kadına ilişkin tipik bir yaklaşımla, onu "iki Fransa" çatışmasının hassas bir politik nesnesi gibi tanımlayarak biter: "Piskoposlar şunu çok iyi biliyor: Kadını elde eden, her şeyi elde eder; çünkü böylece önce çocuğu elde etmiş olur, sonra da kocayı (...) Ve işte bu yüzdendir ki Kilise kadını yeniden elde etmek istiyor ve işte yine bu yüzdendir ki demokrasi ona bu istediğini vermemelidir; (...) seçmemiz gerekiyor yurttaşlar: Kadın Bilim'e ait olmalıdır, yoksa Kilise'nin malı olur" (mütemadi alkışlar) (bkz. O. Rudelle, I. 1996, 74 ve devamı).

"Kadın" otuz yıl sonra da yine aynı sorunun kaynağıdır. Waldeck-Rousseau "Kocasının üstünde çok büyük bir etkisi var" diye düşünür ve ek-

ler: "Bir devlet memuru cumhuriyetçi bir karısı olduğu için mutlu olabilir mi? Bundan eminim ve bu beni rahatlatır (...) Ama ya karısı gericiyse, bu durumda kocasının fikirlerinden emin olabilmem için o kocanın en az üç kat daha cumhuriyetçi olması gerekir" (bkz. J.-P. Machelon, 1976, 339).

Kadın kocasını etkilemektedir ve dinî vecibelerini yerine getiriyor olmaktan ötürü kendisi de papazın iki elinin arasındadır. Jules Michelet bu temayı daha da popülarize eder. Erkek-papaz, günah çıkarma yerinin kendisine sağladığı avantajla "artık kadın hakkında kocasının bilmediklerini de bilmektedir." Tam da bu nedenle, "bütün ailelerin efendisi" haline gelmiştir (bkz. G. Bechtel, 1994, 334 ve devamı). George Sand'ın romanı *Mademoiselle de la Quintinie*'de romanın kahramanı günah çıkarma odasının bütün hayatı boyunca karısının üstünde bir gölge gibi duracağını düşünerek evlenmekten vazgeçer. Bu edebiyat teması aynı zamanda yaygın bir fikirdir de. Cumhuriyetçiler "kocaya karısının bedeninden başka bir şey bırakmayan," dolayısıyla "ruh"un hep "iktidarını kimseyle paylaşmayan başka birine ait olmasına neden olan" günah çıkarma vecibesini "ahlâki bir zina" olarak görür (J. Lalouette, 1997, 230). Ve sosyalist bir lider şöyle der: "Biz sakin ve halimizden memnun kendi işlerimizle meşgulken, bu yalan dünyasının adamlarınca akılları çelinen karılarımız kendilerini yatıştırmak için günah çıkarma odalarına gidiyor ve bizim haberimiz bile yokken, hayatımızın bütün sırlarına ihanet ediyorlar (...) Biz vicdanımızı gerçeğin hizmetine verdiğimizi sanırken, farkında bile olmadan aldatılıyoruz, çünkü yaptığımız her şey bu karanlık adamların masalları tarafından yok ediliyor: Karılarımızın vicdanlarını çalıyorlar" (bkz. J. Faury, 1980, 271).

Erkeğin dinden özgürleştiği, kadının ise rahibe boyun eğdiği fikri yerine, Katolik Kilisesi'ne hem yakın hem mesafeli olmayı sağlayan bir aile stratejisi (kısmen bilinçdışı) koymak tarihsel olarak daha uygun. Rol paylaşımında ise, kadın ilişkiden sorumluyken, erkek güçlü bir figür olarak ortaya çıkar ama ebeveyn olarak sıklıkla çocuklarının din dersi almasını ve şarap ve ekmek ayinine katılmasını isterler. Aynı şekilde dinî törenle evlenmek ve gömülmek de arzu edilir. Erkeklerin çoğunluğu dinsiz ve militanca bir özgür düşünce savunucusu değildir. Kadınların çoğunluğu ise etki altında kalmaz. Tam tersine. Rahipler de evlilik dışı aşkın uğursuz pratiklerine karşı daha anlayışlı olmalıdır. Şayet günah çıkaran rahipler saygı göstermez, bağnaz olursa kadınlar günah çıkarma eyleminden kaçabilir.

Milyonlarca kadın toplumsal sorumluluk üstlenme konusundaki yeteneğini Büyük Savaş sırasında kanıtlamışken, "Radikal Parti'nin kadının siya-

set içinde yer alması olgusuna duyduğu kuşku hiç azalmaz ve kadınların partideki etkisi neredeyse sıfır"dır (S. Bernstein, 1980, 238). Marguerite Scwab diye bir kadının cumhuriyet okulunun kadınların entelektüel gelişmesine büyük katkısı olduğunu söylemesi de yetmez ve Kilise'nin kadın üstündeki nüfuzunu öne süren militan radikaller kadına oy hakkı tanımanın "Cumhuriyet'i büyük bir tehlikenin içine atacağını" ileri sürmeye devam eder (*a.g.e.*).

KADINLARA KARŞI FRANSIZ USULÜ EVRENSELCİLİK

Nisan 1944'te Cezayir geçici hükümeti kadınlara oy kullanma ve seçilme hakkı tanınmasına ilişkin bir karar alır. Fransız siyasal toplumu "entelektüel bir dönüşüm mü geçirmiştir ki, eskiden çok derin tereddütlerin nesnesi olan bir gelişmeyi aniden kabullenir?" Pierre Rosanvallon bunu "inanılır bulmaz" (1992, 411 ve devamı). Çünkü "kadınların oy hakkının önüne konan engel siyasi olmaktan çok felsefidir. Aslında kadının oy hakkının önündeki engel Fransız usulü bir evrenselciliktir: Kadın oy hakkından kendi özgünlüğü nedeniyle mahrum edilmiştir, çünkü (cumhuriyetçilere göre) soyut anlamda gerçek bir birey değildir, cinsiyetinin belirleyicilikleriyle malûldür." Bu evrenselcilik "kadının toplumsal bir birey olarak kabul edilmesinin engelidir, onu kalıcı bir biçimde hizmetçilik görevine geri gönderir, tecrit eder ve doğal tipte erkeklerle olan ilişkisinin içine kapatır" (*a.g.e.*, 396). Cumhuriyetçi ortalama bir erkek için, erkek evrenseldir, kadın ise özel. Aynı şekilde beyaz evrenseldir, teninin rengi farklı olan insanlar ise değil.

Böyle düşünebilmek olmayacak bir şey midir? Değil, çünkü meseleye vicdanen rahat bir biçimde, böyle bakılır: Elbette, dinin batıl inançlarından ve fanatizminden uzak durulacak, akıl ve bilimin aydınlattığı düşüncenin yanında yer alınacaktır!

Elbette bilimin yanında! *Grande Encyclopédie*'nin direktörü Marcelin Berthelot bu fikrin nadide savunucularındandır. 1895'te Brunetière bilimin "kısmi zaafları"ndan söz edecek olduğunda, bilime hakaret edildiğini öne süren cumhuriyetçiler bunun intikamını hemen Usta Marcelin'in onuruna büyük bir yemek vererek alır. Biri koyu biri sulu iki çorba, somon ve kalkan balığı, Madeira şarabı sosunda pişirilmiş sığır filetosu, iğdiş edilmiş horoz ve hindi palazı, tatlıların ortasında peynir: "Bilimin özgürleştirici eylemi"ni onurlandırmak için ne yemek ama! (J. Lalouette, 2002, 280). Berthelot birkaç yıl sonra (1902 ve 1903'te) Akıl ve Bilim Bayramı kutlamalarına başkanlık yapacaktır. Ne âlâ, ama bakalım bu ünlü bilginimiz *Grande Encyclopédie*'sini nasıl hazırlamış. Çok net bir biçimde, "İnsan" madde-

si (20. cilt, 214 ve devamı) iki bölüme ayrılır; Doktor Langlois'nın "Antropoloji ve Fizyoloji"si ve "Felsefe." Bu ikincisinde de Henri Marion'un imzasını görürüz.

Birinci makale tümüyle "insanın doğadaki yerinin tarifi"ne hasredilir: İnsan "hayvanlar serisinin baş sırasında mı yer alır" yoksa "sıra dışı mıdır?" Cevap çok açık değil. Hiç kuşkusuz, geçen yüzyıllar boyunca ayırt edici olduğu düşünülen izler gerçekte öyle değil: "Din duygusunun evrensel bir fenomen olmakla uzak yakın ilgisi yok" ve "ahlâk çocuklukta alınan eğitim"e göre değişir. Bunlar belirtildikten sonra "kendini farklı sesler çıkartarak ve tane tane ifade etme" (gerçi bu özellik kuyruksuz büyük catarrhini maymunlarında da var) ve özellikle "fiziki duruş biçimi" (insan ayakta duruyor) farklılıklarının çok daha açık olduğu dile getirilir. Öte yandan, sinir sistemine bakarak hayvandan insana gitmek mümkün değildir. Yazar burada "entelektüel beyin"den söz eder ve ekler: "İnsanın ayırt edici özelliği üst beyin merkezlerinin farklılığıdır."

"Felsefe" makalesi epeyce kısa, çünkü, makalenin yazarına göre ansiklopedinin en az yarısı esasen bu konuya ayrılmış durumda. Bununla birlikte size sadece insanın felsefeyle uğraşabileceği anlatılır ve felsefe için "güçlü (aynen aktarılmıştır) insanı sadece bütün bilimlerin sentezini yaparak evreni kucaklamaya değil, var olmaya, şeylerin anlam, köken ve sonucuna ilişkin sorunları çözmeye çalıştığı için kendisinin de ötesine taşır" denir.

Grande Encyclopédie'de "İnsan"dan önce "Kadın" maddesi de (17. cilt, 143 ve devamı) var. Nezaket olsun diye mi? Hayır, bu sadece alfabetik bir tesadüf, çünkü maddenin "Antropoloji ve Fizyoloji" makalesi (Henri de Varigny tarafından kaleme alınmış) bizi hemen "bilimin o kadar nazik olmadığı" konusunda uyarır: "Tümüyle zoolojik bakış açısıyla, kadın ancak insanın dişisi olarak tanımlanabilir." Sonuç olarak şöyle denmiş olur: "Onu yaralamaya, çekiciliğini ya da erkek üstündeki gücünü yok saymay niyetimiz yok ama, kadın, anatomik olarak daha az donanımlı, daha dirençsiz ve daha güçsüzdür. Bu anatomik seviye farklılığı her iki cinse ait tüm alet edevatta, bütün kumaş ve dokumalarda, her türlü işlevde kendisini tartışılmaz bir biçimde ortaya koyar."

Kadın çekicidir, ama Varigny bize bunun nedenlerini de öğretir: "Kadının beyni (erkeğinkine göre) daha az kıvrımlıdır, kıvrımlar daha çirkin, daha küçüktür ve birbirlerinden daha az girinti-çıkıntıyla ayrılırlar; bu anatomik noksanlık son derece olumlu bir karakter özelliğidir." Sonuç olarak şöyle der yazar: "Erkekte entelektüel faaliyet ve ileri fiziksel fonksiyon merkezlerinin bulunduğu frontal loblar daha üstündür: Uygarlaşmış ırklarda daha da

güzel ve daha büyüktür. Kadınlarda ise heyecan ve duyarlılık merkezlerinin bulunduğu arka loblar daha çok gelişmiştir. Bunlar da zaten her iki cinsin psikolojik karakterleriyle uyumluluk arzeder."

Ah! Psikoloji elbette! "İnsan" maddesinde Henri Marion'un kaleme aldığı bir "Felsefe" makalesi bulmuştuk. "Kadın" maddesinde de yine aynı yazarın kaleminden çıkmış bir kadın "psikoloji"si makalesi var. Kadın psikolojisi iki nedenle değişir: "Psişik özellikler" ve "toplumsal durum." "Annelik işlevini yerine getirirken oluşan bütün psişik özellikler temel kadınsı özellikler olarak kabul edilmeli; "Derin bir aşkla sevmeye başlamasından itibaren kadında oluşan yeni ruh hallerinde hep annelik içgüdüsüne dair bir şeyler vardır:" "Fedakârlık," "kendini adama ihtiyacı," "merhametli olmanın neden tehlikeli, yardımsever olmanın neden üstünlük sayılması gerektiğini anlamıyorum hali," "sınırsız bir cesaret," kısacası "kadın karakterinde iyi olan ne varsa, hepsi."

Bununla birlikte "toplumsal durum" pasajı gösterir ki, Marion belli bazı önyargılarla duyarlılığı, cinsler arasında eşitsizliğe varacak bir biçimde karıştırmıştır. "Fiziksel olarak erkeğe göre daha zayıf olması onu hiyerarşide daha aşağıda bir yere yerleştirdiği için" kadın çok da istenmeyen bir kadere mahkûmdur: "Ya iş ya da zevk aracı olacak, ya horlanacak ya da pohpohlanacaktır, onun için ortada bir yer söz konusu değildir, ya kötü koşullarda hizmet edecek ya da baş tacı edilecektir." İki şeyden hep mahrumdur: "Saygı" ve "erkeklerinkilerle aynı değil elbette ama eşit haklar." Kadın "ancak bir efendinin iradesiyle var olabildiği için, hoşlanılmak ya da aldatılmak onun için bir gerekliliktir" ve bu yüzden "yüksek bir hakkaniyet duygusuna sahip olması oldukça zordur ve (...) bu objektif konumu nedeniyle işi bağımsız olmaya çalışmaya, girişkenliği alışkanlık haline getirmeye kadar vardırır."

Marion'a göre kadınların eğitilmesi "epeyce bir şeyleri değiştirebilir." Ama onları eğitebilmek için "cinsler arasındaki psişik farklılıklar"dan haberdar olmak gerekir: "Duygu kadının zaferi demektir;" "kadın ruhu, tıpkı soyut olandan nefret eden çocuklar gibi, karşısına çıkan her şeyi genelleştirir ve özel durumları kafası almaz." "Bu özellikler"in hangi oranda "değiştirilmesi" uygundur? Filozof-psikoloğumuz bu soruya cevap vermez. Ama her hâlükârda "kadınların değişmemek için uzun süre direneceklerinin hesaba katılması gerekir. Bizimki gibi özgür toplumlarda artık hiçbir şey tesadüflere bırakılmamalıdır ki, her iki cinsin kimliğinin tanınmasında birinin daha ayrıcalıklı olduğu düşünülmesin, kuşkusuz bir kısmı değişmez nitelikte olan özellikler dönüştürülmek istenirken bu kaçınılmaz dualiteden nefret doğmasın."

Varigny'nin vardığı sonuç ise, paradoksal bir biçimde, biraz daha adildir: "Kadının erkekten daha aşağıda bir yerde bulunması hiç de gerekli değildir. Psişik gücü daha az olabilir kuşkusuz; entelektüel gücü de öyle. Birinciyi asla değiştiremeyiz. Ama ikincisi için yapılacak çok şey olabilir. Ve aslında, kadının erkeğe göre neden daha özgür ve daha bağımsız bir yere sahip olmaması gerektiğini de anlamıyoruz; tıpkı gelişmiş birçok hayvanın dişisinin böyle olduğu gibi. (...) Ama erkek buna izin verecek mi ve kadın bunu istediğinin farkında olacak mı?"

Varigny, bütün bu beyin kıvrımlarıyla ilgili olarak bize anlattıklarıyla pek uyuşmayan ve bir miktar ilerlemeci sayılabilecek finaliyle daha makul biri gibi görünür. Marion ise kadın-erkek ilişkisi tarihi konusunda biraz daha itinalı ama o da mutlaka bir "dualizm" olsun ve bunun bir kısmı da "değişmez nitelikte" olsun ister. Kadının eğitim yoluyla değiştirilmek ("tür olarak dönüştürülmek") istendiği ama bir yandan da bunun iki cins arasında "bizim özgür toplumlarımız"ı tehdit edecek bir eşitliğin doğmasından korkulduğu, sosyo-ideolojik alandaki bütün bu öneriler epeyce manidar!

Bu yaklaşım muhteva olarak *Grande Encyclopédie*'nin entelektüel yapısına da epeyce yakın. Çünkü hâlâ en manidar olan şey iki terim, "Erkek" ve "Kadın"la ilgili karşılaştırma. Oysa dikkat çekmiş olmalıyız: Hayvanlar kategorisinden söz ederken dişiyle ilgili çok daha kolay akıl yürütülebiliyor. Ardından, erkek evrenselci felsefeyle, kadın ise özgün psikolojisiyle anılıyor. Ve "kadın" terimi dişi cinse gönderme yaparken, "erkek"* terimi için durum daha ikircikli. Erkek diye bir tür yokmuş gibi, erkek sanki insan türü olarak meselemizdir (bu bile esasen anlamlı bir dengesizlik içerir). Ama işin içinde daha kurnazca şeyler var. Daha önce andığımız gibi, Varigny kadın-erkek arasındaki farklılıkların "daha uygar ırklarda" ötekilere göre daha büyük olduğunun altını çizer. Metnin öteki pasajları bir bütün olarak, erkekle (beyaz) maymunları, kadınları ve "geri ırklar"ı kontrast olarak gösterir. Fizyoloğumuz şöyle der: "(Kadının) kol kemiği erkeğinkine göre daha az bükülür; aynı kemiğin alt ucunda, erkek iskeletindekinden daha sık rastlanan ve bir düşük karakter göstergesi olan dirsek ucu deliği bulunur. Bu düşük karaktere gorillerde, orangutanlarda sık rastlanır ve yine görülme sıklığı oranı üstün ırklara göre alt ırklarda daha yüksektir." Ve bayanlar, köprücük kemiğinizde de durum aynı! Ve dahası, önkol kemiği de işin içine karışıyor: Dolayısıyla Henri Marion'un bu kemiklere bakarak kadınlarda "doğal nedensellik ve yasa duy-

(*) Fransızcadaki karşılığı "homme"un "insan" anlamına da geldiğini not etmiştik – ç.n.

gusu" olmadığı saptaması yapabilmesinde şaşılacak bir şey olmamalı, bu da kadınları "mucizelere bile şaşıramaz" kılıyor!

Kısacası, Darwin'le birlikte hepimiz insanın maymundan geldiğini ileri sürmeye devam edebiliriz. Ama *Grande Encyclopédie* bize daha kurnazca bir şey öğretir: Goril ve orangutanların kuzenleri özellikle "erkeğin dişisi" ve alt ırklardır. "Güçlü erkek" (=beyaz?) ise, Rodin'in *Düşünen Adam*'ı gibi, "felsefe adı altında her şeyi bilme ve şeylerin en gizli sırlarını arama yeteneğine sahip" (H. Marion, 20. cilt, 215) tek gerçek "adam"dır. Ve işte bu erkek artık herhangi bir insan değil, evrensel insandır!

LAİK AHLÂK: İNSAN ONURUNUN EVRENSELLİĞİ

Benzer ruh hali çok geniş kesimler tarafından paylaşılmıştır. Fransız Merkez Mason Locası büyük üstadı, kilise karşıtı doktor ve Paris Belediye Konseyi Başkanı Henri Thulié'ye göre, insan embriyonu başlangıçta dişidir ve bazı embriyonlar "gelişmenin durması" nedeniyle öyle kalır. Ötekiler ise, ne mutlu, gelişmenin bir üst aşamasına ulaşır ve erkeğe dönüşürler (1885). Bu teori "antropoloji bilimi"nin bir parçasıdır ve yazar 1890'da onu bize şöyle sunar: "Çağdaş materyalizm dinî dogmalar, metafizik gruplar ve insanlığı bu kadar uzun süreyle sonunda özgürlüğünün bulunduğu yoldan çeviren bütün o boş düşüncelerle, kuruntularla mücadelede yararlanabileceğimiz tek dayanıklı doktrin haline geldi" (bkz. J.-M. Bernardini, 1997, 152). Buna karşılık, laik okulun okul defterlerinde bu sosyal Darwinciliğin izine bile rastlanmaz. İnançlar karşısında nötr kalma ilkesi bunda belki rol oynamış olabilir. Öteki faktörler de. Ama ne önemi var. Önemli olan yaptığın analizde yanılmamış olmaktır. Bugün okullarda erkeklere değil ama kızlara dikiş dersi verilecek olsa, bununla hepimiz kolayca dalga geçeriz. Elbette, çünkü toplumsal roller içselleştirilmiştir. Ama cinsler arasında yapısal bir eşitsizliğin izi bile yoktur. Tersine, bütün yurttaşlara ortak eğitim verilir.

Laik okulun "ahlâk eğitim"ine göre hayvanla insan arasındaki fark açık ve nettir. Femur kemiğinin bükülmezliği ya da beyin kıvrımlarının farklılığı gibi bir problem asla söz konusu değildir. Her şey çok daha basittir. Goril bir muz görür. Yakalayabileceği bir yerdedir, alır ve yer. Bundan daha doğal bir şey olamaz. Bir çocuk ise, meyvayı almadan önce, almaya hakkı olup olmadığını kendi kendisine sorar. Hırsız muamelesi görecek midir, görmeyecek midir? "Vicdan"ının ona sordurduğu soru budur. İnsanlık bu soruyla, "ahlâk" kavramıyla, Doktor Langlois'nın (*Grande Encyclopédie*, 20. cilt, 214) öngördüğünün tam tersi bir yoldan giderek yüzleşti. Onunki gibi bir

yaklaşım az önce sözünü ettiğimizden köklü biçimde farklı bir postula sunar çünkü. Burada artık erkek ya da kadın, beyaz ya da siyah, patron ya da işçi, yetişkin ya da çocuk olmak ikincil önemdedir. Yoksul bir küçük kız ahlâki olarak pekâlâ zengin bir beyefendiden daha "onurlu" olabilir.

Esasen gördük ki laik ahlâkta onura ilişkin bir tür diyalektik var (J. Baubérot, 1997, 117 ve devamı). Onur, saygınlık, duruma göre değişen bir ahlâki saygınlıkla koşulsuz insanlık onurundan oluşan iki katmanlı bir kavram. Herkesi onurlu olmaya, dolayısıyla saygınlığını arttırmaya çağırırız. Kimileri saygınlığını yitirebilir de. Bunun için sembolik bir örnek, alkolik olma halidir. İşin uzmanları alkolik olmanın haklı nedenleri, buna elverişli koşullar olduğunu, birilerini neyin buna ittiğini söyleyebilir, açıklayabilir. Ama alkoliklikle ilgili genel yaklaşım uç derecede eleştireldir. Alkolik insan aklını, bilincini yitirir. Vahşi bir hayvan gibi kavga eder. Vicdanıyla ilgili olarak paralize olduğunda daha kötüsü de yaşanır. Bir başkasını yaralayabilir ya da öldürebilir. Kendisine bile kötülük yapabilir. Ve düşerse, yaralanırsa onun yardımına koşmak gerekir. Belki bunu "hak etmiyordur." Ama ona yardım etmek bir görevdir.

Dolayısıyla alkolik insan, insanlık onurunu yitirmez, kendi onuruna saygısı olmasa bile. Görevlerine (ahlâki saygınlığının gereğidir bu) ilişkin tüm nosyonlar kafasından silinse bile hâlâ birtakım hakların (doğrudan onun insanlık onurundan kaynaklanan haklar) sahibi olan bir öznedir.

İnsanlık onuru ve insani saygınlıkla ahlâki saygınlık arasındaki mesafe ve bağları açıklayacak tek şey, lastik metaforudur. Mesafe uzasa bile bağ hep aynı kalır: Laik ahlâkın "alkoliği" ile kilise karşıtının "Cizvit"i ya da kilise yanlısının "Yahudi"si aynı değildir. Hem de hiç ilgisi yok: *Fransa Turu*'nun iki kahramanı, çok anlaşılır bir biçimde, yollarının üstünde sarhoş birine rastlarlar (ve doğal olarak onun yardımına koşarlar). Ama şu kitapta açık bir biçimde zikredilir: "Bu adam gençliğinde dünya iyisi bir insandı" (G. Bruno, 1877, 67 ve devamı). Alkolik kişi bir canavar değildir, ama insan özgürlüğünün en uç tezahürüdür (insanlık onurunun sonucu ve ahlâki saygınlığın ilk koşulu): İnsan iyi şeyler yapmalıdır ama kötü şeyler de yapabilir. Ve "kötü şeyler yapabiliyor olmak" da, "iyi şeyler yapmalıdır" gibi, onun insanlığını oluşturan unsurlardan biridir. Gerilen lastik aniden gevşeyebilir de: Bir insani varlığın duruma bağlı onuru ya da onursuzluğu, aslında kendisindeki insanlığı da büyütebilir ya da küçültebilir (J. Baubérot, 1997, 129).

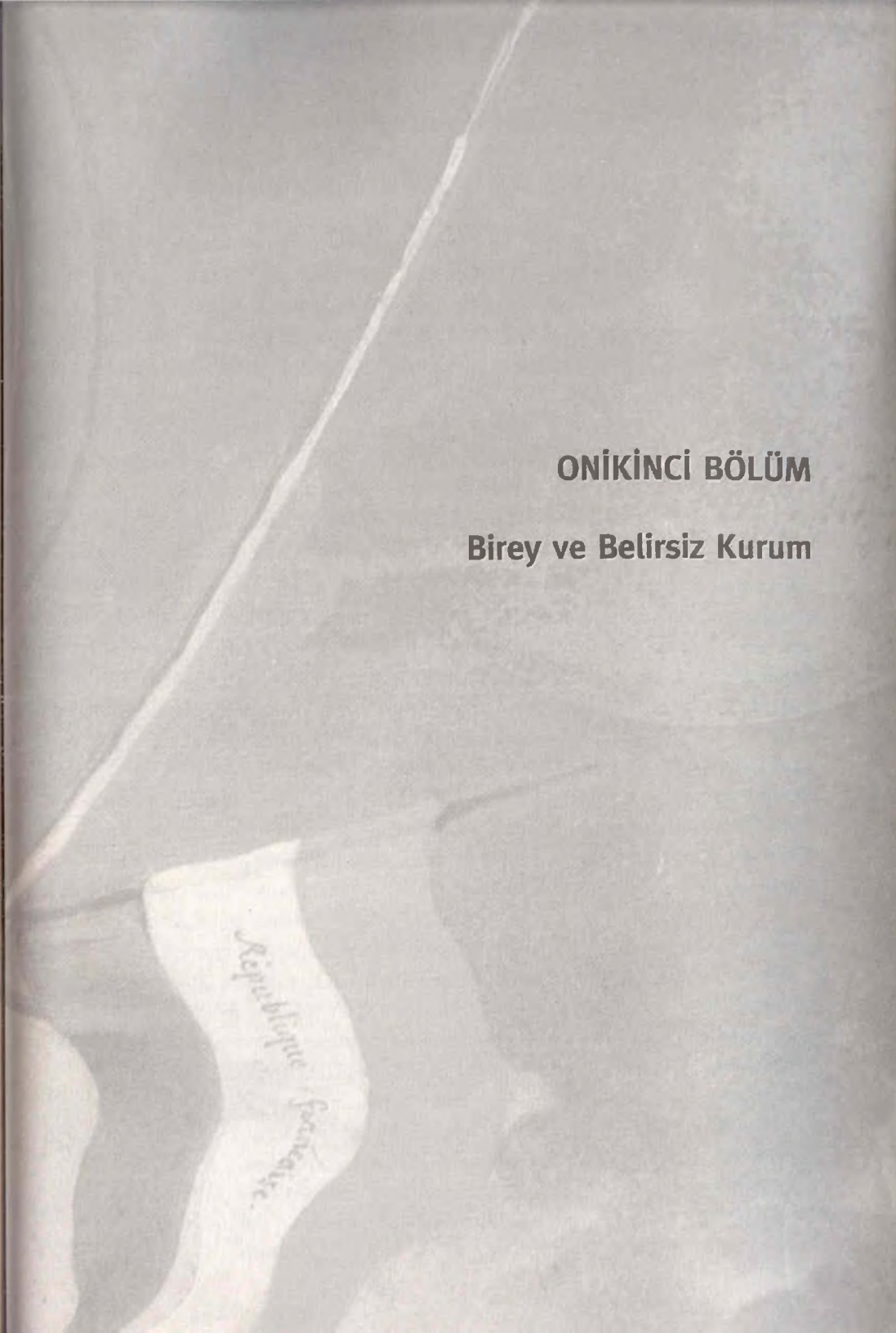
Hayatın en günlük, en sıradan halinin demek ki antropolojik bir boyutu var. Ve insanlar hep bir arada yaşadığı için, onur ve dayanışma aynı madalyonun iki yüzünü oluşturur. Alınmıştır. Demek ki vermek gerekir. Size bir eş-

ya, bir ürün ya da bir hizmet satıldığında aynı zamanda mesleğe ilişkin bir bilinç de verilir: O mesleğin uzmanı olmak için ne büyük çabalar gerektiğine, o işi iyi yapmak için onu ne kadar çok sevmek gerektiğine, "mesleğin risklerini göğüslemek için" ne kadar büyük bir cesaret gerektiğine dair bilinç. Elle tutulamayan ama sonuçlarını somut olarak görebileceğiniz, elinizde tutabileceğimiz bir sürü "ahlâki olgu." Değişimi yapılan şey parası ödenemez bir katma değer içermektedir. Bu değişimin bedelini parayla ödemeye kalkmak dolayısıyla yetersiz kalabilir. Bunları aynen, "iyi şeyler yaparak" ödemek gerekir (bkz. *a.g.e.*, 259). Bu da şu demektir: Bu yolla edindiğiniz kalitenin sonucunu, sıranız geldiğinde siz de ödeyeceksiniz. Birine vermek, ille de size o kaliteyi sağlayana vermek demek değildir. Herkes bu zincirin küçük bir baklasıdır.

"İyi şey"in hem antropolojik hem de toplumsal boyutları vardır. Ama laik ahlâk istediğini alabilmiş, yapmak istediğini başarabilmiş midir? Rakipleri bunu reddeder (onlar için Tanrısız "ahlâk" olamaz), bazen taraftarları da; ki Émile Durkheim (1903, yeni basım 1990, 6 ve devamı) bunlardan biridir, konuya eleştirel yaklaşır. "Büyük Savaş" gelip çatar ve bu ilahi sürpriz, Durkheim'a yeniden "biraz güven ve biraz bağlılık" duygusu taşır (1916, yeni basım 1992, 30): "Laik çocuklar" cesaretlerini, dayanışma ruhlarını ve kahramanlıklarını ortaya koymuştur. Ama Loisy bu konuda şöyle der: "Tanrının krallığını bekliyorduk, gelen kilise oldu." Laik ahlâk daha insancıl bir toplum umarken, gelen, hendeklerdeki ölüm olur. 1914-1918 Savaşı bu ahlâk için bir Pirus zaferidir.

ONİKİNCİ BÖLÜM

Birey ve Belirsiz Kurum



II. Cumhuriyet döneminin ilk yarısında laik ahlâk bıkmadan usanmadan, gündelik ahlâki duruşun gerekliliği, "iyi alışkanlıklar"ın önemi ve çalışmanın vazgeçilmez değeri üzerinde durur. Hırsızlığın maskeli maskesiz her türünü, dolandırıcılığı, kaçakçılığı, görevi suistimali ve toplumsal her türlü küçük hilekârlıkları tek tek, ders ders mahkûm eder (J. Baubérot, 1997). Neden? Çünkü Eugen Weber'in de ortaya koyduğu gibi (1976), artık "tarım Fransası"nın sonuna gelinmiştir. Geleneksel diye anılan toplum köyler, kasabalar, mahalleler toplumudur, küçük sosyal hücrelerden oluşan bir toplum. Herkes herkesi tanır. Toplum, pek çok kuşağın deneyimlerinin birikimiyle oluşan "geleneğe" saygı bağlamında herkesin herkesi denetleyeceği bir örgütlenme geliştirmiştir; eskilerin koruyuculuğunda, hatırı sayılır kişilerin gözetiminde ve kimi kollektif yapılar aracılığıyla.

Nitekim yemek sonrası akşam saatleri, kırlık alanlardaki toplumsal yaşam gibi, kişilerarası ilişkilerin temel bir unsuru olur uzun süre. Bir evde ya da ahır-ambar türü bir yerde toplanılır. Alain Corbin (1975, 300) 19. yüzyılda Limousin bölgesindeki hayatı şöyle anlatır: Akşam yemeği sonrası, yatma saatine kadar üç saat birlikte olunur. Erkekler ceviz kırar ya da kestane soyar, kadınlar yün eğirir, örgü örer, yama, onarım yapar. Geceyi neşelendiren gençlerin şarkı ya da oyunlarıdır. Daha yaşlı olanlar şöminenin yakınına yerleşir, küçük çocukları oyalamakla vakit geçirir. "İki tür sohbet olur: Gündelik hayattan, komşulardan, hastalardan, zamandan, hayvanlardan ve panayır fiyatlarından söz ederler ya da eli kulağında olan hasattan." Sohbet tekerle-

meler, hikâyeler ve "en temel olarak ahlâk üzerine bitmez tükenmez hisseler" eşliğinde rivayetlerle süslenir. Akşam toplantıları aynı zamanda kollektif karar alma mekânlarıdır. Herkes (herkes dediysek, özellikle "ailenin babaları") fikrini söyler, son kararı evin yaşlısı verir.

Ve bu toplum giderek dağılır. Demiryolu ve gazete ile birlikte, bu yıkımın en temel unsuru, okul olur. Çünkü okul, bu "küçük yurt"un ötesinde bütün Fransızlara ait bir "büyük vatan" olduğunu öğretip gösterebildiği oranda, yaptığı işin bilincindedir ve bunu göze almıştır. Geleceğin gözleri önünde oluşacağının inancıyla geçmiş ve bugünün devamlılığı da yok olsun istemez. Görünürde, geçmişin öneminin üstünde gereğinden fazla durduğu bile söylenebilir. Aslında, geçmişin öğeleri arasından gelenekten gelmeyen bir bilginin ışığını seçmeye çalışır, o gelenekten yeniden yararlanırken bile. *Fransa Turu*'nun her bölümü vecize biçiminde bir cümleyle başlar: "İyi bir çiftçi her şeyin ona kaça malolduğunun ve ne getirdiğinin hesabını iyi yapmalıdır"; "insan bitip tükenmiş birine yaptığı hatayı tek bir harfle anlatabiliyor ya da onun kendisini yeniden keşfetmesini sağlayabiliyorsa, işte o zaman okuma yazmayı öğrendiği için ondan daha mutlu kimse yoktur;" "yollardan, çeşmelerden, aydınlatmadan, bunların hepsinden herkes yararlanır; öyleyse herkesin kendi payını ödemesinden daha dürüstçe bir şey olamaz"; "insan ne kadar güçlü olduğunu görünce daha da güçlenmiş gibi olur." Şu söz ise, yazan bunun farkında olmasa bile, içerik olarak ne kadar yaratıcı: "Çocuklarım, hayatımızın bütününü ancak, durmadan yeni güçlüklerle tanıştığımız bir yolculukla karşılaştırabiliriz." Yolculuk hareketтir, öngörülmeyendir, yeni ufuklardır, bilmediğimiz insanlardır ve alıştığımız şeylerin artık olmamasıdır. Yolculukta (organize olmayan yolculuktan söz ediyoruz elbette) evimizdeki rutin hayata göre çok daha fazla inisiyatif almamız gerekir. İzlenen yol önceden belirlenmemiştir: Daha az güvende, ama daha özgürüzdür.

Bu tarım toplumunda Cumhuriyet bir yolcular grubu gibidir. Öyleyse herkes ahlâklı ve özgür insanlar olmalıdır. Eskisine göre çok daha kolay "kötü şeyler yapabilir," öyleyse "iyi şeyler yapmak" gerektiğinin eskisine göre çok daha fazla bilincinde olunmalıdır. Kendi davranışlarını özgürce normlara bağlamalıdır insan (Kant böyle emreder), ahlâk kurallarını iyice özümsemeli; geleneksel yöneticilerinden ve yakınlarının onu denetleyen bakışlarından adım adım ama köklü bir biçimde kurtulmalıdır ki, bu yenilerini yaşayabilsin. Hopdediks'in küçüklüğünde sihirli güç sıvısı fıçısına düşmesi gibi, cumhuriyetçi birey de okulda yeterince ahlâk depolamalıdır ki, bu ahlâk ona bütün hayatı boyunca yol gösterebilsin. Hiç kuşkusuz bir ahlâk Süpermen'i

olmayacaktır, ama şark masallarındakine benzer bir dehaya sahip olacaktır böylece, ki o da vicdandır. Bu oryantal deha sıkıştırıldığı küçük kutunun içinde küçücük görünebilir, hatta çok uzun süre görünmez bile kalabilir ama, yeri geldiğinde kutusundan çıkacak, gökyüzünü kaplayacak kadar büyüyecek ve gölgesiyle yeryüzünü örterek kendi yasalarını uygulatacaktır.

Bu kurumsal heteronomi ve bireyin özerkliği bu bakış açısıyla sinerji halinde gelişecektir. Ve bu bizatihi laik ahlâkın mesajının ta kendisidir; hakların çoğalması görevlerin artmasına sımsıkı bağlıdır.

1914-1918 Savaşı'ndan sonra her şey donmuş gibi kalır ve durum değişir. Ahlâk eğitimi hâlâ eskisi gibi ve kendisine sadık görünmektedir. Ama bu sadece işin görünen yüzü, köpüğüdür. Somut içeriği ne kadar aynı kalsa da, ona anlam veren arka fondan giderek kopar: Her öğrencinin başarısının kollektif bir başarıya tekabül ettiği insanlığın o büyük yürüyüşünde onur ve dayanışmanın diyalektiği budur işte. Bu anlam kaybı baskı ve özgürlük arasındaki dengeyi de yok eder. Okul kurumu giderek baskıcı bir hale gelir. Ve cumhuriyetçi devletin ona verdiği kimlik belgesi artık aynı şeyi ifade etmez, çünkü rutinleşmiştir. Elbette burada genel eğilimden söz ediyoruz. Kuşkusuz onu inceltmek, gün yüzüne çıkartıp güncelleştirmek ve zikzakları analiz etmek gerekir. Sonuçta bunun bir önemi yok, çünkü unutmayalım ki Mayıs 1968 öncelikle okul kurumunu hedef alan bir isyandır (sözcüğün genel anlamında). Liseliler ve üniversiteliler ellerindeki kaldırım taşlarını, kendinden o kadar emin olduğu halde kendisiyle alakası kalmamış, özgürleştiriciliğini çoktan yitirmiş okul kurumuna fırlatır. Okul kurumunun heteronomisi özerkliğin imha edicisi olur. Cevap, heteronomisiz özerkliktir.

TIBBIN DİNE KARŞI TOPLUMSAL ZAFERİ

Kurumsal heteronomi ve kişisel özerklik tıp alanında da aynı şekilde ya birlikte gelişir ya da çatışır. Acının bir ölçüde dindirilmesi, salgın hastalıklara karşı kazanılan başarılar, sağlık alanındaki iyileşmeler özerklik lehine faktörlerdir. Ama bu, kimi zaman özerkliği toptan kaybettirecek ölçüde bedene müdahale gerektirir. Anestezi sayısız tartışmalara yol açan çarpıcı bir örnektir. Öte yandan din bilginlerinin yerine kimi tıp bilginleri geçmek ister. Birincilerin amacı kendi "ruh"uyla ilgili kuşkusundan yola çıkarak insana bütünüyle elkoymaktır. Ötekiler ise fizyolojik fonksiyonlarından yola çıkarak insanı tanımak ve onu normlaştırmak ister. Düşüncenin "kutsalsızlaştırılması" onun "doğallaştırılması"yla atbaşı gider (Cl. Nicolet, 1992, 19). 1867'de Jules Grenier "İnsan iradesinin medikofizyolojik incelenmesi" konulu bir teze des-

tek verir. Saint-Beuve, Senato'da "özgürleştirilmiş ruhların büyük piskoposluğu"nun bayraktarlığını yapar. Otuz, kırk yıl sonra doktorlar evlilik ve "kadın" üzerine çok sayıda kitaba imza atacaktır (*La femme, ce qu'elle a été, ce qu'elle est, ce qu'elle doit être, essai de sociologie physiologique* [*Kadın, Neydi, Ne Oldu, Ne Olmalı; Bir Fizyolojik Sosyoloji Denemesi*] başlıklı olanı bunların en ünlülerinden biridir).

Aile birliklerine tıbbi kriterler getirme girişimleri başarısızlığa uğrar. Tıp alanındaki iktidara bazı sınırlamalar konur. Ama ölüm ve anneliğin tıbbın ilgi alınana girmesi toplumsal olarak kabul görmeye başlamıştır. 1930'lardan başlayarak, anneliğin sigorta kapsamına alınması doğum öncesi muayeneyi neredeyse zorunlu hale getirir. "Aslında sigorta primlerinin tahsil edilmesi ancak sigorta sahiplerinin öngörülen tıbbi muayene ve tedaviyi kabul etmesiyle mümkün olmaktadır" (Y. Knibiehler-C. Fouquet, 1983, 240). Baudelocque'un yeni stratejisi üzerinden, örneğin annelikle ilgili uygulamalar yeni sosyal hizmet programının temel direği olur. Muayeneyi gerçekleştiren kadınlar iyi argümanlar bulup kadınları tıbbi muayeneye ikna etmek zorundadır. Nitekim müstakbel anneye şöyle denebilmektedir: "Bayan, belki de sizin kalçalarınız olması gerekenden çok daha dar", çünkü –doktorlara göre– "kadınlar dar kalçalı olmaktan çok hoşnut değildir!" Genel olarak bakıldığında, "tıp dünyası ortak iyiyi sağlamak için çalıştığından emin, buyurgan ve otoriterdir. (...) Bu konudaki talimatların dilinin otoriterliği, sertliği dikkat çekicidir: Annelik zevkten çok bir görev gibi mütalaa edilir ve annelere cahil küçük çocuklar, disipline edilmeleri gereken sorumsuz insanlar gibi davranılır" (*a.g.e.*, 249). Bununla birlikte kadınlar muayeneye gelmeye isteklidir. Ama hiç kuşkusuz, göründükleri kadar da uslu değildirler. Özellikle başlangıçta verdikleri sözde durmaz, oyunlar oynarlar. Ama giderek kendilerine söylenenleri yapmaya, yerine getirmeye alışırlar. Büyükannelerin tavsiyelerinin yerini doktorunkiler alır. 1950'li yıllarda evde doğum yapma alışkanlığı fiilen ortadan kalkar. Sosyal güvenlik sistemi de buna yardımcı olur. Doğum artık aile içi özel hayata dair bir olay değil, tıbbi ve cerrahi bir faaliyettir. Ve birkaç on yıl içinde çocuk ölümü oranı kayda değer bir biçimde düşer. Klinikte ya da hastanede geçirilen günler genç anneye kendini güvende hissettirir ve ona en azından birkaç gün her türlü ev işinden uzak kalma olanağı sağlar. Dolayısıyla bu kurumsal heteronominin gelişmesi bireysel özerkliğin gelişmesine de katkıda bulunur.

20. yüzyılın bu ilk yarısı boyunca, yine tıp ve Katolik Kilisesi kurumları arasında belli bir uzlaşmaya da tanık olunur. Kilise tıbbın, fani dünyanın

gerçekleri gibi gördüğü ölüm ve hayat üzerindeki otoritesini tanır. Doktorlar ise bilgilerini derinleştirme kaygısıyla, fizyolojiden başlayarak, irade-i cüzi beyanından ve eski kendini beğenmişliklerinden yavaş yavaş vazgeçerler. Bu arada epeycesi zaten Katolik inancına geri dönmüştür.

Ama genel olarak bakıldığında tıp dünyası dine karşı zafer kazanmış gibi görülür. Ölüye kutsal yağ sürme ritüelinin 1972'de hastaya yağ sürmeye dönüşmesi bu değişimin temel göstergelerindendir. II. Vatikan Konsili'nin yarattığı iklimde bu dini törenin kendisi bile sekülerleşir. Eskiden hastayı ebedi cehennem azabından kurtarmak ve onu son anında günahlarından arındırmak için yapılan bu işlemin artık başka bir anlamı vardır; hastanın bedeni tedavi amacıyla yağla ovulur ve en ağır halinde bile onu kurtarmanın bir yolu hâlâ vardır. Eskiden dinî bir faaliyet olan bu uygulama modern tıbbın vesayetini içselleştirmiş, doktorun toplumsal üstünlüğünü papazınkinin önüne geçirmiştir (papaz artık az çok doktorun yardımcısı durumundadır). "İyi bir ölüme hazırlığın" yerini tedavi amaçlı "tümüyle psikolojik" yardım faaliyeti alır (F.-A. Isambert, 1992, 270). Ama bu psikolojik yardım bile olmazsa olmaz değildir. Doktor Schwartzenberg (1977, 13 ve devamı) hastası olan onaltı kanserlinin son anlarını anlatırken, bunlardan sadece birinde papazın da o an orada olduğunu yazar. Ve papazın diyeceği hiçbir şey de yoktur.

Davada sulh olunmuş görünmektedir. Doktorun artık irade-i cüzi gibi bir kaygısı yoktur. Ne âlâ. Peki yi bu kimin sorunudur artık? Şimdi Fransa'yı "tüketim toplumu" kategorisine sokan Muhteşem Otuz Yıl'ın sonlarındayızdır. Din –ve geniş anlamda sembolik olarak tanımlanan her şey– bundan böyle, kendisi de onun tarafından teçhizatlandırılmış olsa bile, modernite karşısında tutunamayacakmış gibi görünmektedir. 1975'teki Ivan Illich tartışması sırasında tıp otoritelerinin büyük çoğunluğunun olaya neden kulak kabartmadığını anlamak şimdi daha kolay. Bununla birlikte, okulu gözle görülür bir biçimde değiştiren Haby Reformu sırasında bile, tıp alanında aynı şekilde büyük çaplı değişiklikler meydana gelir.

TIP KURUMUNUN DEĞİŞİMİ

Hayat ve ölüm "doğal" hallerini kaybetmeye yüz tutar ve artık yavaş yavaş bir "seçimin sonucu" gibi görülür olurlar. Cenin ve yenidoğan hekimliği teknik olarak 400-500 gram ağırlığında kocaman prematüreleri dünyaya getirebilir hale geldiğinde, tıbbi kararların mahiyeti de değişir. O halde "yaşatmak" gerekiyor mudur? Rahim içi teşhis tekniklerinin gelişmesi geri dönülmez oluşum bozukluklarına yol açacak cenin anomalilerinin tesbitini müm-

kün kılar. O halde, hamilelik tedavi amaçlı olarak durdurulmalı mıdır? "Anormal" bir insani varlığın hayatının değeri nedir? Hastayı yapay olarak yaşatma yolları gündemdedir: Öyleyse ölüm nasıl tarif edilecektir? Hâsılı, ne pahasına olursa olsun yaşatmakla en azından pasif ötanazi arasında, hekim için gerçek anlamda bir alan kalmış mıdır? Bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplar tıbbi olmayan davranış kodlarını tartışılır kılar. 2000'de Yargıtay'ın "Perruche davası"yla ilgili olarak aldığı bir yürütmeyi durdurma kararı, doğuştan engelli ya da genetik bozuklukla malûl çocuk için "doğmama hakkı" diye bir hak olduğu tartışmasını gündeme sokar (O. Cayla-Y. Thomas, 2002). Oysa gelinen bu en yüksek noktayı, "hasta hakkı"nı 1975'te kimse düşünemez bile. Peki, bugün için düşünülemez olanlarla ilgili olarak 2025'te, 2030'da nerede olacağız?

Yapay döllenme yardımı, organ aşısı, vb. bunların hepsi başlangıçta heyecanla karşılanır. Tıp insanlığın devasa sorunlarının çözümüne büyük katkılar sağlayacak yeni ve önemi tartışılmaz ilerlemeler içindedir. Kanser uzmanı V. R. Potter 1970'lerin başında biyoteknolojiyi ve biyomedikal yeni bilgiler temelinde zamana uygun bir ahlâk geliştirmek için "biyoetik" terimini ortaya atar. Bununla birlikte, sözcük çok kısa süre içinde anlam değiştirecek ve "yaygın, merkezî tıp anlayışından kopma"yı tarif eder hale gelecektir: "Biyoetikten sonra artık öncelik hekimin yapması gerekenlerde –ya da yapması gerekenlere karşı yapılacaklarda– değil, hastanın olması gerekendedir." François-André Isambert'e göre (1992, 328) "O artık gelecekteki tedavileri güvence altına alacak araştırmaların başarısına yönelik olarak öngörülmüş çalışmaların 'nesne'si olmak istememekte ya da uygulanmakta olan tıbbi tekniklerle ilgili olarak hiç düşünülmemiş sorunları tam zamanında gündeme getirmektedir." Ve çeşitli örnekler verir Isambert: Bugünün hastası yarının hastasına yararı olsun diye kobaylık hizmeti vermeyi reddeder, anne "anormal çocuğa" feda edilecek hamileliğini sonuna kadar sürdürmek ister, hasta bitkisel bir hayat yaşamaya itiraz edip ölümü seçer.

Tıbbın çeşitli alanları, aynı şekilde, "yapma"nın (ki ahlâki tutum bilinçli ve başarılı bir "yapma" üstüne kuruludur) üstün tutulduğu yerden "olma"nın çevresinde oluşan sorunlarla boğuşulacak yeni bir yere geçişi yaşamaktadır (ve değişimin bağlamı gereği, buradan artık geri dönüş de yoktur). Sadece modernitenin başarısı değil, artık her yere yayılmış olan piyasa mantığı da böyle bir değişime uygundur.

Zorunlu olarak daha iyi bir geleceğe yönelmek şöyle dursun, ilerleme şimdi birçok belirsizliğin kaynağı. Farklı tutum ve inançtaki insanları ortak

bir hedef için biraraya getirmek bir yana, 19. yüzyıldaki "iki Fransa" çatışması sırasında aslolan hep budur (M. Lagrée, 1999), ilerleme tutum ve inanç farklılıklarını daha da derinleştirir. Daha önceleri, Nazilerin ya da Stalincilerin elindeki bir silahken ona güvenmeyebilirdiniz. Daha önceleri onun savaş değil barış davasına hizmet ettiğini söyleyebilirdiniz (Nitekim askerlerin elindeki "kötü" nükleer teknolojiye karşı sivillerin elindeki "iyi" nükleer teknoloji için uzun süre bu yapılır). Ama şimdi ortada bambaşka bir şey var. İlerleme artık istenmeyen, hatta "vicdan"ına, "ahlâki vicdan"ına, "mesleki vicdan"ına saygı duyulmayacak birilerince yönetilen bir süreç olarak değerlendirilebilir pekâlâ. Üstüne modernitenin bütün kurumsal büyüklüğünü inşa ettiğimiz vicdan ve güven şeması çökmekte. "İlerlemeci" heteronominin yayılmasından şimdi hesap soruluyor, çünkü heteronomi ve bireysel özerklik onun yüzünden birbirlerinden kopuyor.

GÜVENİLİRLİĞİNİ YİTİREN KURUM

Anthony Giddens "Güven, modernitenin kurumları için temel bir nosyondur" der (1994, 34 ve devamı). Ona göre, bu güven, karşılıklı ilişki içinde olduğu pragmatik bilgi ve deneyimlerin sonucudur: Biri yürürse, öteki de çalışır. Yeter ki asansöre binmekten korkulmasın: Çökmesi ihtimali pek azdır. Sık sık kaza yapmaz. Tam da bu nedenle, o anki toplumu yardıma çağıracak bir düzenek oluşturulmuştur. Bu kısmi ya da rutin güven, "normal" yaşamak için şarttır. Fobi burada toplumsal bir engel oluşturur. Giddens güvenden bir "uzmanlık sistemleri" kavramı olarak söz eder, yani "teknik ve profesyonel bilgi alanlarına" ait bir kavram. Ve tıbbı da bunların arasına katar.

Bence yanılır. Sosyalizasyon kurumları uzmanlık sistemleri olabilir elbette ama bundan ibaret de değildirler. Tarihsel olarak birtakım yasal zorunluluklar üzerine inşa edilmiş belli bir güçten yararlanırlar. Ama kendilerine itaat edilmesini anlamlı kılan da bir otoriteleri vardır. Ben bir ebeveynim, çocuklarımı okula mecburi olmasından çok bana yararlı olduğunu bildiğim, okulun açılmasını elzem gördüğüm için gönderirim. Hamile bir kadınım, doğum öncesi muayenelere sağlığıma dikkat etmek iyi bir şey olduğu ve böylece doğacak çocuğumla ilgili her şeyin yolunda gittiğini öğrendiğim için giderim. Ya da tam tersi, askerlik hizmeti mecburi olduğunda, askerlik çağına gelmiş gençlerin orduya katılmasının onlar için öyle hiç de derin bir anlamı yoktu... Ki bu yüzden çürüğe çıkmak için bin türlü hile yapılır, strateji uygulanırdı. Otorite kaybı, bu yüzden, iktidar sahibi olsan da artık nüfuz sahibi değilsin demektir. Burada iki soru soralım: Nedir bir şeyi anlamlı kılan? Ve neden?

İnanç gerektiren belli bir güven olmadan otorite de olmaz (Georg Simmel, 1987). Güvenin nesnesiyle o güvenin ifade edilmesi arasında güçlü bir bağ olduğunu bilmeliyiz. Bir kişiye ya da bir kuruma güven duymak için onun iyi olduğunu düşündürtecek sayısız neden bulunması yetmez; o kurum ya da kişinin bizdeki imajıyla esas olarak çelişmediğine, onun bir gölgeden ibaret olmadığına da inanmalıyız. Bu inanç sayesinde o kurum ya da kişiye tam anlamıyla kefil olur, onun bize asla ihanet etmeyeceğini düşünürüz. Ona teslim olmamızı, bir çocuğun ebeveynine güvenle teslim olmasını, güvendiği kişinin kendisine hiçbir kötülük yapmayacağına, tam tersine iyi şeyler yapacağına inanarak âşık bir erkeğin âşık olduğu kadına teslim olmasını sağlayan da budur.

Sosyalizasyon kurumları bizden böyle bir güven-inanç karışımı, tam, sarsılmaz bir güven talebinde bulunur. Bunun için öncelikle, bir kurumun hedeflediklerinin (eğitim, hayatın uzaması, sağlık) bizim için de "istenen" şeyler olduğuna, bunların ahlâki ve toplumsal geçerliliğine inanmamız gerekir. Ardından, o kurumun sözü edilen hedefe ulaşmamızı sağlayacak biricik (ya da neredeyse biricik) kurum olduğuna (yani eğitim için okulun, sağlık için tıbbın) inanmalıyız. Ve son olarak inanmamız gereken, o kurumun görevlilerinin teknik olarak, insani açıdan hiçbir zaafları olmadığıdır. Dolayısıyla aynı anda hem bir ideale, hem bir yapıya, hem de bir kişiye (ya da kişilere) inanmalıyız.

"Güven ve vicdan" ifadesinin vurgu yaptığı şey, bir insandır. Ve bu hiç de tesadüfi değildir. Çünkü kurumsal üstünlüğü de (onu ötekilerden farklı kılacak biçimde biliyordur, uzmanlığı vardır), kurumun muhtemel zaaflarını da (onu ötekilere benzer kılacak biçimde etten kemikten yapılmıştır) aynı anda somut olarak temsil edecek olan odur. Bu görevliyle kurulan ilişki fena halde iki yönlüdür. Bir yandan onu kişiliğinden uzaklaşmış "kurumsal bir işlev" gibi görmemiz gerekir (bütün uzmanlık sistemleri için bu böyledir), öte yandan güvenle teslimiyet tutumu içinde olmamız. Ona teslim olmak demek, klasik olarak, özel hayatımıza dair olanlar dahil hiçbir şeyi onun dışında birileriyle paylaşmıyor olmamız demektir: Çocuklarımızın eğitimini öğretmenle; düşündüklerimizi ya da son derece özel olan şeylerle ilgili "günah çıkarmalar"ımızı (bkz. "laik günah çıkarma"yla ilgili aydınlatıcı bölümü için Dominique Memmi, 2003, 5 ve devamı), çıplaklığımızı ve tüm gizlerini ortaya koyduğumuz bedenimizi hekimle paylaştığımız gibi. Esasen antropolojik olarak, modern tıbbın vizyonuyla şamanın geleneksel vizyonu birbirine çok benzer: "İnsan, insan olmadığı sürece tümüyle insandır" (J.-P. Valabréga, 1962, 146).

"Biyoetik" teriminin yola çıkış anlamı bu modern perspektifte kendisini ortaya koyar. Başka bir anlamın gelip onu kısa zamanda çabucak silip at-

masından daha manidar hiçbir şey olamaz. "Bu yeni anlamda artık 'güven ve inanç' arasında hiçbir bağ kalmamıştır. İlişki –en azından– iki insan arasındadır; birincisi bilimin, tekniğin ve bir tedavi projesinin taşıyıcısıdır, öteki ise acının, isteğin ve bir yaşam projesinin" (F.-A. Isambert, 1992, 328). Verimli ama yeterince başarılı olmayan bir tedavi projesi: Hedeflenen amaçla kullanılan yöntemlerle karşılaştırıldığında kuşku, kaygı, hatta vazgeçme derecesinde cesaretsizliğe varan bir sonuçla karşı karşıyayızdır. Ve eğer kurumun görevlisinin bizatihi kendisi, "vicdan"ıyla hesaplaştığında kendisine artık güven duymuyor ve yanıldığını biliyorsa, o zaman tedavi projesinin karşısına bu kez "yaşam projesi" çıkacaktır ve birey artık seçme hakkından yoksun değildir.

YAPISAL OLARAK İKİ YÖNLÜ HALE GELEN İLERLEME

Fransa 1803'te –ki bu alanda başı çeken ülkedir– tıbba tedavi sanatının meşru tekel hakkını verecek kadar çok güvenir. Bu, bu alanda bir şeyleri kanıtlamaktan çok uzakta bir noktadayken tıbbi ilerleme üzerine girilmiş büyük bir iddiadır. Bu tutum hekimliği kurumlaştırdığı gibi, onu ahlâki bir kurum olarak da geliştirir. Fransa 1983'te, tıbbi olarak mümkün olan her şeyin aynı zamanda etik olarak da arzulanan bir şey olamayacağını ve aradaki bu mesafeyi kapatma işinin sadece tıbba bırakılamayacağını kabul eden de ilk ülke olur. Nitekim François Mitterrand bunun üzerine Ulusal Etik Danışma Komitesi'ni oluşturur. Bu, "ulusal amaçlı, kalıcı ve geniş yetkili" ilk komitedir (D. Sicard, 2003, 2). Fransa'yı öteki ülkeler (1985, İsveç; 1990, İtalya) izleyecektir.

Komitenin görevi biyomedikal çalışmaların sonucu olarak ortaya çıkan "teknik-bilimsel yöntemlerin sadece yararlı etkilerini değil, bunlara anlam kazandıracak elverişli referansları da araştırmaktır." Yani tıp kendi özgül anlamının artık tek yaratıcısı, sahibi değildir. Bu anlamın oluşturulmasını toplumun geri kalanıyla paylaşmak zorundadır. Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı 2003'te bu hakları özel bir yapı altında daha da genişletir. Buradaki 3. madde "ilgili kişinin özgür ve açık onayı"nı aramakla kalmaz, tıp kurumunun uymak zorunda olduğu yasakları da (insan dölünü iyileştirme, insan bedeninin bütününü ya da bir bölümünü çıkar amacıyla kullanma, klonlama) tanımlar. Elbette, 1950 Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde buna denk düşen hiçbir madde yoktur.

Ulusal Etik Danışma Komitesi'nin kurulmasıyla ilgili olarak, görünüşte zıt gibi görünen ama aslında tamamlayıcı nitelikte bir başka okuma daha yapılabilir. Dominique Memmi'ye (1996) göre komitenin üyeleri biyomedi-

kal ilerlemenin herkes için mümkün kıldığı yeni uygulamaları denetleyen "beden muhafızları"dır. Söz konusu olan, bireyin kendi bedeniyle ilgili yapabileceklerinin toplumsal olarak meşru olmasını sağlayacak statünün yaratılmasıdır. Nitekim komitenin 1990 tarihli bir raporu şöyle der: "İnsan, sahibi değil sorumlusu olduğu bedenine saygının gereği olarak, insan sağlığı için gerekli olan haller dışında kendi bedenine müdahale edilmesi , bedeninin ibir parçasının alınması ya da eksiltilmesi girişimlerinden uzak durmalıdır" (bkz. *a.g.e.*, 20). Oluşturulan haklar biyomedikal heteronominin yayılmasından önce ve onu sınırlamak için var olduğu kadar, aynı tıbbi ilerlemenin nedenlerinden olan birey özerkliğinin geliştirilmesi karşısında da sınırlanmıştır.

Dolayısıyla tartışılan tek şey heteronomi-özerklik ayrışması değildir; global olarak ilerlemeye bakış çok daha fazla iki yönlüdür. Kuşkusuz "ilerleme"nin daima karşıtları da olmuştur. Laikleştirmenin birinci ve ikinci eşiklerinde bu sözünü ettiklerimiz, tarihin akışına ters yönde hareket eden "muhafazakârlar" olarak görülür. Önceleri sıkı bir pozitivist olan ve sosyal Darwinizm'i (J.-M. Bernardini, 1997, 201) benimseyen Brunetière bilimin ahlâki planda "kısmi zaafları" olduğu tezini reddediyorken kamp değiştirecektir ve cumhuriyetçilerin kaymak tabakası artık onun karşısında yer alacak ve bilimin ahlâki "lütufları"nı övmek için daha önce sözünü ettiğimiz yemekli şöleni verecektir. Durum bayağı değişmiştir. Avrupa Birliği –geleceğe ilişkin siyasi projelerin en önemlisidir– Şartı'nın 3. maddesi gösterir ki birliğin inşası artık ilerlemenin sınırlarını çizme isteğiyle atbaşı gidecektir. Olmakta olan, asla ilerlemeyi reddetmek değil; sadece ona karşı biraz mesafeli durmaktır. Karşısına dikilinir ve talepte bulunulur: "Yaşama saygı gösteren ilerlemeden yana olalım" (çevreye duyarlılığıyla övünen su şirketi "Veolia Environnement"ın sloganı). Meşruiyet talebi mi yoksa paralize olmaya davet mi? "İhtiyatlı olma ilkesi"nin anayasaya konması konusunda bütün tartışma bunun üstünde dönüyor.

SİYASİ KRİZDEN YORGUN DÜŞMÜŞ BİREYE

Ama yeni gerçekler karşısında da dikkatli olalım. Dün "ilerleme duramaz" formülünün değeri tartışılmazken aslında burada siyasi bir açmaz vardı. İlerlemeye iki farklı bakışta da aynı şey söz konusu. Bununla birlikte, büyük politik ütopya öykülerinin çöküşü –ki Berlin Duvarı'nın yıkılması bunun simgesidir– ilerlemenin toplumsal kaygı anlamında olumlu ve olumsuz yönleriyle ilgili tartışmanın boyutlarının küçülme eğilimine girdiğini gösteriyor.

Haziran 2003'te bir grev günü bir el ilanı dağıtılır. Başlığı şudur: "Ha-

yatımızı çalıyorlar." Metin şöyle devam eder: "Tarihin tersine döndüğünü kabul edemeyiz. Bize her yeni gelen kuşak bir öncekinden daha iyi yaşayacak dendi, bizden öncekilere göre daha çok çalışırken daha da yoksullaşmış olarak yaşlanacaksınız, denmedi." El ilanının hedefi bir sağ iktidardır. Ama herkes biliyor ki, iktidarda sol olduğu zaman da aynı türden metinler okumamız pekâlâ mümkün. Oy kullananların sayısının her seçimde biraz daha düşmesi ve "aşırılar"ın hükümetteki partileri istikrarsızlaştırması tesadüf değil. İlerlemenin ayrıştırıcı sonuçları kimsenin çözümünü bilmediği kaygı verici sorunlar yaratıyor. Tıbbî gelişmeler sayesinde insan ömrünün uzaması tartışılmaz bir ilerleme, ama devletin "laik dayanışma doktrini" üstüne oturmuş sosyal güvenlik sistemini –emeklilik sistemi, hastalık sigortası– tehlikeye sokuyor, dolayısıyla bir toplumsal ilerleme projesi artık alarm veriyor.

İlerlemede uğranan başarısızlıklar modernitenin anahtarı durumundaki bir siyasi terimin anlamının değişmesine neden oluyor: Bu terim, "reform." Bu sözcük iki yüzyıl boyunca bilimsel-teknik ilerlemeyi toplumsal ilerlemeye dönüştürecek, iyi yaşam süresini uzatacak bir siyasi eylemi tarif etmek için kullanılır. O zamanlar son derece olumlu bir terimdir. Politikacılar sürekli olarak reformlardan söz eder. Her yeni hükümet "gerekli reformları" yapacağı vaadinde bulunur, rakiplerini bu reformları yapmamakla eleştirir. Ama "reform" sözcüğünün anlamı artık temelden farklı. Şimdi artık toplumun ilerlemenin yarattığı sıkıntılarla başetmesini, bunları yönetebilmesini sağlayacak siyasi girişimleri anlatmak için kullanılıyor. Genellikle düşünülenin tersine, sağ ve sol birbirlerinden farksız değil. Sadece, anlaşmazlık noktaları ilerlemenin yarattığı sıkıntıları en az zararla atlatmayı sağlamak üzerinde yoğunlaştı, hâkim mantığı ulus-devlet sınırlarının ötesine taşan küreselleşme sürecinin nasıl yönetileceği konusunda farklı bakış açıları var. Bu medya enflasyonu çağında her şeyi olduğu gibi göstermenin imkânsız olduğunu düşünüyor, bütün politikalarının boşuna olduğunu biliyor ve bu yüzden hiçbir şey yapmıyormuş gibi görünüyorlar; bir şeyleri açıklamaya kalktıklarında da insanlar onlara "yalancı" diyor.

Ve birey de kendisini ha yıkıldım ha yıkılacağım gibi hissetmiyor mu? Özerk olduğu, kendi hayatını canının istediği gibi –neyse ki düne göre daha iyi– kuracağı ve –nihayet– kendisi olacağı söylenmiyor mu? Bunun insanı coşturan, başını döndüren bir şey olması gerekir. Gerçekten de böyle olabilir, bunu da inkâr etmeyelim. Özerkliğin modern "fetih"lerini kolayca yadsır duruma girmemek için tarlalardaki, madenlerdeki zorlu çalışma koşullarını anlatan eski öyküleri okumalı. Bu özerk hayatın özel hayattan paylaşıl-

madık ne bıraktığını anlamak için de kimi tatil yörelerinde turistlerin doldurduğu bölgelerden uzak durmalı. Ama "kendi olmak" aynı zamanda insanı tüketen bir mesai gerektirir. Yorgunluk, içine atma, uykusuzluk, anksiete, kararsızlık: Kendini en tepede, sürekli ve kaçınılmaz olarak var olmak durumunda bulunca, depresyonun bu farklı yüzlerini görmek, katı yasalar karşısında nevrozdan nevroza düşmek de var. "Birey kurumsal olarak, kendi iç güçlerine yaslanıp ne pahasına olursa olsun kendi başına davranacağı bir konuma yerleştirildi" diye yazar Alain Ehrenberg (1998, 234). Evet, kurumsal olarak: Kendinden gayet emin bir kurumun ardından ne yaptığını bilmeyen bir başka kurum ve hilesi, tam bu noktada sorumluluğun ağırlığını bireyin sırtına yıkıvermek.

Kendi hayatını inşa etmek: Daha kısa bir süre öncesine kadar "kaderi zorlamak"tan söz edilirdi. Ève Valois için "kendi olma"nın anlamı sanatçı olmaktır. Kimsenin onun yetenekleri konusunda en küçük bir fikri yoktur. Ve o da seyretmeye doyum olmaz bir beden yaratır. Yirmi ayrı estetik müdahalenin sonucunda yüzü silikonlanır (özellikle dudakları) ve ona bedeniyle oransız bir göğüs yapılır. Doktorlar ekibi oyunu iyi oynamıştır: Müşteri öder, müşteri kraldır ve tıbbi tüketimin oyunu iki anlamdadır. Adını da değiştirmiştir üstelik; değil mi ki en mükemmel kozu devasa göğüsleridir, Ève de bu nedenle Lolo Ferrari'ye dönüşür.

Şöhret çabuk gelir, belki umduğundan da çabuk ve büyük. Saraylara girer çıkar, büyük otellerde kalır, uçağa hep *first-class*'ta biner, kendinden geçmiş hayranlarına binlerce ve binlerce imza dağıtır, dünyanın her tarafındaki büyük medya organlarında fotoğrafları yayımlanır. Küresel panayır canavarı klasik fenomeni budur. Ama canavar star kılığında görünüyor ve böylesi çok daha hoştur.

Medyatik sistem ve onun müşterisi her zaman yeni şeyler ister. Lolo Ferrari ise kendisini tekrarlamaktadır. Çekiciliğini yitirir. Başka birkaç sirkte daha oynar... Kazakistan'da son bir zafer kazanır ama sonrası gelmez. O büyük hayat ve şan şöhret donar kalır. Çekip gitmiş bir babayla onu pek sevmeyen annesinin arasında hüzünlü bir hayat sürüyor olmasına karşın, Lolo eskiyi, Ève'i özlemektedir. Oysa hayatı artık geri çevirmek mümkün değildir... Depresyona girer, içer, ilaç kokteylleri yutar. Ağustos 2000'de onu aşırı dozdan, uykusunda ölmüş bulurlar. Kocası ölümünü fırsata çevirir: Birçok dergiye ölen karısının tabutta çekilmiş resmini satar (sonra o dergileri satın alır). Karısının menajeri olarak edindiği hüneri bomba göğüslü başka genç kadınları çalıştırmak için kullanır. Ama aslında, kadının ölüm nedeni cinayet mi

yoksa intihar mıdır? Yargı bu sorunun cevabını arar. Toplumun ise kafasında başka sorular vardır...

Kendi olmak bu tür trajedilere ya da melodramlara neden olabilir. Bu bazen de bir komedi olur. Her zaman –her halükârda– bir macera riski vardır. Ve üstelik kendini suçlu hissettiren bir sorumluluk duygusu; çünkü bunun için her gün size formda olmak için günde X dakika yürüyüş yapmanın yeteceği, yağ oranını yüzde 45 düşürmek için X kremini veya üç ayda İngilizce ya da Rusça öğrenmek için Z metodunu kullanmak gerektiği söylenir. Kendi olmak mıdır bu, yoksa ömür boyu kendi kendinin matemini tutmak mı?

OKUL, KÜLTÜR YA DA ÖĞRENCİLERİN ONURU

Hep söylemeyi unuturuz, ama Ève Valois'nın öyküsü güçlü bir biçimde bunu bize hatırlatır; "Kendi olmak" bugün kendine referansla televizyon tarafından sahneye konuyor. Esasen, Cumhuriyet'in belediye başkanları yeni Marianne olarak "Bu benim seçimim" programının sunucusu Evelyne Thomas'yı seçtiğine göre, Fransa'nın kimliğinin televizyondan alacağı daha çok şey var. Paul Ricœur uyarmıştır: "Sembol düşündürtür." Tam da bunu yapıyor!

Yine de öğrencilerin iki yerde sosyalleştiğine ilişkin okul analizlerinin ardı arkası kesilmiyor: Okul ve aile. Oysa bir üçüncüsü var ki, bugün her ikisine karşı da üstünlük sağlamış durumda: Medyatik sistem. Seine-Saint-Denis'teki bir kolejin genç öğretmeni Mara Goyet'yi (2003, 126) dinleyelim: Okula gelir ve öğrencilerinde görmek istediği şey "popüler kültür" ve "yabancı kültür"den neleri kaptıkları, özümsedikleridir. "Yabancı kültür"den kastedilen onların "köken kültürü"dür. Kısacası, farklı ulusal kökendeki çocukların az çok bir kültürel çeşitlilik yarattığını düşünmektedir. Oysa hiç de öyle değildir: "Öyle görülüyor ki, çeşitli ve çok değişik nedenlerle yabancı kökenli ebeveynler kendi kültürlerini çocuklarına aktaramamış ya da aktarmak istememiş." Aslında, "sahayı bütünüyle televizyon kültürü kaplamış:" Kökenleri neresi olursa olsun, çocuklar "dehşetli bir biçimde Fransızlaşmışlar. (...) Bu bir örnek haline gelmişliklerinde kaygı verici bir şeyler var. Ortalama Fransızlar gibi yaşıyorlar, 'Loft Story' hakkında bilmedikleri hiçbir şey yok, Amerikan filmlerini seyrediyorlar, McDo yiyorlar, patates kızartmasına bayılıyorlar, kantinden daha çok ekmek istiyorlar... Hepsininki piyasa kültürü." En azından "Nike-M6 karışımı bir kültür çorbası diye tanımlanabilir."

Burada okulun kurumsallıktan uzaklaşmasının baskın nedenini görürüz. Jean-Claude Milner ve "cumhuriyetçiler" gibi bunun bakanlık ve "sofu reformcular"ın yönettiği okula karşı düzenlenmiş bir komplo olduğunu ileri

sürmek tam bir teşhis hatası, kendini bir tür ucuz yoldan rahatlatma yöntemi olur. Tam tersine, okulun Fransız medyasının "beyaz kasırgaları"na karşı, kurumsal yüklerinin fazlalığı, arkaik anlayışlar, gelişmeler ve toplumdaki değişim üzerine fazlaca kafa yorulmaması nedeniyle, öteki bazı ülkelerdekinden daha az dirençli olduğu gibi bir hipotez pekâlâ öne sürülebilir. Bizim klasik kültürümüzün ucuz kahramanları Jean de La Fontaine'in meşe ve sazla ile ilgili fablını bir kez daha okusalar iyi yaparlar!

Okul, kendinden emin bir biçimde Mayıs 1968 öncesi kurumların nostaljisini yaparak sorunlarını çözemeyecek. "Öğrenci eğitim sisteminin merkezinde olmalı" sloganına ya da fırsat eşitliği ütopyasına sığınarak yeni çözümler bulması da mümkün değil. Fırsat eşitliğinin mümkün olduğunu düşünmek, okulun ek yöntemler bularak toplumdaki sosyo-kültürel eşitsizlikleri dengeleyebileceğini varsaymak olur ki, burada da toplumsal açıdan bir zaaf var. Zorunlu eğitim bölgeleri (Zones d'éducation priotitaires / ZEP) politikası da bu temel üzerine kurulu zaten. Burada kurumun kadir-i mutlaklığına duyulan maskeli bir inanç var. Ve inanılıyor ki, öğrenci bu kadir-i mutlak sistemin merkezine yerleştirilirse, ve eğer akıllı ve çalışkansa, başarılı olmak zorundadır.

Epeydir, öğrencinin akıllı olmasıyla elde ettiği sonuçlar arasında bir sebep-sonuç ilişkisi olduğuna inanılır. Başarı ya da başarısızlığından öğrencinin bizatihi kendisinin, kişisel olarak sorumlu olduğu düşünülür. Okuldaki destek önlemleri bu algıyı daha da güçlendirir, çünkü ne kadar çok yardım edersen, başarısız olduğunda onu o kadar kolay suçlayabilirsin. "Demokratik kitle okuluna hâkim olan bu bedbaht anlayış fedakârca tutkumuzun karşısına karanlık bir gölge gibi, onu çaresiz bırakırcasına dikilip duruyor. Eğer herkes ötekilerle eşit olursa ve herkese kendi hayatını yönetmesi ve başarılı olması için eşit fırsatlar verilirse, her birey kendisinden ve başarısızlıklarından bizzat sorumlu tutulur ve madem ki okul eşitlik koşullarını yaratmaktadır, o zaman bağışlanması da söz konusu olmaz" (Fr. Dubet, 2000, 392).

Bu anlayış iki ayrı yaklaşım doğurmaya gebe. Birincisi, en yaygın olanı, şiddetle saygınlık talebinde bulunmayı, öğretmenin öğrenciye saygı göstermesinin takıntı düzeyinde istenmesini öngörür. Önceki öğrenci kuşaklarında okullarda hiç oyun gürültüsü eksikliği yaşanmazdı. Öğrenciler bir öğretmenin yumuşak başlı biri olduğunu hissettikleri anda onun "kafalarlardı." Bugün ise öğrenciler bir haksızlığa uğradıklarına inandıklarında –ki öğretmene göre haklı değildirler– hemen isyana kalkışır; sıkıntı da burada, çünkü sınıf yönetilmez olur. Birçok öğrenci belli belirsiz de olsa kendilerine yeterince saygı gösterilmediğine, onurlarının korunmadığına inanacak olursa, en küçük

damla bile bardağı taşırmaya yetebilir. İkinci yaklaşım ise daha da çok şiddet içerir. Kimi öğrencilerin yolu değişir. Okul tiyatrosunda oynadıkları "piyes"te artık iyi rolleri alamazlar. Kuzey Afrika'nın terör saçan kabile şefini oynadıkları başka bir rol yaratırlar kendilerine. Çoğu kez de, televizyondan ödünç alınmış davranış şemaları geliştirirler kendilerince.

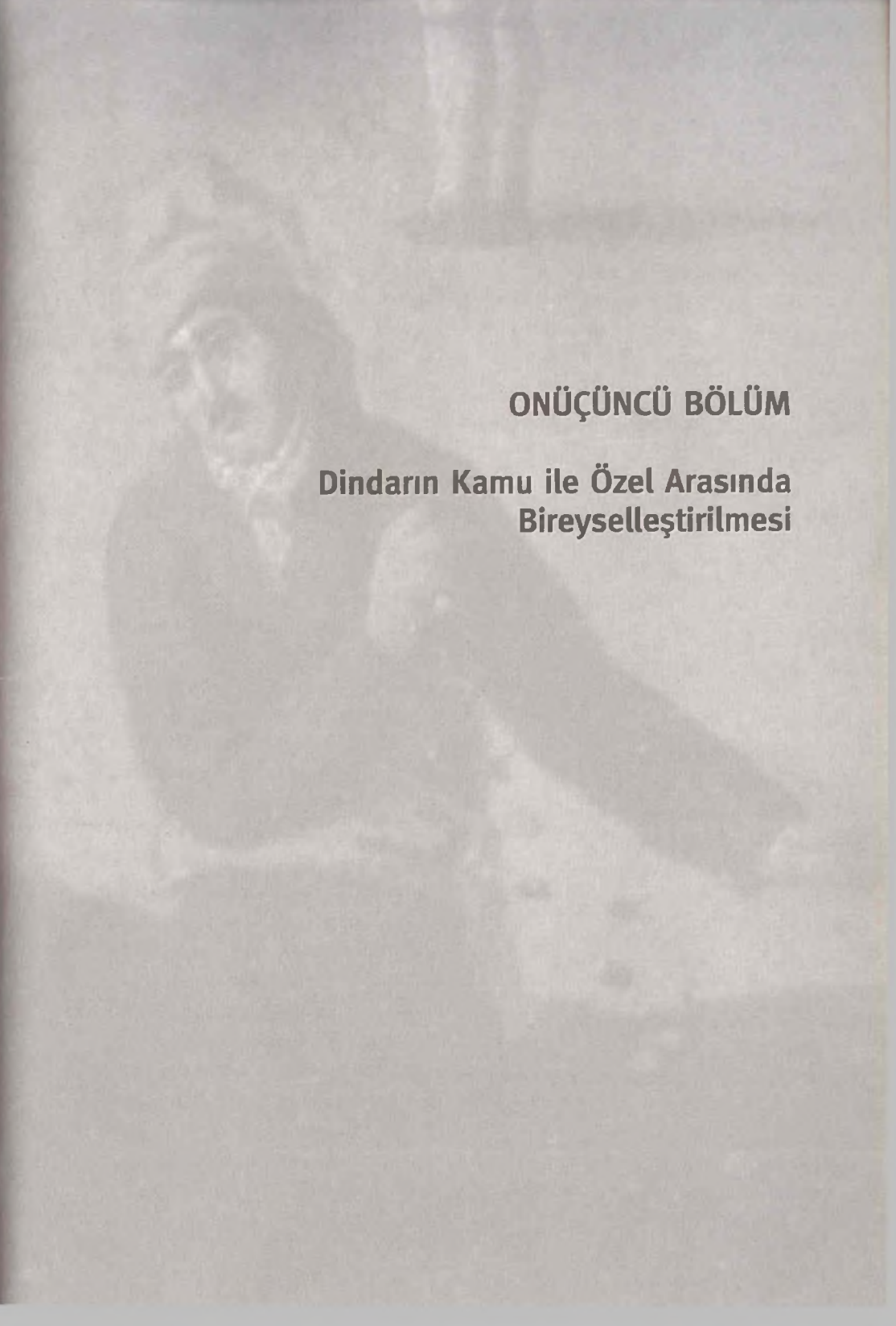
OKUL ASANSÖRÜNDEN MEDYATİK ASANSÖRE

Aslında birçok öğrencinin odasında televizyon var ve geç saatlere kadar onu seyrederler. "Tele" dünyası temel olarak ayrımcıdır. Giderek daha açık bir biçimde, iki tür insan olduğunu varsayar: "Anonimler" ve "starlar." Anonim olanlar televizyona düzenli olarak çıkmaz. Onları bazen, bir süreliğine, bir röportajın dekorunu oluşturan bütünün küçük bir parçası olarak otururken ya da bir gösteride talimatla birilerini alkışlarken görürsünüz. Birey olarak var olmazlar; anonimdirler çünkü televizyona dair bir kimlik kartları yoktur. Elbette bir isimleri vardır, ama bu isim onların çok bir işine yaramaz, çünkü bir gazeteci ya da bir televizyon programcısı tarafından tanınmak şerefine nail olamamışlardır. Bu sonuncular sadece starların isimlerini bilir. Bunun bir gereği olarak da, bütün anonimler aynı şekilde bu isimleri ezbere bilir. Ayrımcılık bugünden yarına bir olgu değil. III. Cumhuriyet'in cumhuriyet modelinde ilkokulla liselerin temel sınıflarının yan yana birlikte yaşadığı günlerden bu yana var. Ayrımcılık mecburi bir yüz yüzelik durumudur: Tarifi gereği, starlar milyonlarca anonim tarafından tanınır, seyredilir.

Bu yüz yüzelik bitmeyen bir adaletsizlik yaratır, çünkü herkes kendisinde Lafesse'inkiler kadar aptalca ve kötü espri yapma ya da Lorie kadar iyi şarkı söyleme yeteneği olduğuna inanabilir pekâlâ. Ama televizyon sizde, "teleye geçerek" starlarla anonimleri ayıran bariyeri aşma umudu yaratır. Ève Valois gibi yirmi estetik cerrahi ameliyatı geçirmenize gerek yoktur: Şansınız varsa bir tanesi bile yetebilir. "Kamu hizmeti" sayesinde, göğüsleriniz "Tartışıyoruz" röportajlarının öncesinde ama özellikle sonrasında ekranları patlatacaktır. Yaptıklarınız hâlâ iyi niyetli olan yakınlarınıza gülünç, aptalca gelebilir. Onlara şöyle deyin: "Bu benim seçimim." Ve artık arkanızı dönüp gidebilirsiniz. Onlar, yani "normal"ler bırakın hüzünlü bir halde, anonimler sınıfında kalmaya devam etsin. Marianne olarak Évelyne Thomas'yı seçmiş olan Cumhuriyet, küçük ekranın müminlerini kendinize hayran etme fırsatı verecektir. Toplumsal asansör bozuk, ama Fransa'nın belediye başkanlarının ustaca seçimi sayesinde, Cumhuriyet medyatik asansörü meşrulaştırmış durumda.

Ne yazık ki bu asansör sizi yukarı çıkardığından daha büyük bir hızla aşağı indirecektir. 15 Mart 2004 tarihli *Telerama* dergisi "Gerçekten Ötesi Yok" programını tanıtmak için şöyle yazar: "Sıradan anonim insanlar bir sırlarını ifşa ediyor ya da çok sevdikleri biriyle barışmaya çalışıyor." Anonimler, öyle mi? Ne yazık ki televizyona bir kere ya da arada bir çıkmak insanı anonimlikten kurtarmaya yetmez. Collège de France profesörleri ya da CNRS araştırma kurumunun yöneticileri bunu iyi bilir. Hayır, bunun için oraya düzenli olarak davet edilmek gerekir. Televizyon platosundan çıkıp restorana gittiğinizde anonimlerin sizi hemen tanıması gerekir. Bu da ayrı bir hikâyedir. Gelen ilk anonimin ulaşabileceği bir yer değildir o statü. Lorie olmak o kadar kolay mı?

Bununla birlikte öğrencilerin yüzde sekseninin düşünde hep bu vardır. Bir televizyon cihazına sahip olmamayı marifet sayan öğretmenlere sormak gerekir, hangi kültür dünyasında yaşıyorlar acaba? Okulun önemini televizyondan daha iyi bilen var mı. O en iyi öğrencilere star olmayı öneriyor. "Çalışma, azim, sebat:" Eğer bir milli eğitim bakanı okul girişlerine bu sözleri yazdıracak olsa, insanları birbirine düşerecek tepkilere neden olur. Küçük bir azınlık bunu "geleneksel değerler"e dönüş olarak telakki edip alkış tutar. Diğerleri ise böyle gerici önerilerle gençlerin ilgisini çekmenin küçük bir ihtimal bile olmadığını söyler. Ama onlar da ötekiler de yanılgı içinde. Yılda bir kez ve dört ay süreyle yapılan televizyondaki okul programı "Star Academy"nin sloganı tam da bu ve ekrana kocaman kocaman yazılır: "Çalışma, azim, sebat." 30 Ağustos 2003'te "yeni akademisyenler"in portreleri bize sunulduğunda görürüz ki, gençlerden biri fen bakaloryasını birincilikle vermiştir, biri yüksek ticaret yüksek lisansı yapıyordur, üçüncüsü ise Siyasal Bilgiler'dedir. Bu gençler her şeyi anlamıştır artık: Gerçek birer star olmak için gerçek bir şans yakalamışlardır. Öyleyse okulda olsa tahammül edemeyecekleri baskılara burada razı olmalı, okuldaki öğretmenlerin artık varlığını bile unuttuğu o eski otoriteyi buradaki profesörlere bağışlamalıdırlar. Ve Milli Eğitim'in tersine, "Star Academy" hiç de öyle ne idüğü belirsiz, istikrarsız bir kurum değildir.



ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Dindarın Kamu ile Özel Arasında Bireyselleştirilmesi

Laiklik üzerine çalışan bir sosyolog bir dizi görüşme yapar, birbirine zıt görüşler toplar. Konuştuğu kişilerden bazılarına göre "kimsenin ateizmden söz ettiği yoktur, sadece dinlerden söz edilmekte, sadece onlar sorun olarak görülmektedir." Sözlerine kanıt olarak size bir sürü etkileyici dergi kapağı gösterirler (sanırsınız ki bunların koleksiyonunu yapmaktadırlar) ya da televizyon yayınlarını sıralarlar. Başkaları ise bir Hıristiyan düşmanlığı ortamınından yakınır. Katoliklere göre Papa'nın söyledikleri orasından burasından kırpılıp karikatürize edilmekte, sanki sadece cinsellikten söz ediyormuş gibi davranılmaktadır. Protestanlar ise kendi inançlarının sadece Bush ya da Kuzey İrlanda sorunu söz konusu olduğunda anıldığından yakınır. Onları ya da ötekileri dinlediğinizde Hıristiyanlığın Fransa'da henüz yeni yeni kök bulan İslâm ve Budizm karşısında küçük düşürüldüğüne, ilgi ve merakın bu yeni dinlere olduğuna inanasınız gelir. Ama Müslümanlar da İslâmofobinin hızla yayıldığından, Yahudiler ise antisemitizmin "geri döndüğü"nden şikâyetçidir.

Müslümanlar ve Yahudilerle ilgili olarak gerek Fransa'da, gerekse başka ülkelerde gerçekten de çok yakıcı konjonktürel sorunlar olduğunu hesaba katmamız gerekir: Entegrasyonun yirmi beş yıldır bir türlü gerçekleşememiş olmasının bir realite olarak karşımızda durması, Yitzhak Rabin ve Yaser Arafat'ın başını çektiği barış sürecinin başarıya ulaşamaması, 11 Eylül 2000 saldırıları, Irak Savaşı, vb. Geri kalanı ise ne yazık ki, ırkçılık ve antisemitizmle ilgili tarih sosyolojisi tarafından şifrelerinin çözülmesini beklemektedir. Başka yerde –özellikle antisemitizm konusunda– önerilerimiz oldu ama (J.

Baubérot-V. Zuber, 2000, 239-254) burada bunlardan söz edecek değiliz. Görünürde bir sükûnet olmasına karşın, ateierin, agnostiklerin, Hıristiyanların karşılıklı suçlamaları durumun sanıldığından daha sıkıntılı olduğunu ve bu sıkıntıları sadece içinde bulunulan konjoktürle açıklamanın mümkün olmadığını gösteriyor. Söylenenler dikkatle dinlendiğinde, devam edegelen didişmenin nedenini fark ediyorsunuz: Modern liberal toplumların kamu ve özel arasında yaptığı ayrım.

Fransa'da bu meseleyi herkes laiklik üzerinden tartışıyor. Kimilerine göre dinlerin "özel hayatla sınırlı kalmayı reddetmesi ve kamusal alana tecavüz etmek istemesi" nedeniyle, laiklik fena halde tehdit altında. Başkalarına göre ise "gerçek laiklik" her iki alanın bütününde vicdan özgürlüğünü öngörür, ama "laikçilik" her şeyi göze alıp, inancı olanları dinini sadece özel hayatında yaşamaya zorluyor.

Tam bir sağırlar diyaloğu. Ama karşılıklı olarak alınan pozisyonlar birbirinden göründüğü kadar kesin hatlarla ayrılmış değil. Bir Hıristiyanın hayatının dilimlere ayrılamayacağını söyleyenlerin, "Hıristiyansan gün yirmi dört saat Hıristiyansındır" diyenlerin çok büyük bir bölümü çalışma hayatında o kadar dindar görünmez, davranmaz. Hatta farklı bir davranış içinde bulunanları kolayca "köktendinci" diye suçlayabilirler. Buna karşılık farklı kiliselerin toplumsal sorunlar karşısında takındığı tutumlar dine uzak kesimlerden bile (bazen özellikle onlardan) genellikle olumlu tepki alır. Olumsuz tepki daha çok özel alanla ilgili olarak alınan pozisyonlara yöneliktir. Demek ki karşı çıkılan şey kamusal alanda pozisyon alınması ya da ilgi ve yetki alanı değil; alınan pozisyonun içeriği. Demokratik bir tartışmada da bundan normal bir şey olamaz.

Ne var ki dinin toplum içindeki konumu hiçbir zaman hep aynı değildir. Bugün nüfuzunu otuz ya da kırk yıl öncesine göre çok daha geniş bir alana genişlettiği gerekçesiyle dini eleştirenler çoğunlukta, oysa dinî vecibelerini yerine getirenlerin sayısı giderek azalıyor. Öte yandan insanlar birkaç on yıl önce alaya alınacağı kaygısıyla vicdani kanaatini açıklamaktan çekinirken şimdi bunu yapanların sayısı epeyce fazla. Herkesin kendine göre nedenleri var. Herkes kendi bakış açısıyla kendisini haklı görebilir. Ama herkes bakış açısı neyse ona sonuna kadar takılıp kalmalı mıdır? O bakış açısına biraz mesafeli durmak, biraz entelektüel cimnastik yapmak olan bitenin daha iyi kavranmasını sağlamaz mı?

KATOLİKLİK; KURUMDAN DERNEĞE

Tarih sosyolojisi gözüyle bakmak bu geri çekilişi anlamaya yardımcı olabilir. Yapmak istediğimiz din ve devlet ayrışmasından günümüze, 20. yüzyıl Fransa dinler tarihine ilişkin toplu bir değerlendirme yapmak değil, hatta kısa bir özet vermeye bile niyetimiz yok. Bu bizi çok uzaklara götürür. Sadece bir araştırma hattına dikkat çekmek istiyoruz: Amacımız, kurum ve dernek ilişkisi perspektifinden yola çıkarak hâkim dine, Katolikliğe mensubiyette meydana gelen değişiklikleri izlemek. Aslında buradan bakınca, bireyin her iki değişik yapı içindeyken oldukça farklı tutumlar içinde olduğunu göreceğiz: Birinde kurumsal bir nüfuzun nesnesi, ötekinde bir derneğin (aktif) üyesidir.

Kurum, kendisine çok geniş anlam yüklemeye uygun bir kavram. Örneğin 14 Temmuz kutlamaları gibi tekrarlanan bir olay da bir tür kurum gibi mütalaa edilebilir. Ama daha kesin bir şey söylemek gerekirse, bir kurum toplumsal hayatın, değeri *a priori* kişisel tercihlere göre değişmeyen bir yetki alanını (sosyolojik olarak daha yakın bir terimle, sahasını) kendisine, az ya da çok baskıcı yöntemler uygulayarak vazife edinir. Kurumun uyguladığı baskı toplumsal olarak meşru bir baskıdır; bu konudaki kişisel düşüncesi ne olursa olsun, bu baskı birey tarafından da şöyle ya da böyle kabul edilmiş olmalıdır. Aşıya muhalefet eden birileri her zaman vardır, ama aşılama zorunlu kılındığında, onların düşünce özgürlüklerini "meşru olarak" kullanması söz konusu değildir. Solak çocuklar hep var olmuştur, ama kurum-okul eğer sağ elle yazılması gerektiğini buyurmuşsa bu çocuklar artık defterlerini o elleriyle berbat edecektir ve bu tutumları yüzünden cezalandırılmaları da "meşru"dur... Daha bir sürü örnek verilebilir. Ve herkes kolayca böyle örnekler bulabilir.

19. yüzyılda okul ve tıp gibi yükselen kurumlarla çöküş halinde bir kurum olan din arasında kurumsal yörünge kesişmeleri olduğunu daha önce görmüştük. Din kurum olarak çöküş halindedir ama toplumsal bir fenomen olarak hiç de öyle değildir. Protestanlık ve Yahudilik gibi azınlık dinleri, bir taraftan Uyanış cemaatleri, Evanjelizm ve İncil dağıtımı gibi faaliyetler, öte taraftan Evrensel İsrailoğulları Birliği aracılığıyla, çoktandır canlı ve güçlü bir dernekleşme boyutu kazanmıştır. Dernek, iradi ve özgür bir katılımı varsayar. Kuralları kendisine katılmayı, kendisinin bir parçası olmayı seçenler için ve bu seçim süresince geçerlidir. Birey için bu, kuruma mensubiyete göre epeyce farklı bir durumdur. Ama özel seçimlere bağlı olarak ayakta duruyor olsa da, dernek faaliyetini kamusal alanda sürdürür.

Dinî faaliyette bulunmanın yasal olarak mecburi tutulması gibi bir şey

söz konusu olmadığı için, 19. yüzyılda dinî kurumlar dernek yapısına yakın bir noktaya gelmiştir bile. Ancak, belli bir dinden doğmuş olmalarına karşın, devlete sırtlarını dayamış olmak meşru inançların nüfuz alanını genişletmiştir. Esasen devlet de 1882'ye kadar bu inançlara yarı zorunlu bir görev yüklemiş, onları ahlâki sosyalizasyondan sorumlu tutmuştur. Aslında Ferry yasasından önce çocuğunu devlet okuluna göndermek demek, o çocuğun kilise kontrolünde bir din ve ahlâk eğitimine zorunlu olarak tabi tutulması demektir.

1905'teki Kilise ve devlet ayrışması kurumsal bir çözülmeye neden olur. Eski meşru inançlar yasal açıdan dernekleşmek zorundadır. Protestanlar ve Yahudiler bunu zaten yapmıştır. Sonunda 1923'te Katolik Kilisesi de bunu kabul eder. Kendi içinde, hiyerarşisi ve dinî hukukuyla bir kurum gibi davranmayı sürdürebilecektir. Devlet ona kurumsal bir rol vermez ve artık "dinî ihtiyaçlar"ı toplumsal bir değer olarak da mütalaa etmez. Dinî sosyalizasyon da açıkça bir değer olarak telaffuz edilmeyince, bu işlev tümüyle isteğe bağlı olur. Hiyerarşik yapısı, gerçek bir Katolik olmak için hâlâ zorunlu olan ritüel ve faaliyetleri, geleneklerinin aile içinde sürdürülmesi nedeniyle, Katolik Kilisesi hep bir kurum olarak algılanagelir. Bununla birlikte, kilit nokta şudur: Artık kendisine devletin verdiği bir kurumsal görev yoktur. Althusser'in tarzıyla söyleyecek olursak, okul ve tıbbın tersine, din 1905'ten bu yana "devletin ideolojik aygıtı değildir."

19. yüzyılın sonlarından itibaren, Katolikliğin yeni bir örgütsel biçimi, ki hiç tereddütsüz dernekçi bir yapısı vardır, sert bir tarzda bu değişimin karşısında yer alır. Papa XIII. Léon'un döneminde yaşanan bu yeni uzlaşmazlık çerçevesinde, Katolik Hareket doğar. Önceleri genelde Fransız Katolik Gençliği Derneği formu altında faaliyet gösterip 1914-1918 Savaşı'ndan sonra toplumsal çevre ve yaşa göre farklılaşarak, daha da güçlenir. Hedefi büyüktür ve o güne kadar pek esamesinin okunmadığı bir çevrede, işçi hareketi içinde de gelişme kaydeder. Şöyle şarkılar söylenmektedir: "Kardeşlerimizi yeniden Hıristiyan yapacağız!" (E. Poulat-J. Debes, 1986). 1930'lu yılların sonunda Hıristiyan İşçi Gençliği örgütünün (Jeunesse ouvrière chrétienne / JOC) 130 binin üstünde üyesi vardır. Aynı şekilde köylü, öğrenci, denizci, bağımsız, vb. Katolik gençlik örgütleri de kurulur.

Köktenci bir Katoliklik yaratma perspektifiyle hareket ederler: "Hıristiyanlık insanın her şeyine, bütün topluma nüfuz etmelidir." Dolayısıyla insanların özel hayatında Hıristiyan olması yetmez, "vicdanının tanığı olmak", gerek kendi iş, gerekse toplumsal ortamında bir Katolik olarak insanları irşad etmek gerekir. Öte yandan, hareket her ne kadar laik Hıristiyanların bulun-

dukları resmî makamlarda yükselmesini istiyorsa da, bu onların kiliseye itaat görevini ihmal etmesinin bir gerekçesi olamaz. 1928 tarihli bir metin bu iki yönü açıkça ortaya koyar: "Kilise hiyerarşisinin yönetimi altında toplanıp bir araya gelen Katolik elitler ondan sadece himaye talep etmez, ön saflara sürülmeyi ve cesaretlendirilmeyi de beklerler" (bkz. E. Fouilloux, 1990, 222). Bu himaye onların misyonunun kuralı, görevlerini nasıl yaptıklarının denetlenmesidir. Oysa oldukça mantıklı bir yaklaşımla, yapılmak istenen Hıristiyanlığın beklenen fethinden ötede bir şeydir: Öteki, artık savaşılması gereken bir hasım değil davaya kazanılmayı hak eden bir insan gibi görülmekte, onunla birlikte değişilmekte, ortak düşünce paylaşımı gerçekleştirilmektedir. Kuşkusuz asıl hedef açıkça terk edilmemiştir ama vadesi yeniden belirlenmiştir... Ve sizi "Evanjelikleşmiş" görmeyi uman bir toplumsal çevreyi yeterince anlamayan bir kilise hiyerarşisi düzenine ulaşılamayacağı, artık yavaş yavaş kavranmaya başlanmıştır (bkz. Ph. Portier-J. Baudouin, 2002).

İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan II. Vatikan Konsili sonrasına kadar Roma'daki Vatikan hiyerarşisi ile bazı din adamları ve laikler arasında epey bir konuda sürtüşme, çatışma yaşanır. Bunlardan en ünlüsü papaz işçilere dair olanıdır (E. Poulat, 1999). Katolik Hareket ve dernekler, bazı çevrelerde Katoliklikle ilgili kavrayışı düzeltip bireysel anlamda dine dönüşler sağlayarak ve öte yandan da Katolikliği modernite kültürüne alıştırarak bir tür arabuluculuk rolü oynar. Bazen daha fazlasını da yaparlar: Katolik Köylü Gençliği'nin (Jeunesse Agricole catholique / JAC) projesi "modernitenin bütün kaynaklarını yine moderniteye karşı kullanmak"tır. Bu projenin hareket noktası "modernleşmeye en çok karşı olan Katolik uzlaşmazlık" çizgisidir. Ama böyle bir katı direniş "pekâlâ yaratıcı da olabilir." Aslında Katolik Köylü Gençliği'nin Hıristiyanlık misyonuyla ilgili sonraki hedefi "kendi 'çevre'sini kolektif bir biçimde inşa etmek amacıyla hızla yayılmak"tır. "Bu hedef harekete büyük bir inançla bağlılığı sağlayan esnek kriterler oluşturulmasını gerektirir." 1960'lardan başlayarak "başlangıçta hâkim olan misyoner bakış açısından uzaklaşılır, kendi dinamik seçimlerinden yola çıkarak oluşturulan oynak merkezli bir yapının kendi içinde sekülerleşmesi gerektiği anlayışı harekete damga vurmaya başlar. Bu gelişimin otuz, kırk yılı boyunca Katolik Köylü Gençliği tarım sendika kooperatifleri için bir tür yönetici yetiştirme yeri olacak ve tarımın moderleşmesine önemli bir katkı sağlayacak"tır (D. Hervieu, Legér, 2003, 115 ve devamı).

İTAAT VE ÖZGÜRLEŞME ARASINDA ÜÇÜNCÜ YOL: BİREYSELLEŞME

1905'teki Kilise-devlet ayrışması Katolikliğin özel alandaki etkisinin azalmasına hiçbir biçimde yol açmadığı gibi, onun kamusal alana katılmasına neden olur. Bu katılım esas olarak kurumsal değil, dernekler aracılığıyladır ve ikisi farklı şeylerdir.

Bu değişim yeni bir insan tipinin gelişmesini, kabul görmesini sağlar: Katolik entelektüel. Chateaubriand'ın *Génie du christianisme (Hıristiyanlığın Dehası)* adlı eserinin tanıklık yaptığı gibi, kuşkusuz bu tip daha önceleri de vardır. Ama "Katolik Edebiyatı Rönesansı" kilise-devlet ayrışmasından kısa bir süre sonra gelişecektir ve çifte bağlamda; bilimciliğin çöküşü ve anti-modern Roma taşkınlığı. Bu akım "icat edilmiş bir hareket" olarak kendiliğinden söner. Bununla birlikte, bu başarısızlığının ötesinde, "entelektüel Katoliklerin Kilise kurumsallığından özerk hale gelmesinin koşullarını yaratır" (H. Serry, 2004, 348).

Paradoksal bir biçimde, laikleşmenin ikinci eşiğinin gelişip yerleşmesiyle tam bir istikrarsızlığın içine düşmüşken, Katoliklik edebiyat ve sanat dünyasında çekici hale gelir. 1905-1915 yılları arasında Katolikliğe dönenlerin sayısı hızla artar, Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında bu süreç daha da hızlanır, 1920'lerin sonlarıyla 1930'ların başlarında yeniden canlanır. "Dışarıdan gelen bu dine dönüşler Katoliklik bünyesindeki yeni düşünceleri ve sorgulama sürecini de besler" (F. Gugelot, 1998, 496). Hep birlikte yeni Katolik bireyin inşasına girişilir.

Katolik birey 1960'lara kadar, entelektüel ve militan birisi olması gerekirken (ya da ikisi birden), hiyerarşiden alacağı iki asa darbesiyle doğru yoldan uzaklaştırılacağı korkusunu yaşar durur. II. Vatikan Konsili'nin ve Mayıs 1968'in çifte etkisi iç baskıyı daha da zorlaştırır. Katoliklik biraz Canada Dry reklamında anlatılmak istenen gibidir: Yapısal olarak bir kuruma benzer, kendi iç normları vardır (bkz. Yeni Vatikan Hukuku). Ama içerideki hayatın bu normlarla ilgisi yoktur, üstelik de kimse bunları açıkça ihlal etmezken. Rastgele bir papaza sorun: Size kilisesine bağlı olanların büyük bir çoğunluğunun, en dini bütünlerinin bile kilise hukukuna tamı tamına uymadığını söyleyecektir; çocuk yaşta cinsel hayatı olanlar, evli olmayan çiftler, doğum kontrol yöntemleri uygulayan evli çiftler, boşanmışlar... Bunların tümü olağan şeylerdir.

Televizyondaki softalar papanın evlilik dışı cinselliğe ilişkin sözlerinden söz eder durur. Buna karşılık, bir grupla evliliğe hazırlık toplantısı yapan

bir papaz, henüz cinsel ilişki yaşamadıklarını söyleyen bir "nişanlı" çifti, grubun geri kalanının büyük çoğunluğunun aşağılayıcı alaylarından korumak için akla karayı seçer (J. Sévenet, 1999). Televizyondan edinilen bilgilerle toplumsal gerçekler arasında, şeffaflık ideolojisinden bihaber, cinsel cehaletin doruğundakilerden oluşan kocaman bir dünya vardır.

"İki Fransa" kavgası sırasında alternatifler açık bir biçimde ortadadır: Ya "müsbet bir din"e (Katoliklik, Protestanlık, Yahudilik) bağlı olacak ve bir "dogmaya, hoşgörüsüzlüğe, geçmişe boyun eğecektiniz" ya da "özgür fikirlerin büyük piskoposluğu"na bağlanıp "dinden özgürleşecektiniz" (Sainte-Beuve, Özgür Düşünenler hareketi hakkında konuşurken). Bu alternatifler daha o zaman bile yanlıştır: "Bir başka özgürleşmenin zahmetli yolu"nu dönemin başörtülü kadınları, "kutsal rahibeler" açar (Cl. Langlois, 1984, 307). Çünkü medeni kanun kadınları yasal olarak ikinci sınıf olarak tanımlarken onlar eğitim, sağlık, sosyalizasyon alanındaki sorumluluk üstelenme yeteneklerini kanıtlamışlardır.

Ve geçen uzun zaman içinde alternatiflerin yanlışlığı daha da açık bir biçimde ortaya çıkar. Kuşkusuz Katoliklerin sayısı epeyce azalır, ama zaten Özgür Düşünenlerin sayısı da. Ama büyük çoğunluk, bu iki kamptan birini seçmeleri istenenler, bunu yapmayı reddeder, bunun yerine üçüncü bir yol bulurlar: Dindarın, daha geniş anlamda da din kitabına bağlı olanların bireyleşmesi. Daha kesin bir ifadeyle, şu son on yıllar içinde "dört eğilim sistemli hale gelir: Her bireyin kendi inanışını, dinî vecibelerini ve dinî normlarını kendisinin belirlediği bireyselleşme; dinin dünya işlerinin hizmetine verilmesi anlamındaki dünyevileşme; insanları kendi dinini en gerçek din olarak görmemeye ve mümkün ve olabilir olana inanmaya yönelten görecelilik ve olasılık; sayesinde anlamlı olanın inanılır olduğunun, hayata dair olanın anlamlı olduğunun, kişisel gelişimin en yüce amaç olduğunun keşfedildiği, kişisel tecrübe ve kendi kendinin hâkimi olmanın değerinin öne çıkarıldığı pragmatizm ve öznelcilik" (Y. Lambert, 2000, 130).

İSLÂM'DA BİREYSELLEŞME

Benzer bir değişim, laikleşmenin üçüncü eşiğine ulaşmış olan Fransız toplumundaki dönüşümler için de söz konusu. Kamuoyuna kalırsa, inanç ve dinî vecibelerine bakıldığında Fransa'daki Müslümanlar için durum tam tersidir. Buna karşılık İslâm'ın savunucuları benzer bir bireyselleşme eğiliminin aynı biçimde bu dinde de var olduğunu söyler. Ve şu sonuca varırlar: Nihayetinde ortada hiçbir fark yok. Bu hipotezi ele alalım, Yves Lambert'in dört kriterini

belli bir mesafeyi, yakınlığı koruyarak uygulayalım. Böyle olunca İslâm'da "bireyselleşme" ve öznelciliği" gerçekten görürüz; buna karşılık "dünyevileşme" ve "göreceliliğe" hiç de öyle her zaman rastlamayız.

Öyle anlaşılıyor ki İslâm'daki "bireyselleşme"nin altında bu dinin "somut bir kültürle ilişkili bir din olarak kabul edilmemesi" yatar. Bu da Müslümanları "toplumsal gerçeklikleri anlamlandırmaktan uzaklaşan kendi dinlerini yeniden formüle etme görevini üstlenme"ye götürmüştür. Her şeyden önce bu bireysel bir adım, çünkü toplumsal baskı, ulemalar meclisi ya da devletin hukuku artık "ne İslâm'ın ne olduğunu, ne de bu dinin belli bir davranış ve pratik uyumu dayatmak amacı içerdiğini anlatmayı başarabiliyor." Paradoksal bir biçimde, ötekinin, yani Müslüman olmayan Fransız'ın gözünde, "Müslüman terimi bir dine inanan bir insanın değil, göçmenlerin soyundan gelenleri tasnif etmeyi amaçlayan neo-etnik bir kimliğin tanımlayıcısıdır." Çünkü "bir toplumsal uyumun kişisel bir taahhüt lehine sona erdirilmesi, dini bir toplumun bileşeni olma statüsünden tümüyle uzaklaştırıp, zımni üyelik iradesi temelinde oluşmuş bir cemaate doğru taşır" (O. Roy, 2002, 17 ve devamı).

Nitekim banliyölerdeki mahallelerde çok sık rastlarız: Ailenin genci Müslüman olmaya karar verir ama ebeveyni, öteki ağabeyleri ya da kızkardeşleri "bu yeni taahhüt biçimine aynı ilgiyi duymazlar." Gençlerin İslâm'ı büyük bir sıklıkla, "onlara kendisini bir birey olarak yeniden inşa etmede yardımcı olan varoluşçu bir deneyim" olarak ortaya çıkar. Gelinen ülkede belirleyici rol oynayan düşünce temelindeki ya da etnik veya ekonomik aidiyetlerin burada yeniden canlandırılması yoluna gidilmez. "İslâm üzerinden kendisini gerçekleştiren bireyinkiyle ebeveyninin İslâm'ı epeyce farklıdır, çünkü ritüelleri onlar gibi uygulamamaktadır ve özellikle onun inancının temelinde önceden oluşmuş ve zihinlere demirlenmiş bir gelenek yoktur." Demek ki genç Müslüman kendisini "İslâmi bir cemaate göre gerçekleştirmektedir" (F. Khosrokhavar, 1997, 57 ve devamı).

Müslüman olmayan Fransız, İslâm'ın genellikle bu tür bir bireyleşmenin sonucu olan kamusal alandaki görünürlüğüne karşı her şeyden önce hassasiyet duyar (X. Ternisien, 2002). İçerdiği ortak kültürün ve yaymaya çalıştığı dinî unsurların kendisinden çok uzak olduğu konusunda kafası nettir. Dahası, bu İslâm'ın muhtevasını göreceli olmaktan çok militan bulur. Bireyleşme entegrasyonun başarısızlığıymış gibi görünür ona; okulun başarısızlığı, laiklikliğin yeniden tartışılır olması gibi.

Böyle yönler gerçekten var. Bazı mahallelerde İslâm'a olan ilginin nede-

ni, Fransız toplumunun bizatihi kendisinin kültürel ve toplumsal olarak parçalanıyor olması (M. Wieviorka, 1997). Ama bunun yanı sıra, iki başka etken daha var. Öncelikle, paradoksal bir biçimde, bu militan bireyleşme aynı zamanda entegrasyonun ve okuldaki yaklaşımın bir sonucu. Gençler bugün daha görünür, hatta daha talepkâr bir İslâm'ın taşıyıcısı olabilir: Fransa'da doğmuşlardır ama bu ülkeyi "kendilerine hüsnükabul gösteren" değil, buralı olmadıklarını hissettiren, kendilerini fark ettirmeden yaşamak zorunda oldukları bir yer gibi görmektedirler. Bu, göçler tarihinin epeyce bilinen bir fenomenidir: İkinci ya da üçüncü kuşak birinciye göre hep daha hareketli olmuştur. Bu durum aynı zamanda aldıkları eğitime de bağlıdır. Okul süreci onlarda geldikleri yerin kültürünü yeniden sahiplenme ve –daha önce de gördüğümüz gibi– yeni bir bağlamda onu yeniden yaratma ihtiyacı yaratır.

TOPLUMSAL İTİRAZ VE ENTEGRASYON

Dahası, işin bu yeni bağlamla ilişkili öteki vechelerini de ihmal etmeye gelmez. Entegrasyon, küreselleşmiş bir toplumda "tarım Fransası"nda olduğu gibi uygulanamaz. Laikleşmenin birinci eşiğinde hâkim zenginlik kaynakları esas olarak yereldi, ikinci eşik sırasında ulusallaştı. Şimdi ise iletişim sistemi onu küresel hale getirmiş durumda: Kablolu sistem ve uydu teknolojileri, kasetlerin satış ve dolaşımı bireyi İslâm'ı bu yeni çerçevede benimsemeye yöneltiyor. Siyasi kontekst de aynı şekilde, son on beş yıldır medyaya en çok yansımış çatışmaları işliyor. "Böyle bakınca, Bosna, Çeçenistan, Cezayir ve Filistin radikalleşmeye elverişli 'hesaplaşma alanları' olarak ortaya çıkıyor" (J. Césari, 1998, 56). Ama her yönde küreselleşme yaşanıyor. Özellikle İslâm'ın içinde bir egzogamiyi güçlendiriyor: Harkiler ve Cezayirli FLN militanları, Araplar ve siyahlar birbirleriyle ilişki içine giriyor, birincilerin ikincilerle ilgili dinî önyargıları var, ama buna rağmen çocuklarını birbirleriyle evlendiriyorlar, İslâm'ı benimsemiş Fransızlarla evlenen Magripli genç kızların sayısı çoğalıyor. Bu kesişmelerin önemini hiç ihmal etmemek gerekir: İslâm'ın bireyselleşmesi ve Fransız toplumunun küreselleşmesi Müslüman Romeo ve Jülyetler'in nüfusunu arttırıyor.

Geriye o büyük soru kalır: Laiklik tehdit altında mı? Bu soruya olgularla aramıza belli bir mesafe koyarak yaklaşmak için, kışkırtıcı sayılabilecek bir soru sorarak başlayalım: Fransız toplumuna ve entegrasyona güçlü bir itirazla muhalefet etmek, direnmek mi gerekir? Sık sık, başarılı olduğu söylenen İtalyanların, Polonyalıların ve İspanyolların entegrasyonuyla sonuçsuz kaldığı kabul edilen Kuzey Afrika kökenlilerin entegrasyonu arasın-

da bir tezat olduğu anlatılır. Bu fırsatı kaçırılmış entegrasyonla ilgili gerekçeler dile getirilirken İslâm'ı öne çıkaran bir vizyondan uzak durulursa, öncelikli nedenin sosyalizasyona yönelik yapının çökmüş olması olduğu görülecektir. Komünist Parti'nin merkezinde olduğu, sendikal mi, dernekleşmeye yönelik mi, yoksa politik mi olduğu bir türlü anlaşılamayan faaliyetin oynadığı rol de hatırlanacaktır. Komünist Parti ve uzantılarının entegrasyonda güçlü bir etken olduğu doğrudur. Ayrıca unutmamak gerekir ki, Komünist Parti güçlü olduğu dönemlerde aynı zamanda Stalinisttir de. "Burjuva demokrasisi"nin değerlerine cepheden saldırmakta, üye ve yandaşlarına onların zayıflatılması gerektiğini ve totaliter Sovyet sisteminin amaç edinilmesi gerektiğini öğütlemekte, öğretmektedir.

Gilles Kepel, üstü örtülü bir biçimde "günümüzün dinci hareketleri"yle Komünist Parti ve "işçi hareketi savcıları"nınkini karşılaştırır (2003, 26). Şunu da eklemeliyiz, Fransa eninde sonunda (ve epeyce zorluklarla) yeni nüfus topluluklarının entegrasyonunu başarabildiyse, bunda başka birçok nedenin yanında MacCarthycilikten uzak durmasının da payı var. Fransız demokrasisi kendisine şu ya da bu nedenle hasmane davrananları hazmetmesini bilmiştir. Laikliğin gerçekten tartışma konusu olduğunu varsaysak bile (ki bu zaman zaman da böyle olmuştur gerçekten, ama şimdi değil) başarı ya da başarısızlığı bu hazmetme kapasitesine bağlı olacaktır; yani kendisine itirazı olanları dışlamamasına, saldırıları halinde, tıpkı daha önceki Stalinist söylemde olduğu gibi, "toplumun iyi işlemediğini göstermeye yönelik özel bir yetenekleri bulunduğunu ve bunu iyi kullandıklarını" saptamasına (G. Kepel, *a.g.e.*).

Bu demek değildir ki İslâmcı terör örgütleriyle büyük bir kararlılıkla mücadele edilmesin. Bu polisin işidir ve demokratik bir ülkede de zorunludur. Sadece, polisin yapması gerekenlerle laikliğinkiler karşılaştırılmamalıdır. Laiklik, onlara aynı zamanda hem Müslüman olunabileceğini, hem de laikliğin aktif bir biçimde benimsenebileceğini söyleyerek bütün bu hengâmeyle özenli bir biçimde mücadele ederse, onun göreviyle polisinki birbirlerini tamamlar.

Kimse bunun kolay bir iş olduğunu söyleyemez. Öğretmenler de sık sık cemaatlerin çeşitli taleplerinin yükselişi karşısında ne yapacağını bilemez duruma düşüyor. Bu taleplerle ilgili eylemler, öğretmenlere çok daha laiklik karşıtı görünüyor; çünkü cemaatler bu laikliğin kendilerini çarklarının arasına alıp öğütmesinden korkuyor. Sistemin bazı kurallarını kabul etmeye başlarlarsa bunun sonunun gelmeyeceğinden, sonuçta her şeye teslim olacaklarından kaygılanıyorlar.

Bu eylem ve ayaklanmalarda süreklilik arzeden bazı talepleri ve yeni

bir konteksti hesaba katmak gerekir. Bu sürekli taleplerin kaynağında kamusal alanla özel alanın, hem de mutlak bir biçimde, birbirlerinden ayrılmasının imkânsızlığı var. Laiklik dini özel alana hapsetmez, onun kamusal alanda isteğe bağlı olarak var olmasına dikkatli bir uyanıklıkla göz kulak olur ve bu ikisi birbirlerinden farklı şeylerdir.1903'te, bakan Combes'un icraatinin tüm ağırlığıyla sürdüğü yıllarda, Katolik Kilisesi'nin cuma günü et yenmesini yasaklamasına karşılık, okul kantinlerindeki mönüye balık yemeği konmasının mecburi tutulmuş olmasını hatırlayalım. Laikliğin radikal kanadının militanlarının toplumda vicdan özgürlüğünün hayata geçirilmesini kolaylaştıracak uygulamaları hiçbir zaman kabul etmediğini ve "laikliğin de laikleştirilmesi gerektiğini" talep ettiğini biliyoruz. Ve onların gözünde laiklerin hiçbir zaman gerçek anlamda laikleştirilmediğini de.

DOLAYLI AYRIMCILIK VE MAKUL DÜZENLEME

Ya mantıkla hareket edersiniz ya da hiç. Stasi Komisyonu (2004, 36, 54, 85, 140) bu amaçla bir araç sunar. Terim olarak hiç kullanılmamıştır ama, laikliklesme sürecinin ilk başlarında pratikte yer alır: "Makul düzenleme." Bugün de birçok öğretmen, Bay Jordan'ın yazılarında andığı "makul düzenleme"yi adını söylemeden uyguluyor. Kavramı açıklamak, onu öğrencilere anlatmak için, her şeyin ötesinde öğrencileri kültürel olarak Fransız mantalitesine yaklaştırmak gerekir ki, yapılan işe yarasın.

Bu Kanada'da, özellikle de Quebec Eyaleti'nde uygulama alanı bulmuş bir düzenleme. "Makul düzenleme" bir saptamadan yola çıkar: "Kamusal alan kültürel ve dinî olarak hiçbir zaman gerçek anlamda nötr olamaz." Fransa'da hâkim mantalite bu saptamayı belleğin derinliklerine atmıştır. Bu da kimi zaman farkında olmadan gülünç önerilerde bulunulmasına yol açar; tabii eğer dramatik bir körlükten, gerçekle açıkça yüzleşmeyi reddetme tutumundan kaynaklanmıyorsa. Nitekim görüşme yaptıklarımızdan biri bize, yılda beş-altı Katolik bayramı tatili olmasının tümüyle laik olduğunu söylemiştir. Ama buna karşılık, üç Katolik tatili, bir Yahudi ve bir de Müslüman tatili olursa, bu cemaatlere teslimiyetin dik âlâsı olurmuş!

Gerçekten de ulus-devlet bir kültürel boşlukta durmaz. Homojenliğinin kaynağı da şu olgu: "Ülkenin hâkim grubu ortak hayatı kendi tarihine ve kendi öz kültürüne göre düzenler. Amaç bu tarihin sürdürülmesini, bu kültürün geliştirilmesini güvence altına almaktır. Milli eğitimin hedeflerini, kamusal hayatın sembol ve seremonilerini, resmî takvimin oluşturulmasını ve tatil günlerinin neler olacağını belirleyen, o zamandan bu zamana bu tarih proje-

sidir" (M. Walzer, 1998, 44). Bu işi ülkenin hâkim nüfus grubu değil de aralarında anlaşmış iki farklı grup yapsa da durumda bir şey değişmez. Tam tersine, belki durumu daha da değiştirilemez hale getirir.

Paul Ricœur'ün (1990, 136) dediği gibi, bu, "evrenselleşme eğilimi" ile "tarihe takılıp kalmışlığın" birçok noktada kesiştiği değerler için de söz konusudur. Gerekli olduğu her anda temel değerleri savunmaktan ya da onları harekete geçirmekten vazgeçelim, o duyguları zayıflatalım demiyoruz ama, evrensel davranmak ve tarih düşkünlüğü arasındaki gerilimin farkında olursak, sadece özgürlük ve eşitliğin elden gideceğinden kaygılanmayız; bunların ayrılmaz parçası kardeşlik de aynı şekilde bu duruma düşer. Özellikle tarihsel akışta değişime neden olanlar için. Bazı değerlerin etik değerler olduğu bizim için gün gibi ortada. Aslında onları içselleştirmek için iki yüzyılımızı vermişiz. Pekiyi nasıl olur da yirmi ya da otuz yılın kısacık bir süre olduğunu anlayamayız, tarih hızlanmış bile olsa? Kökeni farklı kültürlerin yaşandığı topraklar olan bireylere empoze edilen değerlerin vesayet ve meşruiyet gibi iki farklı yüzü olduğunu nasıl kavrayamayız?

Kamusal alanın tümüyle nötr olamayacağı anlayışı göreceliliği değil, tam tersini doğurur. En azından bunun üç sonucu olabilir: Birincisi, uyanıklığın sabırla takviye edilmesi, zamana zaman tanınması. Laikliğin kurucu babaları, mimarları zamanın işlevini iyi anlamıştır ve zamana duydukları bu güven çok işe yarar. Oysa bizim acilci, "hemen"ci, şipşakçı toplumumuz zamanı kendisine müttefik almayı asla bilmiyor. Ama bu bizim sorunumuz; yeni Fransız kızkardeşlerimiz ve erkek kardeşlerimiz (ya da kalıcı olarak toprağımızda yaşayanlar) bizim sabırsızlığımızın kurbanı olmak zorunda değiller. İkincisi, kendimize şu soruyu sormalıyız: Başka bir tarihselliği ülkemizi taşıyan bu kız ve erkek kardeşlerin de böyle oluşmuş kendi değerleri, evrensel bir ufukları yok mu? Biz kendi değerlerimizin bir bölümünü "kaybetmiş" olabiliriz örneğin. Bazı "eski" anlayışlarımızı, vb. bunları da yitirmişizdir belki. Onlar bizim değerler yelpazemizi zenginleştiremez, uygarlaştırıcı bir denge unsuru oluşturamazlar mı? Ve son olarak, bu durum üçlü bir görev çıkartıyor önümüze, çünkü kamusal alanın nötr olmamasını sadece değerler sistemimize borçlu değiliz; bir de örf ve gelenekler bütünü, davranış biçimleri, kuralları, toplumsal işleyiş tarzları, vb. var. Onlar da, temel değerlerle hiçbir alakası olmaksızın kendilerini dayatır bize.

İşin bu yönü dolaylı ayırımcılıklara karşı dikkatli, özenli olmamızı sağlayabilir. Nötr gibi görünen ve herkese aynı biçimde uygulanan hâkim kültüre ait ve hiçbir eleştiriye tabi tutulmaksızın yürürlüğe konan bir yasa, bir ku-

ral, o hâkim kültür farkında olmasa ve hiç böyle bir niyeti bulunmasa bile, pekâlâ ayrımcı bir etki yaratabilir çünkü. Dikkat çekici bir biçimde, dolaylı ayrımcılık kavramı henüz Fransız kültürü tarafından içselleştirilmemiştir Hatta bazen bundan kaçış yolları bile aranır. Ama o kendi yolunda yürüyor. Avrupa'nın dolambaçlı yollarından ve çalışma hakkı ile yeni anlayış üzerinden: "Nötr gibi görünen bir düzenleme, kriter ya da bir uygulama hayata geçmesi sırasında bir cinsten insanlara daha üstün bir konum sağlıyorsa, burada dolaylı bir ayrımcılık var demektir" (*Liaisons sociales* [*Toplumsal İlişkiler*], 2002). Demek ki seksizm daha şimdiden bir dolaylı ayrımcılık kriteri. Quebec'te yaş, inanç ve fiziksel engeller de aynı kapsamda değerlendirilir.

Dolaylı ayırımcılığa maruz kalmama hakkı öteki başka haklarla ilişkilidir. Demokratik bir ülkenin kamu düzeni, birlikte yaşamanın koşullarını bozmadan, değişik özgürlüklerin bir arada yaşanabilmesine izin vermelidir. İşte "makul düzenleme" önleminin yeri tam da burası. Bu iki terimin birlikteliği önemli. Düzenleme zorunluluğu bir esneklik ya da bazı durumlarda, azınlıkların kendilerine has ihtiyaçlarını hesaba katan, *a priori* hesaba katılmamış olan kimi norm ya da uygulama değişiklikleri yapılmasını gerektirir. Ama bu düzenleme "makul" olduğunu göstermeli, kuruma, işletmeye ya da devlete dair gereksiz kaygılara yol açmamalı, ötekinin haklarına müdahale edilmesine vesile olmamalıdır (M. Milot, 2002, 127 ve devamı).

Fransızca konuşma hakkını ateşli bir biçimde savunan Quebec Eyaleti'nde bile, kimileri "Fransız evrenselliğine" müdahale niyeti taşıyan bir "Anglosakson ayrımcılığı yapıldığını" öne sürer. Tuzak bir argüman: Evrensellik ve ayrımcılıktan oluşan bir iki kutupluluk yaratmak üçüncü kutbu, ulus-devleti çöpe atar. Bu da sık sık Fransız ulus-devleti ile evrenselliğinin birbirine karıştırılmasına neden olur. Ve Fransızlara kibirli olmak gibi, hiç de haksız olmayan, eleştiri dolu bir ün kazandırır (D. Frischer, 1990). Bu başka açıdan da bir tuzaktır, çünkü genellikle evrensellik iddiası farklılığı evrensellik içinde entegre etmeyi içerir. Hubertine Auclert'in 1880'den 1914'e kadar kadın haklarına ilişkin olarak sürdürdüğü sistematik mücadele bu temelde yürütülür. Auclert en başta evrenselci bir argüman öne sürmüştür: İşlerin hakkaniyetli bir biçimde dağıtılması kadın ve erkek arasında "ayrım yapmamayı" gerektirir. Ve buna ek olarak şöyle der: Kadınlar kendi meşgalelerini ortak alana taşıyarak siyasi tartışmayı ve siyasi hayatı zenginleştirir (S. C. Hase, 1987).

Bazen, evrenselliğe geçiş bile farklılaşma sayesinde gerçekleşir. Soyut bir evrenselcilikle malûl enayilerin ağzının tadını kaçırmak pahasına, kendi-

mizi epeyce tabu kırıcı nitelikte gerçek bir hikâye anlatma zevkinden mahrum etmeyelim. 19. yüzyılda kendilerini evrensel bilimin ve özgür düşüncenin taşıyıcısı olarak tanımlayan doktor baylar kadınların tıp fakültesine kabul edilmesine karşı çıkmak için bin dereden su getirir, bin bir çeşit gerekçe bulur. Tıp dersleri kadınlık özelliklerine uygun değildir. Oysa kadınların özgürleşmesinin ilk adımları, paradoksal bir biçimde, Arap-Müslüman kültürü sayesinde atılmıştır. Tıbbi çevrelerin açığa vurduğu bu görüşlere rağmen, bakan 1865'te edebiyat ve bilim bakaloryaları olan Bayan Reingguer de la Lime'in Cezayir'deki tıp okuluna kaydolmasına izin verir. Cezayirli kadınlar erkeklere muayene olmak istememektedir çünkü. Onları tedavi etmek için kadınların hekimlik yapmasının kabul edilmesi gerekmektedir (Y. Knibiehler - C Fouquet, 1983, 193).

MARIANNE VE KADINLARIN ÖZGÜRLEŞMESİ

Ve işte kadınların özgürleşmesinin gündeme gelmesi böyle olur. Ama bu hâlâ tamamlanmamış uzun bir hikâyedir! "Kadın"ın belli bir tarihte sahip olduğu imajdaki değişimlerin tipik göstergesi sayılacak Marianne seçimleri sayesinde, birkaç on yıldan bu yana bu konuda alınan yol açıklayıcı olabilir.

Brigitte Bardot-Marianne'dan bu yana denebilir ki, kadın bedenini ortaya koyduğunda "özgür" olacaktır. Herhangi bir kadın mı? Tam öyle değil. B.B. kendi kişiliğinde tahrik edici, arkaik meşum kadın imajıyla özgürleştirilmiş yeni kadın imajını biraraya getirir. Dönüştüğü acılarla dolu kişilik göz önüne alındığında, denebilir ki Fransız toplumu onun özgürleşmenin sembolü olmasının bedelini çok ağır öder. Catherine Deneuve ise, daha sakin değilse bile daha güvenli bir özgürleşmenin temsilcisidir. Bu Marianne gösterir ve kabul ettirir ki kadın aynı zamanda hem akıllı, hem de özgür olabilir. Ama bu biraz, süperkadın izlenimi veren bir imaj olarak kalır. Laetitia Casta ise hayranlık uyandırmayan bir Marianne'dır; erkeklere güven veren bir Marianne: Özgür, sevimli ve kibar. Kim böyle bir Marianne kız arkadaşı olsun istemez ki? O tarihteki Marianne'dan bu yana da, Évelyne Thomas, kadının sıradan bir insan olma hakkını temsil ediyor. Ve daha özel olarak da, geri zekâlı televizyon programlarını tıpkı bazı erkekler gibi, kadınların da sunabilmesi hakkını. Bu bir ilerleme midir?

Bizim ne zaman "Magrip kökenli" bir Marianne'ımız olacak? Tıpkı bazı belediyelerdeki büstler gibi, yakın bir zamanda değil hiç kuşkusuz. Ama hayatın akışı içinde bu yeni Marianne'lardan bir sürü var. Müslüman olsun ya da olmasınlar, annelerinden, büyükannelerinden çok farklılar. Daha uzun süre öğrenim görüyorlar, iş hayatına katılmak isteyenlerinin sayısı açık bir bi-

çimde çoğalıyor, daha geç evleniyor ve daha az çocuk yapıyorlar. Kadınların özgürleşmesine ilişkin ışıklar artık yeşil. Her şeyde olduğu gibi, bu sürecin de iki yönü var. Alışıldığı üzere, özgürleşme sürecinin başlaması sıradan maçoluğu canlandırır. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçerken Fransız entelijensiyası için Müslümanların diğer insanlardan farkı olmadığını (*Grande Encyclopédie* sayesinde) biliyoruz. Ayrıca daha spesifik sorunlar var. Dinî ya da kültürel sorunlar mı bunlar? Germaine Tillion klasikleşmiş bir kitabında (1966) bize "kutsal metinler" aracığıyla iletilen dinî buyrukların, onları dinî olmayan geleneklerle uzlaştırma olanağı veren bir "akıl süzgeci"nden geçirildiğini hatırlatır. Dahası bu metinlerin tefsirinin tarihsel koşullara ve müminlerin kavrayışındaki evrime göre değiştiğini de söyleyebiliriz. Bugün, Batı'da yeniden hissedilen "İslâmi tehdit"le paralellik ve tezat arzeder bir biçimde, dinî ve kültürel olanın iyice iç içe geçtiği değerler sisteminin zayıflayacağına dair bir korku Müslümanlarda da hâkim. Sosyolog Sebastian Poulder'ye göre (1998) "kadının satütüsü" ve kamusal olanla özel olanın sınırında meydana gelen sorunlarla ilgili sıkışmada bir tür karşılıklılık, denklik var: İslâm'ın çoğunlukta olduğu ülkelerde ve *a fortiori* Avrupa İslâmı'nda bile, işin Batı modernitesinin normlarına göre yönetilen kamusal veçhesinde, ticaret ve idare ile ilişkisi olan her şeyde bir farklılaşma, yumuşama var.

Bu belki "muvazaalı evlilikleri" ayakta tutma isteğiyle açıklanabilir. Özellikle yeni göçmenlerden oluşan Türk cemaatinde bu evliliklerde hissedilir bir artış var. Magrip kökenli çevrelerde ise muvazaalı evliliklerin sayısı azalıyor. Hervé Flanquart'a göre (2003, 113 ve devamı) bunun nedeni Magriplilerin giderek daha az dışlanıyor olması. Bununla birlikte "iç evlilikler" hâlâ canlılığını koruyor ve bunda Kuran'ı kim ne der korkusuyla okumanın büyük katkısı var.

Muvazaalı evlilik mi bu da? Terim bu duruma uygun düşmüyor çünkü burada bir içsellik söz konusu. Oysa giderek artan sayıda genç kız özgürce evlenmek istiyor. Bu evlilikler ise daha çok zoraki ve sonuçta acıyı, şiddeti doğuruyor. "Cemaatçi" yapıların daha yoğun olduğu söylenen İngiltere'de bu tür evliliklerle Fransa'da olduğundan daha çok mücadele edildiğini görürüz. Bir parlamento raporunun ardından bununla ilgili bir düzenleme getirilir. Yeşil numara, hukuki ve sosyal yardım: Fransa'da da aynı örneğin peşinden gidilmeliydi (ama ne yazık ki Stasi Komisyonu bu konuda etkin tavsiyelerde bulunmuş değil). Çünkü, meseleyi anlamayan bazı okurlar için şunun bir daha altını çizelim, temel insan hakları tehdit altında olduğunda "makul" düzenlemenin artık yeri yoktur.

MÜSLÜMAN YURTTAŞ PORTRELERİ

Bu genç kızlar şu ya da bu biçimde kendilerini gösterir. Nancy Venel'in (2004) oluşturduğu enteresan tipolojiyi yeniden ele alarak, bu kızların tutumunu kendimize göre tarif edelim. Kökeni öyle olan ya da bu inancı sonradan benimsemiş genç Müslümanlarda dört ayrı "tip"ten söz edilebilir (her gençte bunlardan herhangi birine ait izler bulunur): Pratikte Fransız olanlar, arayı bulmuşlar, aktine bağlı olanlar ve yeni cemaatçiler. Ve bu dört tip portrenin değişik özellikleri erkeklerden çok kızlarda daha belirgindir.

"Pratikte Fransız olanlar" kendilerini Müslüman olarak tanımlayabilir ama, her şeyden önce, yarı dinî bir bağlılık ve coşkuyla Fransız olmanın gereklerini yerine getirirler. Cumhuriyet ilkelerine yürekten bağlıdırlar ve laikliği benimsemişlerdir. Laiklik onlar için, dinlerinin onlara göre modernliğe ve kadın-erkek eşitliğine uygun olmayan yanlarından özgürleşmenin aracıdır. 1983'te, "Kuzey Afrika kökenli göçmenlerin yürüyüşü" sırasında erkekler hep ön saflardayken kızların pek ortada görünmemiş olması ilginçtir. Orada arada bir yerde durmuş, zımnen "ne fahişe ne köle" tavrı içinde olmuşlardır. Bu eylem, haklı olarak, açık şiddet için bir "dönüm noktası" olmanın ötesinde, kızların yeni kazandığı özgürlüklerle mücadele eden, onları kısmak isteyen ve giderek daha da dayanılmaz hale gelen baskıcı erkek tavrının göstergesi olur (F. Amara, 2003, 34). Yerleşik düzen bu eylemi alkışlamayı ihmal etmez. Ama işin rengi ortaya çıkıncaya kadar. Çünkü Fadela Amara ve arkadaşları göçmen sitelerindeki duruma ilişkin toplumsal ve devletin o "mahalle"leri nasıl terkettiğine dair de siyasal bir analiz yapar. İnsanları ne olup bittiğinden habersiz bırakmak yerine işin bu siyasi yönünü dikkate alsalar, daha iyi edeceklerdir. Bu yürüyüşün evveliyatı herkesi daha sonrakiler için daha ihtiyatlı kılar.

Gerçi bir karşılıksız aşk yaşanma ihtimalini de hiç yabana atmamalı. Bu genç kızlar cumhuriyetten çok şey bekliyor ve onun geleceğini aktif bir biçimde paylaşmaya hazırlar. Onlara nasıl bir yer ayrılacak? Seyirci olmaktan öteye gidebilecekler mi? Onlardan biri Stasi Komisyonu'nun karşısında sert bir uyarıda bulunur. Biz de artık bu çalışmanın sonuna geliyorduk ve 5 Aralık 2003 sabahı peş peşe çarşaflı bir genç kızı (Saida Kada) ve çarşaflı olmayan bir başkasını (Nadia Amiri) dinledik. Hayatımızda bu kadar çok gazeteci, bu kadar çok kamareman görmemiştik, bakanlar karşılanırken bile. Oysa bütün o gazeteci güruhu Saida Kada konuştuktan sonra çekip gitti. Çarşaflı bir kızı kameraya almak; işte size görselliği olan haber denen şey. Tıpkı, televizyon haberleri seçilirken ya da gazete mizanpajı yapılırken yazılışleri salo-

nunda dendiği gibi: "Seksi haber." Buna karşılık başörtüsü olmayan bir genç kız çok daha az "seksi haber"dir! Dolayısıyla Nadia Amiri komisyonun karşısında kalakaldı. Sonra nedense yerini terk etmemiş tek kameraya bakarak ve muhteşem bir öfkeyle haykırdı: "Biz Fransız'ız, enternasyonalistiz, dünyalıyız biz. Birileri bizi anlasın isteyen özgür kadınlarız. Ve yarın, şimdi söylediklerimi tekrarlamak için buraya *burka* takıp gelmem gerekecekse, takıp geleceğim, böylece en azından medya söyleyeceklerimi aktarır." Laikliğin geleceğine ilişkin olarak bu tür sözlerin anlamı üzerinde iyi düşünmeliyiz.

"Pratikte Fransız olanlar"dan sonra, başka bir tip portre: "Arayı bulmuşlar." Bunlar son derece Fransız ve son derece Müslüman genç kızlardır. Bu iki görünümü uzlaştırmak isterler. Bazıları çarşaf takar ve "Fransız soyundan gelen" kimileri onları görünce kendisini kötü hisseder. Ama aynı zamanda, "gerçek İslâm"ın kadının iyiliği için olduğuna inandıklarından, camide feminist eylemler düzenleyebilirler, işin bu yanı da bazı Müslümanlara kötü gelir. Dolayısıyla genellikle anlaşılamıyor olmaktan yakınır, kendilerini çifte dışlanmışlık içinde hissederler.

İslâm cephesinde kimilerinde maço bir tepki vardır. Bunun nedenlerini gördük. Toplumun genelinde ise hâkim ideoloji başörtüsü olgusunun bir teslimiyet simgesi olarak görülmesine neden olur. "Çarşaflı bütün kadınlar boyun eğen, teslim olan kadınlardır" denir ve bunun gerçekle hiçbir ilişkisi yoktur. Başka ülkelerde olduğu gibi Fransa'da da hâkim ideoloji çifte söylem geliştirmiştir. Birçok örgüt yöneticisi yasaya ve başörtüsü takılmasına karşıdır. Ama yasaya muhalefet konusunda neredeyse hiçbir şey yapmadıkları için, kendi yaptıkları aslında neredeyse kendiliğinden bir teslimiyettir. Öte yandan bu tür görüşlerin zamanla değiştiğini, çarşaf giymekle erkeğe boyun eğmek konusunun birbirlerinden ayrılmakta olduğunu müşahade ediyoruz. Neden? Çünkü 1989'dan bu yana durum epeyce değişti. Şimdi bu örgütlerin bünyesinde çarşaflı kadınlar da var. Haksızlıklara, cinsiyetler arası eşitsizlik dahil eşitsizliklere karşı mücadele ediyorlar. Başka birçok ülkede de durum bu.

Mart 2004 yasasının tartışılması ve oylanmasından bu yana Fransız kadın hareketinde bir kırılma yaşanır. 6 Mart'ta Dünya Kadınlar Günü dolayısıyla yapılan yürüyüşe bazı çarşaflı genç kızlar da katılır. Yürüyüş boyunca neredeyse hep aynı şekilde hakaretlere uğrar ama seslerini çıkarmazlar. Onların mücadelesi önemli bir hesaplaşmayı temsil ediyor. Gerçi parlak entelektüellerimizin çarşafla ilgili yorumu hep aynı ve bu yorumu son ana kadar saklıyorlar. Ama tarihsel olarak, aktörleri kim olursa olsun, sorun bu söylem ne-

deniyle bitmiş olmayacak. Çarşafın anlamının ne olduğuna hayatın pratiği karar verecek.

Üçüncü portre: "Aktine bağlı olanlar." Genellikle dinî alanda bireyleşme tutumu içindedirler ve bu tutuma olasılılık ve pragmatizm de eşlik eder. Modern toplum fertlerinin büyük çoğunluğu gibi, dinle ilişkileri sınırlıdır. Birden fazla aidiyetleri vardır, tek bir kimliğe indirgenmek istemezler ve her şeyden önce kişisel gelişim peşindedirler. "Cumhuriyetçi elit"e iltihak ederler ve genel olarak okul başarı düzeyleri yüksektir. Bu onların belli ölçüde özgürleşmesine izin verir ve onlarda toplumsal açıdan sınıf atlayacak bir yol tutturma umudu yaratır.

İslâm'a olan az çok bağlılıkları esas olarak duygusal ve kültüreldir. Başörtüsü takmazlar ve çarşaflı kızlarla karşılaştırıldığında, bazıları "pratikte Fransız olanlar"ın mücadeleci tutumunu benimsemiştir; onların farkında bile olmayan ötekiler ise, yeni çıkan yasanın kendilerini yaraladığını hisseder. İslâm'la ilgili toplumsal söylem onlarda bir azınlık bilinci doğmasına neden olur. Ayrımcı tutumlar da aynı etkiyi yaratır: "Adayların isim ve soyisimlerini ibraz etmemeleri halinde bazı işlere kabul edilmeleri mümkün değildir" (V. Amiraux ve diğerleri, 2002, 104). Bu da Fransa aşkı konusunda aynı şekilde, düş kırıklığı yaratacak tepkilere neden olabilir.

Son portre: "Yeni cemaatçiler." Çarşaflıdırlar, "sakallılara bağımlı kadınlar" olarak görülürler. Aslında sık sık "İslâmi değerler"i, biraz (ya da çok) köktenciliği referans alır ama kendi seçimlerini kendileri yapmak ister, birilerinin onlar adına karar vermesine karşı çıkarlar. Bir özerklik kaygıları vardır dolayısıyla, ama (kendileri hakkındaki kanaate uygun olarak) "bozulmamışlıkları"nı (entegrizm) korumak isterler.

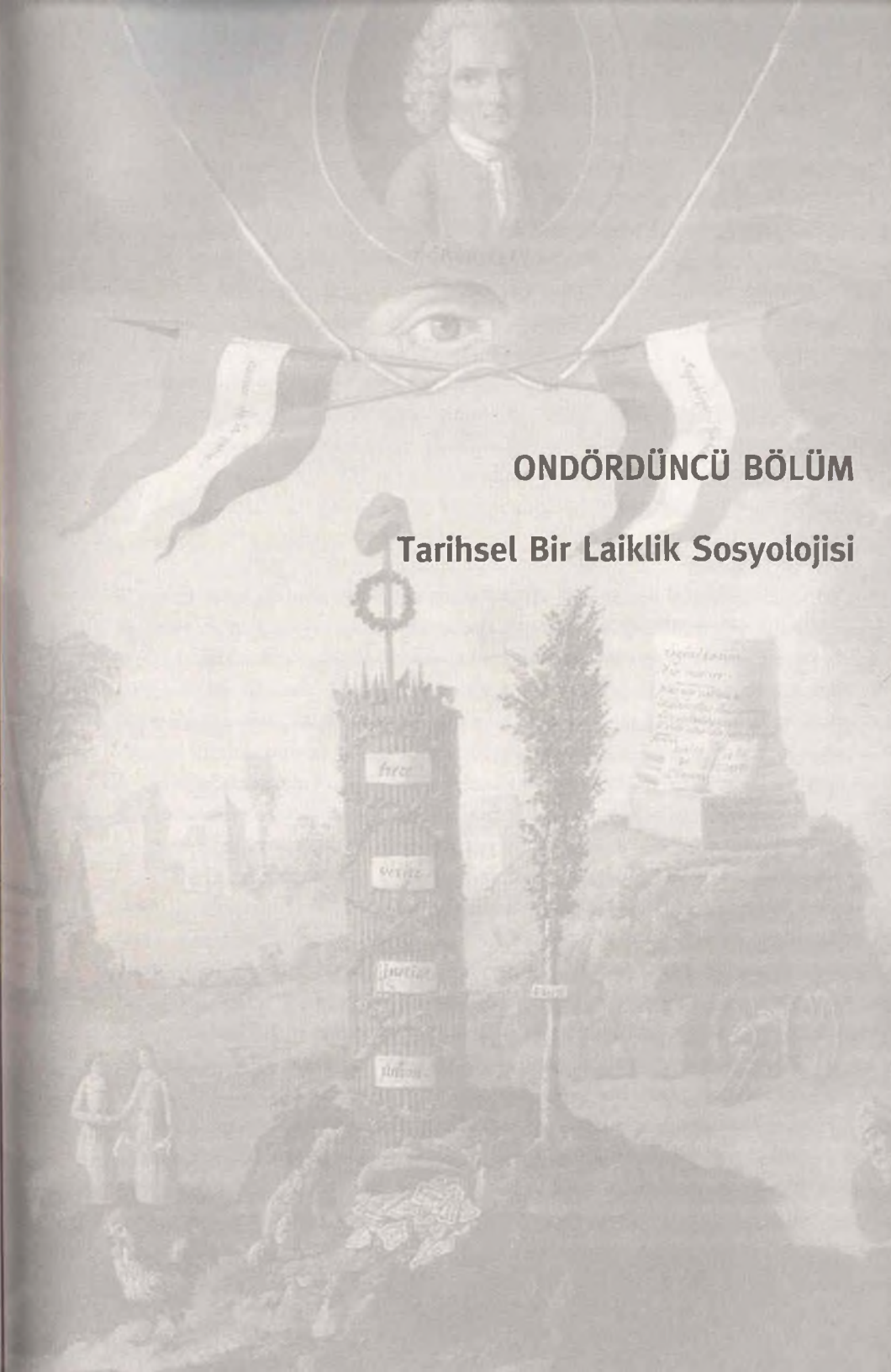
Nancy Venel bu genç kızlar (ya da genç kadınlar) için şöyle der: "İslâm bir mirastan çok, okuma, öğrenme, bilgi kanalları, vb. aracılığıyla ulaşılmış bir kişisel kabulün ürünü gibi görünüyor. Dinî kaynaklara dönmek onlara görünüşte köklerine bağlı kalarak kendini yeniden tarif etme, hatta ailedeki otorite ilişkilerini tersine çevirme olanağı verir." (2004, 231). Eylemlilikleri, ("moderniteyi İslâmlaştırma") söylemleri korkutur. Din tarihçileri Katolik Aksiyon Hareketi'nin fethetme ruhunu ve moderniteye çatışmacı bir biçimde müdahil olmaya yönelik eylemlerini hatırlayacaktır. Ve böylece daha soğukkanlı olacaktır.

Aslında, hâkim Fransız mantalitesi bilgisayar ve televizyonun yol açtığı çiftkutupluluk itirazının zavallılığına giderek daha fazla bağımlı hale geliyor (J.-J. Wunenburger, 2000). Bir yanda ılımlılar yani liberaller var, öteki ta-

rafta ise "entegristler" (bu terimin bu kadar sıklıkla kullanılması gösteriyor ki, Jean-Louis Schegel'in dediği gibi Katolikliğin iliklerine kadar işlediği bir ülkede yaşıyoruz, 2003, 15). Üçüncü hiçbir yol varmış gibi görünmüyor, incelikli bir analiz yokluğundan söz etmeye ise gerek bile yok. Dinler tarihi için klasik olmakla birlikte, "dinî ortodoksi" kavramı tümüyle yok olmuş durumda. Şu anda var olan şey "yeni cemaatçilik"le "arabuluculuk"un iç içe geçtiği bir eğilim ve bu da evrim halindeki "İslâmi ortodoksi"yi temsil eder. Bunu özellikle Avrupa Konseyi'ndeki, Avrupa vatandaşlığıyla Müslüman geleneği uzlaştırmaya çalışan bir azınlık Ortodoks İslâm'ı düşüncesini öneren fetvada görüyoruz (A. Jaballah, 2003, 137 ve devamı). Herkesin bunu yetersiz bulmaya hakkı var, ya da tam tersini düşünmeye. Ama bunu yok sayamaz ya da çok farklı bir biçimde Vahabiliğin bağrında gelişen ve İslâm'la Batı arasındaki çatışmayı öne çıkartan anlayışla karıştıramayız.

* * *

Demek ki İslâm da dahil olmak üzere, din bireyselleşiyor. Bireyselleşmenin mantığı çok farklı biçimler almaya yöneltir. Birey tekçi bir modele göre (ki böyle bir model bugüne kadar hiç var olmamıştır) daha az normlaştırılabilir, tanımlanabilir bir varlıktır; daha çok farklı etkileşimlerin bir sonucu gibi algılanmalıdır. Örgütsel bağlılığın kuruma biata olan üstünlüğü önceliklidir ya da stratejisi bazen birinin bazen ötekinin üstüne kuruludur. Bireyin bu yeni çehresi özel-kamusal ayrımını parçalıyor. Bütün ikili karşıtlıklar gibi o da yıkılmaya mahkûm.



ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Tarihsel Bir Laiklik Sosyolojisi

Şimdi artık ekinleri toplayıp bağlama, bu çalışmayla önerdiğimiz çeşitli açılımları biraraya getirme zamanı. Bunun için öncelikle bu konudaki farklı yaklaşımları sentezci bir biçimde yeniden anlatmalıyız. Belki bazen olguları farklı biçimde çerçevelerken dogmatizme düşmekten kaçınmak için yapmalıyız bunu. Ya da yeni bazı pencereler açarak bu konuda söyleyeceklerimizin tümünü henüz söylemediğimizi göstermek için hikâye etmeliyiz süreci. Ki böylece kitabı edilgen bir biçimde okumak yerine, okuyucu da sürece katılsın. Sadece yeni örnekler bulmak için değil, ortaya konan hipotezlere itiraz etmek, dolayısıyla onları zenginleştirmek için.

Yola çıkış hipotezimiz şu: Bugün Fransa'da sıklıkla öne sürülenin tersine, Laiklik hiç de bir "Fransız istisnası" değildir. Laiklik, verili bir anda, farklı alanlarda hayata geçen ve çeşitli boyutları olan sosyo-tarihsel laikleşme sürecinin sonucudur. Özel olarak önem taşıyan bir tarihsel inşa ve toplumsal hesaplaşma yaşayan Fransa'daki laikliği inceliyoruz; ama umarız ki başka ülkelerdeki laikliği de analiz etmeye hizmet edecek teorik bir enstrüman oluşturmak üzere, bir şifre anahtarı vermiş olalım. Bu, yaklaşımımıza göre, laiklik sürecinin hiç de lineer bir gelişme olmadığını saptamaktan ötede bir şeydir. Laikliğin ayaklarının altına serilmiş ve onu bir tür mutlak laikliğe doğru adım adım ilerleten tarihsel bir kırmızı halı yok. Zaten mutlak bir laiklik sosyoloji terimlerinin kendisiyle çelişmez mi ve esasen laiklik talebinde bulunmak, bütün toplumsal mutlakları reddetmek değil midir?

REEL LAİKLİĞİN PARÇASI OLARAK İDEAL LAİKLİK

Yola Ferdinand Buisson'un yaklaşımından çıktık. Onu yeniden ele alabilir, tamamlayabilir ve laikliği anlatıcı bir referans olarak mütalaa edip tıpkı bir üçgen gibi sentezleyebiliriz: Birinci kenar (laikleşme kriteri) dinin devlet, kurumlar, ulus ve birey üzerinde vesayet sahibi olmamasıdır. Buisson'un bizzat kendisi de işaret eder ki bu birinci kenar gereklidir ama yeterli değildir. Çünkü laiklikle birlikte laikleşme süreci laik bir anlam kazanmalıdır (ve yeni başka dinler yaratmamalıdır). Laikleşme hareketinin "laiklik" üçgeninin öteki iki kenarını oluşturan iki hedefi vardır: Vicdan, inanç, din ve din dışı her türlü inanış özgürlüğü (birbirimizi iyi anlayalım: Bu özgürlüklerin toplumsal pratiğinden söz ediyoruz, sadece basit bir iç özgürlükten değil); farklı dinlerin ve farklı din dışı inanışların hukuk karşısında eşitliği (ve toplumsal pratikte bunun mümkün kılınması).

Laiklik alanının çerçevesini bu üçgen çizer. Ama kimi oyuncular, öteki iki kenarın yok sayılması ya da ihmal edilmesi pahasına, üçgenin kenarlarından birine imtiyaz tanır. İnananların eğilimi vicdan, inanç, din özgürlüğünü daraltmaktır (din dışı inanışlara özgürlük konusundaki hassasiyetleri esasen ya azalmıştır ya da zaten yoktur). Azınlıktaki inananlar belki dinlerin eşitliğini (özellikle de kendi dinlerinin) savunmanın daha önemli olduğunu düşünür. Ateler ve agnostikler (bu, dinlerin varlığına karşı olanlara kadar uzanır) esas olarak kendilerine dinlerin vesayetine karşı yürütülen mücadeleye dayalı bir tür laiklik kimliği oluşturmuştur. Ve zaten medya da laiklik sorununa hep bu açıdan bakar; çünkü en çatışmalı, en seyir zevki olan odur.

Eğer Buisson'u izlemeye devam edecek olursak görürüz ki, din özgürlüğünden ne kadar yanaysak o kadar laikizdir diye düşünmek, büyük, tartışılmaz bir hatadır. Gerçekten de sonuçta bu, laikleşmesiz bir laiklik olabilir! Ama dinlerin vesayetine ne kadar çok karşı olursak o kadar laikizdir diye düşünmek de bir o kadar hatalıdır, çünkü Buisson'un perspektifine göre, laiklik bizatihi anlam olarak, laikleşmeyi insan haklarının gerçekleştirilmesine ve daha spesifik olarak özgürlük, eşitlik ve kardeşlik değerlerine doğru sürdürmeyi öngörür (kardeşlik bir özgürlüğü yaşama biçimidir ve eşitlik de her ikisine "gerçek" tadını verir).

"Anlatıcı referans" olarak laiklik, ampirik (somut) bir laiklik, tarihçinin, sosyoloğun saptayıp analiz ettiği bir realite karışımından başka bir şey değildir. Ama referans ideali olan da tam olarak, işte bu laikliğin bir parçasıdır. Émile Durkheim (yeni basım 1968, 603 ve devamı) bunu bize böyle anlatır: "Bir toplum, kendi idealini de yaratmadan kendi kendisini yaratamaz. Bu

yaratım, onun için, bir kere oluştuktan sonra onun aracılığıyla kendi kendisini tamamlayacağı fazladan bir hareket değildir; toplum bunun aracılığıyla kendisini düzenli olarak yeniden ve yeniden oluşturur. (...) İdeal toplum reel toplumun dışında değildir, onun bir parçasıdır." Burada "toplum" yerine "laiklik" konabilir, çünkü bu adlandırma sosyolojik olarak uygunluğundan bir şey kaybetmiyor.

Ama dikkat: Ampirik laikliğin bir realite olabilmesi için ideal laiklik bir gereklilikse de, bu ampirik laiklikle ikame edilebilecek bir şey değildir ya da bu durum ideolojik bir mistifikasyon olmaksızın saklanamaz. Burada laikliği, ampirik laiklikten çok fazla kuşku duymadan anlatıcı referans olarak öne çıkartan kimi filozofların yöntemiyle anlaşmazlığımız var. İyisi mi, bunu asgari düzeyde gerekli bir uzlaşma gibi mütalaa edelim. Asgari düzeyde, çünkü bu konuda bizim laiklik konusunda esas olarak dinci sayılabilecek bir vizyonumuz var. Böyle olunca da, Jean Jaurès'in şu sloganına pekâlâ karış çıkabiliriz: "İdeale ulaşın ve reel olanı anlayın." Bizim bu kitapta böyle, içerdiği çeşitli ideallerle birlikte ele alınan bir "reel" anlayışımız oldu. 19. yüzyıl laikliğinin ideal ufkunun ne olacağı üstünde düşünmek için de böyle yaptık.

LAİKLEŞMENİN FARKLI FORMLARI

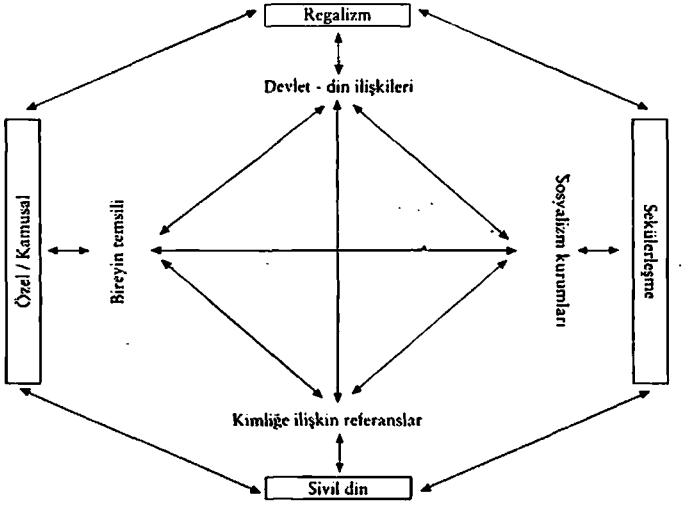
Şimdi bir süreç olarak laikleşmeye geri dönelim ve ona bir anlam yüklenmiş olduğunu da unutmayalım. Bu zikzaklı, asla tek bir hatta ilerlemeyen, tersine çok boyutlu bir süreçtir. Zigzaklar bir deja-vu hissi verebilir belki, ama tarih asla geriye doğru ilerlemez. Geçmişle olan benzerlikler yanıltıcıdır, çünkü şimdi yeni bağlamlarda referanslar var. Virajlarla dolu bir yol bir anda, daha önce var olup kaybolan bir manzarayı yeniden karşımıza çıkartabilir. Oysa yoldan geri dönmemiş, tersine hep ileri gitmişizdir.

Ve bu zamanda yolculukta karşımıza çıkan çeşitli alanların hiçbiri heterojen değildir. Bir örnek: Din dersi verilmesi fikri 1860'lardan itibaren devlet okullarının hiçbir zaman içine sinmez ama, sonunda gelinen yer Batı Avrupa'nın bütününe din dışı bir kılavuz oluşturur (B. Mély, 2003, 325). Okulun nötr olup olamayacağı farklı ülkelerde hep soruldu. İngiltere'de, Belçika'da, Almanya'da, İtalya'da 1870-1880'lerde bulunan çözümlerin hepsi birbirinden farklıydı ve farklı düzeyde başarılı olundu. Ama hepsi, kendilerine has özellikleriyle laikleşme sürecinin bir parçasıydı ve onları karşılaştırmak mümkün (B. Mély, *a.g.e.*).

Bir zaman-mekân gözleminden yola çıkarak laikleşmenin farklı formlar aldığını görebiliriz. Şu ya da bu boyutu ele alındığında, verili bir zaman-

mekânda bile farklılaşmalar olduğu saptanabilir. Biz birbirleriyle etkileşim ya da bağımlılık ilişkisi içinde olmalarına karşın görece özerk ama eşzamanlı işleyen dört boyutu ele aldık. Devletten başlayacak, devlet ve ulusla buluştukları yerde sosyalizasyon kurumlarını görecek, daha sonra ulusal kimlikten söz edeceğiz. Son olarak da bireyle bitireceğiz. Sıranın böyle bir parça değiştirilmesi de gösteriyor ki, bu iş keyfî de yapılabilir. Aynı nedenle kimi boyutların unsurlarını öteki boyutunkilerle değiştirdik: Böylece onları farklı perspektiflerden görmek mümkün olacak.

İncelenen her boyutta ampirik laiklik, anlamı ve öteki etkenleri bakımından laikleşme sürecine dahil edilmiş durumda (referansları da aynı şekilde). Bu karışımları dört başka nosyona geri dönerek inceledik: Regalizm, sekülerleşme, sivil din ve kamu-özel ayrımı. Her nosyon laikleşmenin boyutlarından birine özellikle uygunluk gösterir. Ama hiçbirinin arasında kalın duvarlar yok. Şemamızın da gösterdiği gibi, her düzeyde karşılıklı etkileşim ilişkisi var ve her yöne çalışırlar.



DEVLET

Laikleşmenin bu boyutu devlet ve din arasında az ya da çok, belli bir karşılıklı bağımsızlaşmaya tekabül eder. "Karşılıklı" terimi aldatmaca olsun diye kullanılmadı. İki kurum aynı düzlem üzerinde yer almaz. Modern devlet ikti-

dar pozisyonundadır, buna karşılık din otoriteyi simgeler ("cismani iktidar" ve "ruhani iktidar" nosyonları laikliğin içinde yan anlam olarak bulunur). Bu karşılıklı bağımsızlığın referansı yurttaşlar arasındaki sivil-politik eşitlik ve vicdan özgürlüğüne ilişkin toplumsal pratiğin herkes için mümkün olmasıdır.

Ampirik laiklik bu laikleşmeyle devletin din üzerindeki belli bir vesayetine işaret eden regalizm arasında bir karışımdır. Regalizmin laiklikle ilgili iki yönü vardır. Bir yanda devlet "laikleştirici" kararlar alır, laikleşmenin tayin edici etkenlerinden biridir; öte yandan regalizm olarak ortaya çıktığında dini kontrol etmeye ve referans aldığı değerlere uygun düşen belli bir dine imtiyaz tanımaya çalışır. Fransa'da devletin Gallikanizmi bu iki veçheye tekabül eder. O tarihten bu yana da karşılıklı bir bağımsızlık hali içinde olduğumuz söylenemez.

19. yüzyılda, Devrim'den ve Bonaparte'ın merkezî otorite kurmasından sonraki laikleşmenin birinci eşiği döneminde devlet genel anlamda zaten laiktir. Belli bir bağımsızlığa sahiptir: Nitekim medeni kanun dini normlar içermez. Bununla birlikte boşanmayı yasaklayan kanundan sonra bu duruma bir ölçüde gölge düşecektir. Öte yandan, her ne kadar resmî din diye bir şey yoksa da, dört "meşru inanç"tan oluşan, bu inançları koruyup destekleyen ve gözeten bir sistem vardır. Ayrıca Katolik Kilisesi'yle ilgili olarak Vatikan'la yapılmış bir "Concordat" bulunmaktadır. Bu sistem din özgürlüğünü sınırlar. Nitekim, Katolik Kilisesi'nin anlaştığı rejimler döneminde (Restorasyon, İkinci İmparatorluğun ilk yarısı) bile piskoposluk meclislerinin toplanmasına izin verilmez. Öte yandan, meşru olmayan inançlara yapılan muamele sadece hoşgörüyle sınırlıdır. 1815'ten sonra, "Kilise yandaşları" ve "Kilise karşıtları" arasındaki kavga sırasında meşru inançların sayısı hızla artar. Bu da, siyasi rejimlerin istikrarsızlaşması nedeniyle ve uzlaşma yanlılarının çabalarına rağmen geri dönüşlere neden olur. Bu "iki Fransa kavgası"dır.

1880'li yıllarda devlet okulunun laikleştirilmesi dengenin laikleşmenin ikinci eşiği yönünde bozulmasına neden olur. Ve o süreç 1905'te Kilise ve devlet ayrışmasını gerçekleştiren yasayla noktalanır. Bu yasada regalizmin nasıl bir yeri olacaktır? Sonuçta, Émile Combes'un (1904) kiliseleri devletten ayırmakla birlikte onları sıkı bir devlet denetimine tabi tutan tasarısının aksine, 1905 Yasası regalci olmaktan çok laiktir.

Kilise ve devlet ayrışması yasasının üç temel ilkesi vardır. Birincisi, yasanın 1. maddesiyle cumhuriyet devleti inanç özgürlüğünü güvence altına alır ve "kamu düzeni"ne aykırı olmamak koşuluyla inançların gereğinin yerine getirilmesini serbest bırakır.

Ardından 2. madde bundan böyle hiçbir meşru inancın kamu tarafından finanse edilmeyeceğini beyan eder. Bu da, sonuçları itibariyle dinler ve özel haklara sahip inanç grupları arasında eşitlik sağlar. Bununla birlikte Alsace-Moselle bölgesinin Concordat ve meşru inançlar sistemini koruduğunu ve bölgenin üç vilayeti 1919'dan sonra yeniden Fransa'ya geçtiğinde, bir yıl öncesine kadar geçerli olan parasal devlet desteğinin artık kiliselerin denetlenmesi sonucunu doğurmadığını da hatırlamalıyız. Bu durum referansı anlatıcı laiklik olan laikliğe en uzak düşen noktadır, çünkü onun perspektifinde hak eşitliği (Katolik Kilisesi, Yahudiler ve Protestanlar devletçe finanse edilmektedir, devletin ilköğretim okulunda din eğitimi vardır, vb) diye bir şey yoktur. Öteki Concordat'ların tersine, II. Vatikan Konsili'nden sonra yeniden bir pazarlık da yapılmayacaktır ki, bu da başka bir özelliktir.

Stasi Komisyonu (2004, 113) "ülkeye gönülden bağlı bu üç vilayetin halkı bu özel statüye tabi olacaktır" ifadesiyle bu durumu meşrulaştırır. Böyle bir gerekçe bir tür "bölgesel cemaatçilik" değil de nedir? Günün birinde onların hatırı sayılır bir bölümü "ülkeye gönülden bağlı olduklarını" ispat ederse, Müslümanlara da böyle bir özel statü tanınacak mıdır? Tam bir Fransız özelliği olan "ya hep ya hiç" (ya katı muhafazakârlık ya devrim, kültürel evrimin imkansızlığı) mantığı neredeyse tam bir toplumsal sessizlikle hükmünü sürdürüyor. Bu tutum bize göre, ne etik açıdan cesurca ne de siyaseten şeffaf. Böyle diyerek her şeyin bugünden yarına altüst edilmesini önerdiğimiz asla düşünülmesin. Sadece Max Weber'in (yeni basım 1965) mükemmel bir biçimde dogmatik ve bilimsellik dışı bir tutum olarak tarif ettiği şeye karşı tavır alıyoruz; "nahoş şeyler"le yüzleşmeyi reddetme tutumuna.

Ama bundan daha önemlisi, Alsace-Moselle vak'ası, ayrışmadan sonra devletin kendisini aşıp çatışmalara yol açan vesayet yöntemini terk etmesini ve bunun yerine "kamu düzenine uygunluk" koşuluyla basit bir denetim sistemi uygulamaya başlamasını hiçbir biçimde engellemez.

Nihayet, 1905 yasasının 4. maddesi kiliselerin bir ölçüde iç örgütlenme özgürlüğüne sahip olmasını da sağlar; birçok laiklik yandaşının Kilise'nin "monarşik" yapısının ve bazı "dogmaları"nın Cumhuriyet için büyük tehdit olduğunu ileri sürmesine rağmen. Cumhuriyet, Roma'nın karşısına bir tür Cumhuriyet Katolikliği projesiyle çıkar. İlginçtir, gerek Katoliklerin, gerekse laiklerin belleği bugün unutmuş görünüyor: Bu sözü edilen proje cumhuriyetçiler arasında öyle hararetli kavgalara neden oldu ki.

Laikleşmenin üçüncü eşiğiyle birlikte, bu 19. yüzyılın başında sözü

edilen üç ilke, insan haklarının uluslararasılaşması, Avrupa'nın inşası ve küreselleşme sürecinde devletin değişen rolüyle yüzleşme halinde.

Devlet artık insan hakları ihlallerinde son yasal yargı ve yorum merci konumunda değil. Artık, Avrupa'daki başka merciler de "din ve inanç özgürlüğü"nü güvence altına alıyor. Yurttaşlar tek tek ya da gruplar halinde Avrupa İnsan Hakları Komisyonu'na ya da Mahkemesi'ne şikâyette bulunabilir. Bu da regalizmde bir daralmaya işaret eder. Avrupa'daki inanç rejimleri her ne kadar büyük bir çeşitlilik içerse de, din ve vicdan özgürlüğüne ilişkin hakların yorumunda ve bunlara ilişkin pratikte standartlaşmaya da gidiliyor.

Dahası, birçok yazar "meşru olmayan inançlar" nosyonunun giderek zayıflamakta olduğu ve "sekt" olarak tanımlanan ve kimi zaman zor kullanarak (1997-2002 arasında bakanlıklar arası sektlerle mücadele görevi), kimi zaman idari yöntemlerle (1997'den önce gözetim, 2002'den bu yana da yeni sektlere karşı uyanık olma ve onlarla mücadele görevi) denetim altına alınmaya çalışılanlarla öteki dinî gruplar arasında ayrım yapılmaya başlandığı teşhisinde birleşiyor. Bu bakış açısıyla, "din" terimi yeni bir yan anlam kazanır ve (1996'daki bir parlamento raporunda olduğu gibi) resmî belgelerde ne tesadüftür, yeniden "meşru din" terimi kullanılmaya başlanır. Ama kilise ve devlet ayrışması yasasındaki bu küçük kaçamağa rağmen, bu gelişmeler Fransa'nın yine de "meşru inançlar"ın resmen var olduğu çok sayıda Avrupa ülkesinin yanında yer almasını sağlamaz. Bununla birlikte Avrupa yeni bir unsuru daha gündeme sokabilir. Avrupa Anayasası tasarısı Avrupa Birliği makamlarıyla kiliseler ve inanç grupları arasında "düzenli diyaloglar" kurulmasını öngörür. Bu sadece bu grupların sivil toplumdaki tartışmalara müdahil olmasını ya da dinî normların kimi sivil normlarla iç içe geçmesini mi sağlayacaktır?

Ve son olarak, Fransız Müslümanları Konseyi'nin (Conseil français du culte musulman / CFCM) kurulması nedeniyle 1905 yasasının 4. maddesi, içeriği çok anlaşılmaz olmakla birlikte, güncelleştiriliyor. Bu girişim laikleşmeyle regalizmin bir karışımını yaratır. Regalist yan –ki bu geçici bir durum olabilir– devletin bu örgütün kurulması sürecine (1989-2003) müdahil olmasından gelir. Laikleşme ise (birçoklarının inandığının tersine) CFCM'nin kendisini "ılımlı" diye tabir edilen bir İslâm Gallikanizmiyle sınırlandırmamış olmasından doğar. Müslüman cemaatinde temsil edilen akımların tümü bu örgüte katılmış durumda. Durumdaki açmaz bu konseye şu rolü yüklüyor: Kilise ve devlet ayrışması yasasının özellikle 1. maddesinin somut olarak İslâm'a da uygulanmasına izin verecek mi (ki bu hiç de az bir şey değildir), yoksa başka türlü mü davranacak?

SOSYALİZASYON KURUMLARI

Laikleşmenin bu boyutu kurumsal bir sosyalizasyon mercii (yani az çok zorunlu bir vektör) olarak dinin sınırlanmasına, hatta yok olmasına kadar uzanır. Sosyalizasyon idrak, ahlâk, toplumsal umutlar, toplumsal olarak meşru olgular demektir. Bu da bir kültürün aktarılmasını, seçici biçimde yeniden yorumlanmasını öngörür. Doğal olarak, hatta aşırı laikleşmiş bir durumda bile, din, isteğe bağlı bir sosyalizasyon mercii olarak vardır. Vicdan özgürlüğüne saygı gereği artık kurumsal bir mercii olmadığı kimi ortamlarda daha çekici, hatta benimsenecek kadar baştan çıkartıcı görünebilir.

Dinin sosyalizasyon kurumu olarak çöküşü ya da kaybolup gidişi, tıp ve okul gibi öteki sosyalizasyon kurumlarının gelişmesi ve özerkleşmesiyle atbaşı gider. Kısmi kurumsal özellikler taşıyan başka oluşumlar da vardır; devlet tarafından kabul edilip faaliyetine izin verilmiş partiler ya da sendikalar bunlardandır. Bu sekülerleşmiş sosyalizasyon kurumları kendi tarzlarını uygulayarak, dine ait kimi geleneksel işlevleri de üstlenir.

Somut ampirik laiklik, laikleşme ve sekülerleşmenin bir karışımından oluşur. Regalizm gibi, sekülerleşmenin de laikleşme karşısında iki yönü vardır. Bir yanıyla inkârı mümkün olmayan bir laikleşmedir, çünkü din onunla birlikte normatif bir çerçeve ve referans sembolü olarak kültürel ağırlığını yitirir. Ama sekülerleşme süreci ötekine hâkim olup onu hazmettiğinde, laikleşmeyi de sınırlandırır. Nitekim kiliselerin aktif üyelerinin bir bölümü sekülerleşme oyununa katıldığında, kiliselerin kurum olarak önemini koruduğu görülür. Uzun vadede Danimarka'da, İngiltere'de, Almanya'da, ki hepsi Fransa gibi sekülerleşmiş ülkelerdir, olan budur; din oralarda kurumsal rolünü korur. Göreli bir ihtiyatla bakıldığında, 20. yüzyıl Fransasında da aynı şey yaşanır. Öte yandan, Katolik Kilisesi'nin II. Vatikan Konsili sırasındaki *aggiornamento*'su laikleşmeyi (zayıf veya dine dayalı bir devlete kıyasla) açık bir biçimde olumlamış ama bu konuda kimi sınırları olduğunu da ortaya koymuştur.

19. yüzyıl boyunca, laikleşmenin birinci eşiğinde din kapsayıcı sosyalizasyon rolünü yitirir. Spesifik olarak ahlâki sosyalizasyonla sınırlı kurumsal rolünü ise korur. Bonaparte'ın danışmanı Portalis "Din umut ve kaygı yaratır" der. Kamu ilköğretim okullarının en önemli dersi, Kilise'nin sorumluluğunda verilen dinî ahlâk dersidir ve Kilise okul himaye komitelerinde yer alır. Öte yandan günah çıkarma önemli bir sosyalizasyon aracıdır ve Kilise karşıtları günah çıkartan papazları kadınlara bu yolla hâkim olmakla suçlar. Demografik gelişme süreci incelendiğinde görülecektir ki, kadınların günah çıkartan papazlara olan itaati, beklenen ve umulanın tersine, giderek azalır.

Çoğulcu meşru inançlar çerçevesinden bakıldığında da, yüzyıl süresince devletin belli ölçüde laikleşmesine bağlı olarak din dışı özerk sosyalizasyon kurumlarının gelişmekte olduğu görülür. Güçlerini ilerleme (Portalis'in çağdaşı olan Cabanis'e göre bundan böyle "umut ve kaygı yaratma" işlevini, bilinçli olarak tıp üstlenecektir) inancından, rasyonel düşüncenin ahlâki bir tutum yaratacağı fikrinden alırlar. Bu Condorcet için de böyledir ki Buisson insanlığın ilerlemesinin erkekleri daha çok harekete katacağı inancındadır. 19. yüzyılın ilk yarısında Üniversite'nin bir çatışma alanı olduğunu görmesi üzerine, bu kez ilköğretime yönelir. Din ve tıp arasında da, en azından gizli bir çatışma vardır. Ölümle ilgili kültürel kavrayış değişmiştir: Öbür dünyaya iyi bir biçimde geçişi sağlamanın yerini hayatın son bulmasını olabildiğince geciktirme çabası alır. Öte yandan tıp kurumunun gelişmesi beden üzerinde, özellikle de kadın bedeni üzerinde denetime yol açar.

Sekülerleşme kavramının sosyolojik kullanımının yola çıkış noktası, Weber'in dünyaya ilişkin düş kırıklığı problematiğidir. Ama o dönemde birçok ilerlemenin (bilimsel, teknik, ahlâki, siyasi, toplumsal) tek ve eşsiz bir ilerlemeye bağlanması inancı sekülerleşmeyi yeni bir düş yaratma hareketiyle sınırlar. Bu hareket Avrupa ve Amerika'da etkili olmuşsa da en hızlı geliştiği yer Fransa'dır: Fransız Devrimi, Katolik Kilisesi'nin cepheden aldığı darbeler, din dışı devrimci ütopyalar, ardından Devrim'in modern Fransa'nın kuruluş ânı gibi referans alınması, din dışı olana tümüyle erken doğum yapan sembolik bir meşruiyet sağlar. Bunun nedeni, özellikle, Fransız laikleşme sürecinin sekülerleşmeyle iyi şeyler olacağı ihtimalinin önüne geçmesidir. Tıp, okul, vb. Fransa'da öteki ülkelerden çok daha fazla kutsallaştırılır.

1880'li yıllarda devlet okulunun laikleşmesi, dengeyi laikleşmenin ikinci eşiği yönüne çevirir. Bu laikleşme vicdan özgürlüğüne saygı temelinde gerçekleşir (din derslerinin okul dışında daha kolay verilmesini sağlamak için hafta tatili uygulamasına geçilmesi, ortaokullarda isteğe bağlı olarak din adamı bulundurulmasının desteklenmesi, vb). Ama kilisenin devlet okulu üzerindeki denetimine de son verir ve dinî ahlâk dersinin yerine de "ahlâk ve yurttaşlık dersi" koyar. O zamanki devlet okullarında farklı toplumsal sınıflar için farklı müfredatlar uygulandığını ve erkek çocuklarla kız çocuklarının ayrı okullara gönderildiğini de unutmayalım.

Devletin laik ahlâk anlayışını oluşturması sürecini 1905'te Kilise ve devletin ayrışması tamamlar; böylece dine sadece isteğe bağlı bir sosyalizasyon rolü kalır. Başka bir düzeyde, gönüllü olarak faaliyet gösterilen ve özgür üye olunan dernekler çatısı altında çalışacak ama devletin ona verdiği bir rol

olmayacaktır. Toplum din dışı kurumların topyekûn kültürel hegemonyası altındadır. Eğitim, entelektüel bir gelişme, toplumsal ilerleme ve ahlâki mükemmeliyet ("Bir okul açarsanız bir hapishaneyi kapatmış olursunuz") sağlayacağı umuduyla zorunlu hale getirilir. Bazı tıbbi faaliyetler de sırası geldikçe zorunlu tutulur. Özellikle hamilelik ve doğum nedeniyle, günah çıkartan papazların nüfuzunun yerini hekimlerinki alır. Jules Romain 1923'te *Knock ya da Tıbbın Zaferi*'ni bu sayede yazabilecektir ("Sağlıklı herkes, aslında farkında olmadan hastadır"). Tıp hem bilgi hem de ahlâkla ilgili çifte meşruiyete sahip bir kurumdur.

Okula gelince, öğrenim özgürlüğü yürürlüktedir. Katolik Kilisesi buna dayanarak kurumsal yapısını korumanın yollarını arar. Laiklik militanları için ise okul, tersine, laikliğin "tapınağı"dır. Görünüşte kurum içi itiraz hakkı vardır, ama aslında neredeyse tümüyle dışlanmıştır. Uygulamada, sınırlı dahi olsa söz konusu değildir. İki savaş arasında ve IV. Cumhuriyet sırasında devlet okulunu iyileştirme girişimleri başarısızlıkla sonuçlanır. 1959'dan başlayarak, okulun demokratikleşmesi, kitlesel eğitimin yaygınlaşması ve sözleşmeyle desteklenen, böylece "temiz karakteri"ni koruyan özel okulların varlığı sayesinde durum değişir (Uzun süre Cumhuriyet için bir "tehlike" olarak kabul edilen 1959 tarihli Debré yasası 1984'ten bu yana siyasi ve toplumsal olarak laiklik düzenine entegre olmuş durumdadır). 1980'li yılların sonlarından itibaren, kimileri devlet okullarında "dinler tarihi" ya da "din olgusu"nun öğretilmesi gerektiğini dile getirmeye başlar (Debray Rapōru, 2002).

Laikleşmenin üçüncü eşiğiyle birlikte, Fransız özgünlükleriyle modern toplumların tümünde var olan ortak özellikler, din dışı kurumlarda krize neden olur. Bir yanda, bilimsel ve teknik ilerlemeyle toplumsal ve ahlâki ilerlemenin iç içeliği sona ermiştir. Biyoteknoloji ve çevrecilik alanında kitlesel kültür düzeyinde kaygı verici sorular oluşmaktadır. Tıp alanındaki başarılara hayranlık duyulmakla birlikte, doktor hataları konusundaki hassasiyet de aynı şekilde artmıştır. Bu sonuncusunun iki yönü olduğu giderek ortaya çıkmaya başlar. Avrupa Temel Haklar Şartı, manidar bir biçimde, "insan onuru" adına bu alandaki ilerlemenin sınırlarını belirlemeye çalışır (madde 3). Öte yandan, medya aracılığıyla vahşi bir sosyalizasyon (vahşi kapitalizmle aynı anlamda) uygulanır. Bu, (sloganı "çalışma, azim, sebat" olan) "Star Academy" gibi televizyon programlarının öğrenciler, hatta üniversite öğrencileri nezdindeki tutulurluğuyla açık bir biçimde kendisini ortaya koyar.

Kurumlarla ilgili (göreli) güven ve saygının yerini ikili bir tutum alır: Bir yandan bu kurumların içinde bile hak talepleri giderek büyümektedir (o

haklar artık yasalarda yer alıyor: "Öğrenci hakları" ve "ebeveyn hakları" 1989, "hasta hakları" 2002); öte yandan da, kişisel sorumluluk ve özerklik görevine olan hassasiyet bu kurumları bitirecek niteliktedir (devlet okulu ile özel okul arasındaki ikircikliklik, tıp alanında tamamlayıcı tedavi talepleri, vb). Din ve kimlikle ilgili bu yeni taleplerle ifadesini bulan temel haklar referansına (ve ayrıca dolaylı ayrımcılıkla mücadeleye) verilen önemi ve kurumları sona götürecek gelişmeleri bu bağlamda ele almak gerekir.

Bu talepler hiç de Fransa'ya özgü değildir, ama kurumları ve özellikle de devlet okulunu en çok bu ülkede istikrarsızlaştırır. Gerçekten de Fransız modernitesinin tarihsel olarak inşası görece dikey bir yoldan gerçekleşmiştir. Devlet ulusu okul aracılığıyla eğitmek tutkusuna sarılmıştır. Bu tutku "Cumhuriyet okulu"nun oluşumunun ilk başlarında bir yenilenme sağlar, ama daha sonra giderek yük haline gelir. Devlet ve ulusun karşı karşıya geldiği ve birbirlerini değiştirerek zenginleştirdikleri daha diyalektik bir okul anlayışının gerekip gerekmediğini bugün artık kendimize sorabiliriz.

ULUSAL KİMLİK

Laikleşme, inanç anlamında çoğulculaşmış ulusal kimlik boyutu olarak dinin zayıflamasının, dahası ortadan kaybolmasının ifadesidir. Somut ampirik laiklik, laikleşmeyle sosyologların yeniden akıllarına düşürdükleri Rousseau'nun konseptine uygun sivil dinin bir karışımından oluşur. Sivil din, hiç kuşkusuz, ulusalcı ve kimlikçi din dışı bir ideoloji yararına laikleşmenin dini araç haline getirmesine kadar gider; ama sivil din aynı zamanda laikleşmeye de karşıdır, çünkü dindarı da kendisine tahvil eder. Bir kollektivite ve özellikle de (idealize edilmiş) bir ulus tarafından oluşturulmuş kimliksel bir bütünü kutsallaştırır. Dolayısıyla tıpkı regalizm ve sekülerleşme gibi, onun da iki yönü vardır. Ayrıca şunu da kayda geçirmek gerekir: Sivil din duygudaşlığı sağlamak için yurttaş dinini (siyasi yapı birimine yürekten bağlılık) ve ortak inanışları yaratmayı başarmak zorundadır. Sivil din Tanrı'nın ya da kutsallaştırılmış din dışı değerlerin ("Cumhuriyet'in değerleri") yardımına başvurabilir. Ve özellikle, toplumsal bünyenin önemli bir bölümü kendisini (dış ya da iç) tehdit altında hissederse gelişir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde sivil din, din dışı bir Cumhuriyetçi İncil Mesihçiliği formunu almıştır. Demokratik bir ülkenin hâkim dini pekâlâ sekülerleşmiş bir ulusun belli bir bölümünü de temsil edebilir ama kendisini ikiye ayırmak, iki ayrı rolü olduğunu açıkça kabul etmek koşuluyla: Bir taraftan sivil dinin, öteki taraftan Kilise'nin dinî rolünü (bkz. İngilitere'de Angli-

kanizm, İskandinav ülkelerindeki Luthercilik). Eğer bu ikiye bölünmeyi, kendisini ikiye ayırmayı yeterince başaramazsa, ülke de yeterince sekülerleşmemiş, demokrasi vicdan özgürlüğü açısından yeterince tamamlanmamış olur (bkz. Ortodoksluk ve Yunanistan). Bu son nokta Avrupa Birliği'ne genişleme olanağı vermesi açısından önemlidir (15 ülkeden 25'e, yakında 28'e ve belki daha da fazlasına).

Birinci eşik süresince, laikleşmenin Fransız Devrimi'ni başlangıç alan unsurları sivil dinin unsurlarıyla bir arada var olur. 19. yüzyıl boyunca ulusal kimliğin kendilerini sivil din olarak kabul ettirmek isteyen iki tezahürü çatışma içindedir: "Kilise'nin büyük kızı" Fransa Katolikliğin ana kucağına geri dönmek ister; Devrim'in sevgili kızı olan liberal, sonra da cumhuriyetçi Fransa ise "89 değerleri"ni yüceltir ama, Katolikliğin sosyo-politik etkisine karşı mücadele ederken, kendisi de bazen onları kutsal değerler haline getirir. Mânidar bir biçimde unutulmuş olan bir olguyu hatırlayalım: Laikleşmenin ikinci eşiğinin inşası sırasında Katolik hukukçuların 1789 İnsan Hakları Beyannamesi'ni bir anayasa ilkesi haline getirme talebini cumhuriyetçiler reddeder.

19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçilirken, yani ikinci eşikte, laik ahlâk ulusu "büyük bir vatan", evrenselliğe geçiş aracı ve modernitenin taşıyıcısı olarak tanımlama eğilimindedir. Bu büyük vatan "küçük yurt"lardan oluşan yerel parçaları onların varlığını inkâr etmeden yutup hazmetmelidir, çünkü karar verici olan odur. Esasen Cumhuriyet , Fransa İmparatorluğu sayesinde, dünyanın her tarafında "iki Fransa"nın birlikte davrandığı bir yer olarak görülür. İmparatorluk terimi bu anlamda mânidardır: Denizaşırı topraklar için söz konusu olan, Cumhuriyet yurttaşlığı mantığından farklı olarak, teba ve bağımlılık ilişkisidir.

Bugünün sorunlarından birinin köklerinde bu sömürgeci geçmiş var. Büyük Savaş sırasında binlerce "yerli" teba "vatan için öldü." Bir yurttaş için en büyük görev ve kadınların yurttaşlıktan dışlanmasını meşrulaştıracak en temel gerekçe budur, çünkü kadınlar askerlik yapmaz (ama bununla birlikte sömürgelerdeki teba da kitlesel olarak yurttaş statüsüne alınmaz). Birinci Dünya Savaşı'nın dehşeti nedeniyle vatan için "kendini feda etme" anlayışı çekiciliğini yitirir ve sivil dinin özelliklerine sahip bir savaş ölüleri kültü doğar. Modern silahların Birinci Dünya Savaşı sırasında yol açtığı zararların ardından 1930'larda bir de büyük bir ekonomik kriz yaşanması, (kendisini "ilerlemenin rejimi" olarak sunan) Cumhuriyet'in meşruiyetinin önemli kaynaklarından birinden, ilerlemenin olup bitenlerdeki rolünden kültürel olarak kuşkulanılmasına neden olur.

Kilise ve devlet ayrışması yasası (1905) Katolik ulus fikrinin uğradığı bozgunun simgesidir. Ama aynı zamanda, hâlâ bazı unsurları ayakta olsa bile (bu iki durum için söz konusudur), bir sivil Cumhuriyet dini projesinden vazgeçildiğinin de işaretidir. "İki Fransa" mücadelesinde laiklik kendisini bir kampın en ayırt edici, en dışlayıcı özelliği olarak sunmayı hedeflemiştir. Giderek içselleştirici bir laiklik, birlikte yaşamanın oyun kuralı, cumhuriyetçi barışın bağrında laik bir barış anlaşması haline dönüşür.

İşaretleri 1905 yasasıyla gelen bu laiklik dönüşümü yavaş yavaş gerçekleşir. Katoliklerin yasaya boyun eğmeyi reddetmesinden sonra, 1907'de açıkça Katolik Kilisesi'ni "yasadışı"lıktan kurtarmayı amaçlayan –ve manidar bir biçimde çok az bilinen– yeni bir yasa daha kabul edilir (A. Briand). Bunu 1923-24'te Vatikan'la varılan anlaşma izler: Katolik inanç dernekleri, hiyerarşik iç denetimi güçlendirecek biçimde, piskoposluk dernekleri formunu alır. 1946'da laiklik ve 1789 İnsan Hakları Beyannamesi anayasa ilkeleri haline getirilir. Aynı dönemde, eskiden Katolik Kilisesi'ne biat edeceklerinden kuşkulanıldığı için dışlanmış olan kadınlar nihayet seçme hakkına kavuşur.

Laikleşmenin üçüncü eşiğiyle birlikte devletle ulusal kimlik arasındaki bağ kopar. Mayıs 1968 çevresinde gelişen isyan döneminde olup bitenlerin tersine, "Cumhuriyet değerleri" alabildiğine yüceltilirken, devletin ve politikanın temsil ettikleri epeyce değer yitirir. Kamusal öğretimle özel öğretim arasındaki okul kavgasının bitmesi, laikleşme anlayışıyla sivil din anlayışı arasında ve bu ikincisinin lehine işleyen açık bir konsensus, kimlikçi bir "Fransız istisnası" laikliği doğması tehlikesi yaratır. Sistemli bir biçimde ve yerli yersiz, "Cumhuriyet" ve onun "değerler"inin Fransa'yı dünyada "biricik" yaptığı ileri sürülür, bu değerlerin varlıkları itibariyle ötekilerine göre çok özgün olmakla kalmayıp öteki demokratik ülkelere (bunlar meşruti monarşiler de olabilir) ve öteki cumhuriyetlere (İsviçre, İtalya, Amerikan cumhuriyetleri...) göre öz olarak heterojen kıldığı savunulur.

Bu eğilim bugün de varlığını koruyor: Özellikle İslâm'ın, en azından bir kısım İslâm'ın, "Cumhuriyet değerleri" denenlerle sorunu olduğuna inanılıyor. Ama bu, başka birçok şeyin yanı sıra, ileri sürülen değerlerle toplumsal ve kültürel gerçeklik arasındaki büyük mesafeyi, hatta uzlaşmazlığı görmeyi reddetmek demek. Nitekim Fransa, bir kısım "Müslümanlar"ın toplumsal pratiğe ilişkin güçlü itirazlarına karşılık, kendisini kadın-erkek eşitliğinin şampiyonu gibi göstermeye bayılıyor. Ama öte yandan, anayasanın değiştirilmesine ve kadın erkek eşitliğine ilişkin yasaya rağmen, kadınların Millet Meclisi'ndeki temsil oranları karşılaştırıldığında, dünyada 65., eski 15'ler

Avrupa'sında ise 13. sırada olduğunu unutmuş görünüyor. İki cinsin çalışanları arasında var olan ve bir türlü düzelmeyen ücret uçurumundan söz etmeye ise, gerek bile yok...

(Kato-laikliğe kadar uzanacak) Ekümenik bir laikliğin, bir tür sivil din olarak gerçekleşebilirliği, ilerlemenin temsil ettiği krize bağlı olarak oluşan kimlik merkezileşmesi ve geçmişe özlem duyan bir düşüncenin gelişmesi nedeniyle hiç de yabana atılır bir durum değil. Başkan Mitterrand için düzenlenen çifte cenaze töreni buna zımni bir örnektir. Cumhurbaşkanının demeçleri sırasında iki bayrağın birden –Fransa ve Avrupa bayrakları– ekranda görülmesi, göndere çekilmesi kimlik sorunlarının aynı süreçte hem yerini başka şeylere bıraktığını, hem de daha güçlendiğini ortaya koyuyor.

Avrupa yurttaşlığının inşası ulusal kimliğe aidiyeti göreceli hale getiriyor. Küreselleşmenin yol açtığı yurtsuzlaşmayla birlikte, henüz muhteva olarak zayıf (hâlâ mı?) olan ve güçlü bir aidiyet duygusu yaratamayan Avrupa yurttaşlığından çok, kimlik arayışını öne çıkartabilir. Bu iki kontekstte (küreselleşme ve Avrupa'nın inşası) başka kimlik talepleri de gün yüzüne çıkıyor. Bunlardan bir bölümü, bazı ticari markalarla özdeşleşilmesi ya da "tivi'de görülen"in taklit edilmesi nedeniyle yansılanmış kimlikler (esas eğilim de bu). Kültürel ya da dini kimlikler de oluşuyor. Bu kimlik seçeneklerinin modern iletişim araçları yoluyla gezegenin bütününe aidiyet hissetmek yerine ulusal kimlik tarafından yutulup hazmedilmesi zor: Telefon, televizyon ya da internet aracılığıyla binlerce kilometre ötede yaşayan insanlarla görsel temas kurabilir, ama komşunuzu ihmal edebilirsiniz. Öte yandan, her ne kadar Fransa'da açık ırkçılık henüz zayıfsa da, Kanadalıların (adı, soyadı, rengi nedeniyle) "görünür azınlık" olarak tanımladığı grubun bir üyesi, adı konmamış bir ırkçılığa maruz kalabilir ve buna karşı çıkma, itiraz etme olanağından yoksun olduğu için daha büyük bir adaletsizlik, haksızlık duygusuna kapılabilir. Stasi Komisyonu (2004, 107) bile bunu teşhis etmiştir: Böyle bir haksızlığa uğranması durumunu, köken kimliğinin ulusal kimlik aleyhine yüceltilmesi, dahası mitleştirilmesi biçiminde tezahür eden bir tür "kurban bilinci"nin şekillenmesi izliyor. Dolayısıyla Fransız kimliğinin başarması gereken ilk şey, kapsayıcı bir dinamik projenin taşıyıcısı olma yeteneğini göstermek olmalıdır.

BİREY

Laikleşmenin son boyutu: Yurttaşlık aidiyetiyle dinî ya da inanca dayalı aidiyetin birbirlerinden ayrılması; bir düşünceye ve/veya dinî ya da felsefi bir düzenin normlarına özgürce ve iradi olarak aidiyet hissetme hali. Düşünce ve

vicdan özgürlüğünün referans alınmasını, bir dine aidiyet hissetme, bu aidiyeti artık hissetmeme, hiçbir aidiyet hissetmeme ya da aidiyetini değiştirme hakkının yerleşmesini sağlayacak olan budur. Somut ampirik laiklik, dolayısıyla, laikleşmeyle toplumsal alanın iki ayrı dünyaya ayrıldığının toplum tarafından tescilinin bir karışımıdır: Kamusal alan (dinler ve inançlar karşısında "nötr" olduğu varsayılır) ve özel alan (söz konusu inançlar özgürce ifade edilip yaygınlaştırılabilir). Burada da kaçınılmaz olarak bir iki yönlülük söz konusu olabilir: Bu ayrımın kabul edildiğini açıklamak ("Fransız istisnası" için değil ama liberal düşünce için ortak iyi budur), ki resmî bir dinden uzak durmak için bu şarttır; ya da "bilimsel bir ateizm" dayatmak (Sovyetler döneminde Rusya'da ve Doğu Bloku ülkelerinde olduğu gibi).

Ama verili bir zaman-mekânın tarihsel ve toplumsal gerçekliği ortaya koyar ki, kamusal alanın bireyler karşısında gerçekten "nöt" olması imkânsız. Ulus-devletin homojenliğinin kökeninde ortak hayatın, takvimin, adı konmamış kuralların aidiyet duyulan hâkim grubun kendi tarih ve kültürüne göre düzenlenmiş olması ya da iki farklı grup arasında bir uzlaşmaya varılmış olması olgusu var. Kültür ve din birbirine bağlı iki kurum. Genel bir eğilim olarak, kamusal-özel ayrımına saygı göstermemekle suçlanacak olanlar, azınlık din ya da kültürlerinin mensuplarıdır. Bu durum dolaylı ayrımcılıkla mücadele ve bir arada yaşamayı sağlama, toplumsal bir ilişki kurma gerekliliği arasındaki gerilimin yaratacağı sorunu da gösteriyor; 21. yüzyıl boyunca giderek daha çok önem kazanacağını görmekten kaçınamayacağımız bir sorun bu.

Laikleşmenin birinci eşiği "Katoliklik ilkesi"nin sonuna işaret eder (E. Poulat, 2003). Yurttaşlıkla dinî aidiyet arasındaki bağın kopması, kamusal alanda dinî bağları göz önüne alınmaksızın hareket eden soyut bireyin teorik temsili; bunların tümü birer ön kabuldür. Bununla birlikte 1848'de kabul edilen "genel oy" sadece erkeklere ait bir haktır ve bu da kadınları özel alana hapseder. Uzun bir yol boyunca onların bazı alanda eğitim görme ve seçme hakkına sahip olması talebi hep geri çevrilir. Yine aynı süreçte, Yahudilerle ilgili cemaatçi bir toplumsal vizyon hüküm sürmektedir (Dreyfus davasının "antisemitik günleri"ndeki devrime bağlılık yeminini hatırlayın). "Meşru inançlar" sistemi tali bazı gruplara toplumsal çerçevede bir resmiyet sağlar. Ve nihayet, kamusal ve özel alan ayrımı henüz bir gerçeklik olmaktan öte, Eugen Weber'in deyimiyle "tarım Fransası"nın hâkim mantalitesi bile değildir.

İkinci eşikle birlikte, hareket alanı laik ahlâk tarafından çizilen bireyin temsili konusundaki hâkim anlayış, her özgür bireyin özerkliğiyle ahlâki göreve ilişkin yüce bir heterenomi çağrısı arasındaki diyalektiğe bağlı olarak ge-

lişir. Özerklik ve heteronomi arasındaki bağı "vicdan", herkesin görevlerini hatırlatan o iç ses kurar. Laik ahlâk da aynı şekilde ısrarla dayanışma fikrine tutunur: "Atalar"a olan borç (ister "bilgi sahibi" ister "halktan biri" olsun, herkes "çalışarak" toplumu ilerletmekle yükümlüdür) entelektüel, teknik, ahlâki ve toplumsal ilerlemeyi sürdürmeyi zorunlu kılmaktadır. Birey, atalarına olan borcunu onlara ödeyemeyeceğine göre, bu ödemeyi çağdaşlarına ve kendisinden sonra gelecek olanlara yapmak zorundadır.

Okul, herkese okuma-yazma öğreterek kamusal-özel alan ayrımını demokratikleştirir. Köy, kasaba ve mahallelerdeki toplumsal yapının dağılması, devletin eğitim sayesinde hâkim olabileceği "özgür" özel alanın oluşumunu kolaylaştırır. İçinde bulunulan çevrenin ileri gelenlerinin her dediklerini kabul ettirmesi artık daha zor, başkaları tarafından gözetlenmekten kurtulmak artık daha mümkündür. Birey statü ve sorumluluğunun edinilmesiyle birlikte, insanın hayatın kendisine dayatacakları konusunda daha bağımsız olacağı da varsayılır. Sosyal devletin gelişmesiyle birlikte dayanışma teorilerinin (kısmen) pratiğe geçirilmesinin anlamı budur. Bu anlayış katı bir ekonomik liberalizme karşı laik gelenekle sosyal Katoliklik arasında bir işbirliği gelişmesine olanak sağlar. Aynı anda yurttaşlık derslerinde de, demokratik bir cumhuriyetin sorumluluğu yurttaşlarıyla paylaşması, bir ortak sorumluluk anlayışı oluşturması gerektiği öğretilmektedir.

Kilise ve devlet ayrışmasının gerçekleşmesiyle birlikte (1905-1908) dinî kurumlar özelleştirilir. Kimileri bu yüzden laikliğin dinin özel alana indirgenmesini ifade ettiğine inanır. Aslında, ifade ettiği şey, dinin kamusal alanda kurumsal olmayan, bir tür dernekçi yapıyla var olabilmesidir.

Üçüncü eşiğin arefesinde, din dışı kurumların gelişmesine bağlı olarak yeni heteronomilerin artışı bireyin gelişmesini güçlendiren bir olgu gibi anlaşılmış olabilir. İlerlemeye olan toplumsal inanış, değişik kişisel inançların var olabileceği gerçeğine esasen saygı göstererek, bunların tümünün ortak kurumların programına yazılmasını zorunlu kılar. Üçüncü eşikteki değişimler nedeniyle bu konudaki uygulamalar temelden istikrarsızlaşır. Gerçekleşebilir ve gerçekleşmesi istenen ilerlemeler arasındaki bağın kopması toplumsal bir kuşku, belirsizlik yaratır, ki bunun sonuçlarından biri "ihtiyatlılık ilkesi"ne verilmeye başlanan önemdir. Bu kuşkuya yön veren, özel hayatın teşhirine, hatta kendi kendini teşhire kadar varan sorunların (can çekişme anına naklen tanıklık edilmesi, "onurlu ölüm hakkı", en özel anların teşhiri, vb) yarattığı tartışmadır . Bu tartışmada taraf olan kişisel kanaatlerin (ve "düşünce aileleri"nin) "özel alan"ı güçlendirdiğini söylemek o kadar kolay değil. İlerle-

me karşıtının üstünlüğünü kabul etmiştir. Karşıtlık, her gelişmenin aslında iki yönünün bulunması, aslında bugünkü durumu anlatan en sihirli sözcükler. Ama medyanın bunu yapması, her şeyin aslında farklı yönlerinin bulunduğunu göstermesi zor, çünkü biz ondan böyle davranmasını değil seyirlik şeyler sunmasını bekleriz. Eğer "yansıtılabilirlik" gerçekten de modernitenin temel özelliklerinden biriyse (A. Giddens, 1994), şunu kendi kendimize sorabiliriz: Yoksa moderniteden uzaklaşıyor muyuz?

Belli bir süredir kararsızlaşan, kendine olan güvenini yitiren kurumlar (hedefleri, onlarla ilgili sağduyusu, oralara en iyi hangi yoldan nasıl ulaşacağı, çalıştırdığı insanların dürüstlüğü, mantıklı ve akılcı davranma yetenekleri tartışılır hale geldi çünkü) nöbeti kısmen bireye devrediyor. Heteronomi eskisi kadar değerli değil; özerklik, toplumsal bir ideal olarak, formunun zirvesinde. Birey daha çok seçme hakkı elde ediyor, buna karşılık daha çok sorumluluk üstleniyor ve karşılaştığı baskılar kimi zaman kendisini gerçekleştirmesine izin vermeyecek kadar ezici. Kurum içi haklarla ilgili talepleri bile var artık ve bunların gerçekleştirilmesi konusunda oy hakkına da sahip.

Din dışı sosyalizasyon kurumlarının durumuna gelince, kurum ve birey arasındaki güç dengesinin değişmesi, tarihsel açıdan bakıldığında, hedeflendiği yerde değil belki. Dinî kurum lehine daha çok yol katedilmiş gibi görünüyor. Din, kamusal alan göz önüne alındığında, laikleşmenin ikinci eşiğinden itibaren siyasi açıdan kurumsuzlaştırılmıştır. Bu kurumsuzlaştırma süreci içeride de devam eder. Üçüncü eşiğin gelişmesi sırasında özellikle daha çok görünür hale gelir. Bununla birlikte birey bütün dinî alanı terk etmez. Bunlardan bazıları dinî derneklerde yer alır. Bu da dernek türü dinî örgütlenmelere canlılık kazandırır. Bununla birlikte ve her halükârda, bireyselleşmeyle olasılığın iç içe geçtiği yeni bir oluşuma tanık olmaktayız.

Fransa'da tarihsel bakımdan yeni bir din olan İslâm'la ilgili olarak, bu taraftaki bireyselleşme, özellikle İslâmi cemaatlerin içindeki "toplumsal konformizm"e karşı gelişiyor. İslâm bireysel ve dernekçi bir yapıda kendisini yeniden yaratıyor. Şu anki aşamada militan unsur toplumsal olarak daha görünür durumda. Ama aslında İslâm'a bağlanma biçimleri çeşitleniyor ve farklı zamanlarda gerçekleşiyor olmakla birlikte, İslâm'daki değişim öteki dinî ve toplumsal değişimlerle büyük benzerlikler içeriyor.

STASI KOMİSYONU'NDAN KAHKAHAYA

Bu kitap bilinçli olarak, İslâm'ın, laikliğin bugüne kadar karşılaştığı sorunların belirleyici unsuru değil onların daha iyi kavranmasını sağlayan, "büyüten

bir ayna" olduğu perspekitifini sunar. Bununla birlikte laiklerin gündeminin tam ortasında ve neredeyse takıntı halinde bu din var. Ama modern toplumlarımızın baş sıkıntılarından biriyle belki burada bir kez daha karşılaşıyoruz: Gerçeği aktüaliteye, medyatik yaşanmışlığa indirgeme eğilimi; kitle iletişim araçları karmaşık şeyleri çok kez hap haline getirilmiş bir biçimde, dualist bir bakış açısıyla sunduğundan olsa gerek, her şeyin iki yönü olduğunu birtürlü düşünememe. İçeriği ne kadar çeşitli ve ne kadar özgürce sunulmuş olursa olsun, bir kere daha tekrarlayalım, burada zihni bir şeylere kapatma riski var ve bugün düşünce özgürlüğüne ilişkin en büyük tehlike de bu.

Sorun sadece aysbergin suyun üstündeki bölümünü görmekten ibaret olsaydı, durum bu kadar vahim olmazdı. Görünen yüzü görmek bunun bir de görünmeyen yüzü olduğunu bilmeyi de içerir çünkü. Bunu "bilmediğini bilmek" diye tanımlayabiliriz. Ama halihazırdaki koşullar bundan daha dramatik. Öyle bir noktaya geldik ki, bir de görünmeyen yüz olduğunu artık bilmek istemiyoruz. Ya da her konuda "enforme edildiğimiz" için her şeyi bildiğimizi sanıyoruz ve bu da nesnellikle ilgili yanlış bir kavrayışa sahip olmamıza neden oluyor. Gerçekten de görünen yüzü keşfetmek, bugüne kadar düşünülemeyeni açığa çıkarmaya çalışmak, dolayısıyla toplumun bakışlarının senin üstüne çevrilmesi demek. Belli bir açıdan bakıldığında bu, herhangi bir konudaki egemen görüşü reddettiği için partizanca bir tutum gibi görünebilir.

Bununla birlikte, yüzyıl önce en nesnel kim davrandı, siyasi gerçekliği en iyi kim tanımlıyordu, bunu söyleyebiliyor muyuz? Bütün "nötr" görüntüsüne rağmen, "genel oy" önerisi gerçekten böyle bir öneri miydi? Ya da bunun sadece erkeklere oy hakkı tanımak olduğunu söyleyenin toplumun gözünde "feminist" damgası yemesi haklı mıydı? Bu konuda taraf tutma riskini göze aldığımızda bu örnek hep aklımızdaydı. Kendi kişisel görüşlerimizi dile getirmek için de yapmadık bunu: Başka birçok gelişme ve olgu vardı sunulacak, ama biz, risk ve tehlikelerine rağmen, nesnele yakın olanları seçtik, çünkü bunlar sosyo-tarihsel analize dayalı olgulardı. Kestirip atmadan, kesin karar vermeden önce siz de yüz yıl geriye gidin!

Ama, bununla birlikte, ön koşul olmasına rağmen, hâkim toplumsal anlayışa itiraz etmek nesnel yeterlilik sağlamıyor. Kendi düşünce ve tutumuna belli bir mesafede durmayı, kendi düşüncelerinle bağdaşmayan "nahoş olgular"la yüzleşmeyi göze alarak işe girişmek, şeylerin birbirlerinden farklı iç mantıklarını anlamak, uygun teorik araçlar kullanmak gerekiyor. Ve bu entelektüel cimnastik kimseye "haklı" olduğuna inanma hakkını da, asla vermiyor. İki yönlü bir edebi tarzı da esasen bu yüzden seçtik; bu form altında

hem teorik niyetimizi ifade edebiliyor, hem de aynı zamanda, yaptığımızın biraz maceracılık olduğunu biliyoruz.

Ama öteki, yani toplumsal görünmeyenin varlığını inkâr etmek de, bugün bile hâlâ mümkün olan bir şeyi, entelektüel toplumsal yapıları yardıma çağırma riskini içeriyor, yani entelektüel çalışma deyince bugün tedavülde olanı. Buna iyi bir örnek Stasi Komisyonu. Hiç kuşkusuz, bizim için insani açıdan çok canlı ve keyifli bir deneyimdir, ama bilimsel olarak çok fazla problemlidir. 3 Temmuz 2003'te Cumhurbaşkanı tarafından atanan komisyon sıkı çalışır. Ve kuruluşundan 5 Aralık 2003'e kadar, çoğu kameraların karşısında olmak üzere, tam 160 kişiyi dinler. Böylece aysbergin görünen yüzünün pek çok yanını keşfeder... Ve son kişilerin de dinlenmesinin üstünden daha bir hafta bile geçmeden, 11 Aralık 2003 sabahı raporunu sunarak, sanki hiç görünmeyen yüz yokmuş gibi davranır.

Toplumsal bir aktörün dinlenmesi ciddiye alınması gereken bir şeydir, ama tek geçer akçe, yapılması gereken tek şey de değildir. Birinin dinlenmesi bir pozisyon alıştır, tanıklıktır. Deşifre edilecek, analiz edilecek son derece değerli bir materyel sağlar. Doğru yöntem, bu yapılanın ardından, "söylenen"den "söylenmeyen"e gitmektir. Ardından bu çalışmayı gerçekten yapmak ve bunun araçlarına sahip olmak gerekir. Bu vak'ada, iki temel nedenden dolayı yapılan bu değildir. Birincisi, dinlenenlerle ilgili değerlendirme ve yorumlar dinleme sürecini izleyen bir yemek esnasında yapılır. Sıcak ilişkiler kurmak için bir yemek atmosferinden daha mükemmeli olamaz. Buna karşılık birinci ağızdan görüş alışverişini, dahası üstünkörü yargılarda bulunmayı da kolaylaştırır. Her halükârda öneri ve görüşlerin hemen anlaşılıp kavranmasını sağlar ve herkes görünen yüzü, ama sadece bunu tanımış olur. İkinci olarak, rapor yazım çalışmalarının önemli bir bölümü daha dinleme faaliyeti sürerken yapılır. Bu yüzden de, meseleye geri çekilip bir de uzaktan bakılamadığı gibi, görünmeyen yüzün keşfi gibi bir süreç de yaşanmaz.

Hiç kuşkusuz, Stasi Komisyonu *a priori* hiç de önemsiz kişiler olmayan farklı üyelerinin bilgisinden yararlanmıştır ve bu da komisyona ilginç gözlemlerde bulunma olanağı verir (bkz. Özellikle "sürünen ayrımcılık"la ilgili olarak, 106 ve devamı). Ama açıkçası komisyon, bu bilginin en küçük ortak paydasına ilişkin hiçbir şeye ulaşamaz. Dahası, zamansızlıktan, olaya belli bir mesafeyle bakmayı, toplanan verileri deşifre etmeye elverişli bir problematik kurmayı da beceremez. İhtiyacın ne olduğunu gerçekten hissedemez. Görünmeyen yüz bir miktar hesaba katılırsa da (eleştirinin dozunu kaçırmamak için bunu kayda geçirmiş olalım), bu suyun yüzeyine en yakın bölüm, sosyo-eko-

nomik görünmeyen, terimin yeni ve klasik anlamında toplumsal görünmeyen olur. Ama asla derindeki görünmeyen değil; kurumsal ve simgesel olan aranmaz, bilinmez.

Buna gerekçe olarak bana "başka türlü davransaydık siyasi açıdan çok tehlikeli bir şey yapmış olurduk" dendi. Belki, ama bütün siyasi partiler bu olayda gerçekten de işin içindedir. Dahası, belki Stasi Raporu'nun sınırlarını bu tek gerekçeye dayanarak sınırlamanın nedeni de en azından, bir biçimde bilinen bir şemanın içinde kalmak, toplumsal görünenle yetinmektir.

Pekiyi, ya gerçek daha da anlaşılmaz hale gelmişse? Ya, daha da sık karşılaştığımız gibi, bizim laik, demokratik, çoğulcu, vb. toplumlarımızın orta yerinde muhteşem bir doğru düşünce konformizmi gelişmekteyse? Ya dünün Kilise vesayetinin yerini dehşetli bir yansılama vesayeti almışsa? Herkesin toplumsal bir mecburiyetten ötürü kalıbına uymak zorunda olduğu bayağı bir düşüncenin vesayetiyse bu? Aşırı merkezci bir totalitarizmin tadı başka mı olur?

Böyle bir durumda, ortak ruhun neo-konformizmine karşı gerekirse tek kalmayı da bilen laik cesaret tavrını benimsemek gerekmez mi? Bu yapılmazsa laiklik mücadelesi hoşgörü gereğiyle her yere yayılmış toplumsal basmakalıplıklar arasındaki dehşet gerilimine dönüşmez mi? Onları içimize katmak yerine sürekli ve takıntılı bir biçimde bunu reddetmek gibi zararlı toplumsal etkilerle savaşmak değil mi laiklik mücadelesi denen şey? Ama bu çalışma, azim, sebat ve biraz da mizah duygusu gerektirir ki modern Savonarole'ler* olduğumuzu sanmayalım. Bilelim ki bu, aynı zamanda bizzat kendimizle de bir savaş: Herkesin içinde uyuyan bir "küçük monark, küçük papaz, küçük önemli adam" var çünkü ve her an uyandırılmayı bekliyor (Cl. Nicolet, 1992, 109). Bu türden küçük tiranlara karşı en iyi ilaç şudur: Kahkahayı basmak.

(*) 15. yüzyılda cumhuriyetçi ama Rönesans karşıtı Floransalı din adamı – ç.n.

Kaynakça*

Agulhon, M., *Marianne au combat*, Flammarion, 1979.

—, *Histoire vagabonde*, c. III, Gallimard, 1996.

Albertini, P., *L'École en France*, Hachette, 1998.

Almavy Ch., "La guerre des manuels autour de l'école primaire en France", *Revue historique*, Ocak-Şubat 1979, s.358-398.

—, "La censure des manuels d'histoire en usage à l'école primaire. De l'Empire autoritaire à la République radicale", G. Cholvy (der.), *L'Enseignement catholique en France aux XXe siècles*, Le Cerf, 1995, s.63-72.

Amara, F., *Ni putes ni soumises*, La Découverte, 2003.

Amiraux, V. vd., *La Situation des musulmans en France*, Open Society Institute, 2002.

Andrault, Marc, "Vers un nouveau concordat?", *Archives de sciences sociales des religions*, Temmuz-Eylül 2003, no.123, s.5-39.

Antoine, A., *L'Impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Fayard, 2003.

Aubert, R., *L'Affaire Rushdie. Islam, identité et monde moderne*, Le Cerf, 1990.

Baal, G., "Jaurès et la laïcité", colloque international "Jaurès et l'État", Société d'études jaurésiennes, 1999, s.19-32.

Bardos, J. - P., "Postface", G. Bruno, *Le Tour de la France par deux enfants*, Berlin, gözden geçirilmiş baskı, 1977 (1877), s.311-331.

Basdevant-Gaudemet B., *Le Jeu concordataire dans la France du XXIe siècle*, PUF, 1998.

Battut, J. vd., *1984, la guerre scolaire a bien eu lieu*, Desclée de Brouwer, 1995.

Baubérot, J., "Ivan Illich, l'éthique médicale et l'esprit de la société industrielle", *Esprit*, 1976/2, s.288-314.

—, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Le Seuil, 1990.

—, "Les paradoxes de la laïcité", P. Ognier vd., *Histoire de la laïcité*, Besançon, CRDP, 1994, s.277-312.

—, "Le débat sur la laïcité", *Regards sur la laïcité*, no.209-210, 1995, s.51-62.

—, *La Morale laïque contre l'orde moral*, Le Seuil, 1997.

Baubérot, J. - Mathieu, S., *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France*, Le Seuil, 2002.

Baubérot, J. - Zuber, V., *Une haine oubliée*, Albin Michel, 2000.

Bayet, A., *La Morale scientifique*, Alcan, 1905.

Bechtel, G., *La Chair, le Diable et le Confesseur*, Plon, 1994.

Bellah, R., "La religion civile en Amérique", *Archives des sciences sociales des religions*, 35, Ocak-Haziran 1973, s.7-22.

— (der.), *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, San Francisco, 1980.

(*) Bu bibliyografya sadece kitapta anılan eserleri içeriyor. Çalışmalarıyla bizi entelektüel açıdan zenginleştirip yüreklendiren, ama şu ya da bu nedenle eserlerinden söz etmediğimiz çok sayıda yazardan özür dileriz.

Bir başka noktayı daha netleştirelim: Bir eserin yayın yeri belirtilmemişse, bilinmeli ki, o eser Paris'te yayımlanmıştır.

Benbassa, E., *La République face à ses minorités*, Mille et une nuits, 2004.
Berger, P., *La Religion dans la conscience moderne*, Le Centurion, 1971.
Berger, S., *Notre première mondialisation*, Le Seuil, 2003.
Bernardini, J. - M., *Le Darwinisme social en France*, CNRS Histoire, 1997.
Bernstein, S., *Histoire du Parti radical*, Presses de le FNSP, 1980, .c.2.
Bertossi, Ch., *Les Frontières de la citoyenneté en Europe*, L'Harmattan, 2001.
Blais M. - Cl. (der.), *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Bayard, 2002.
Blancarte, R. (der.), *Laicidad y valores en un estado democrático*, El colegio de México, Meksika, 2000.
Boudon, J. - O., *L'Épiscopat français à l'époque concordataire*, Le Cerf, 1996.
Boudon, R., *L'Inégalité des chances*, Armand Colin, 1975.
Bourdieu, P. - Passeron J. - Cl., *Les Héritiers*, Minuit, 1966.
—, *La Reproduction*, Minuit, 1970.
Bourgeois, L., *Solidarité*, 1896.
Boussinesq, J., *La Laïcité française*, Le Seuil, 1994.
Boyer, A., *Le Droit des religions en France*, PUF, 1993.
Bozzo, A., "Islam and the State. Theory and praxis for the Algerian ulama, *The Journal of Algerian Studies*, c.I, 1996, s.51-64.
Braibant, G., *La Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne*, Le Seuil, 2001.
Brion, M., *L'Exode des capitaux français à l'étranger*, 1912.
Bruno, G., *Le Tour de la France par deux enfants*, 1877 (gözden geçirilmiş baskı, Belin, 1977).
Cabanel, P., *La République du certificat d'études*, Belin, 2002.
Capéran, L., *Histoire de la laïcité républicaine. La révolution scolaire*, Nouvelles Éditions Latines, 1961.
Castel, R., *L'Insécurité sociale*, Le Seuil, 2003.
Cayla, O. - Thomas, Y., *Du droit de ne pas naître*, Gallimard, 2002.
Césari, J., *Faut-il avoir peur de l'islam?*, Presses de la FNSP, 1997.
Champion, Fr., "Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire", *De Débat*, Kasım-Aralık 1993, s.46,72.
Chanet, J. - F., *L'École républicaine et les petites patries*, Aubier, 1996.
Chase, G., "Ferdinand Bussion and Salvation by National Education", W. Frijhoff (der.), *L'Offre d'école*, Publications de la Sorbonne, 1983, s.253-262.
Corbin, A., *Archaïsme et modernité en Limousin au XIXe siècle*, Marcel Rivière, 1975.
Cornec, J., *Laïcité*, Sudel, 1965.
Coutel, Ch., *La République et l'École*, Presses Pocket, 1991.
CURAPR, *La Solidarité, un sentiment républiciain?*, PUF, 1992.
Darmon, P., *Le Médecin parisien en 1900*, Hachette, 2003.
Debray, R., "La laïcité, une exception française?", H. Bost (der.), *Genèse et enjeu de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1990, s.199-208.
—, *L'Enseignement du fait religieux à l'école laïque*, Odile Jacob, 2002.
—, *Ce que le voile voile*, Gallimard, 2004.
Delafaye, F., *Lacïcité de combat, laïcité de droit*, Hachette, 1997.
Despin, J. - P. - Bartholy, M. - C., *Le Poisson rouge dans le Perrier*, Critérion, 1984.
Dobbelaere, K., *Secularization: a Multi-Dimensional Concept*, Sage Publication, Londra, 1981

Dubet, Fr., "L'égalité et le mérite dans l'école démocratique de masse", *L'Année sociologique*, 2000/2, s.383-408.
—, *Le Déclin de l'institution*, Seul, 2002.
Durand, J. - D. (der.), *Le Grand Exil des congrégations françaises*, colloque de l'université de Lyon-III, 2004.
Durkheim, E., *L'Éducation morale*, PUF, gözden geçirilmiş baskı, 1990.
—, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, gözden geçirilmiş baskı, 1968 (1912).
Durkheim, E. - Lavisse, E., *Lettre à tous les Français*, Armand Colin, gözden geçirilmiş baskı, 1992 (1916).
Ehrenberg, A., *L'Individu incertain*, Calmann-Lévy, 1995.
—, *La Fatique d'être soi*, Odile Jacob, 1998.
Erner, G., *Victimes de la mode?*, La Découverte, 2004.
Estivalezes, M., "Enseignement et religion, la place du fait religieux dans l'enseignement supérieur et secondaire français. Le débat social des vingt dernières années, 1982-2002", EPHE doktora tezi, 2003.
Fath, S., *Une autre manière d'être chrétien en France*, Labor et Fides, Cenevre, 2001.
Faury, J., *Cléricalisme et anticléricalisme dans le Tarn*, Publications de l'université de Toulouse-Le Mirail, 1980.
Ferry, L. - Renaut, A., *Philosophie politique*, c. III, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, 1985.
Flanquart, H., *Croyances et valeurs chez les jeunes Maghrébins*, Brüksel, Complexe, 2003.
Foucault, M., *Naissance de la clinique*, PUF, 1963 [*Kliniğin Doğuşu*, çev. İnci M. Uysal, İstanbul, Epos, 2002].
Fouillée, A., *La Propriété sociale et la démocratie*, 1884.
Fouilloux, E., "Le catholicisme", J. - M. Mayeur vd. (der.), *Histoire du christianisme*, c. XII, *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Desclée-Fayard, 1990, s.116-238.
Frischer, D., *La France vue d'en face. L'image de la France analysée et jugée par des étrangers*, Robert Laffont, 1990.
Furet, F. - Ozouf, J., *Lire et écrire*, Minuit, 1977.
Gaillard, J. - M., *Jules Ferry*, Fayard, 1989.
Gauchet, M., "Démocraite, éducation, philosophie", M. - Cl. Blais, *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Bayard, 2002, s.9-42.
Gauchet, M., *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.
Gaulupeau, Y., "L'Église et la nation dans la France contemporaine, le témoignage des manuels confessionnels", G. Cholvy (der.), *L'Enseignement catholique en France aux XIXe et XXe siècles*, Le Cerf, 1995, s.73-104.
Gaurhier, G. - Nicolet, Cl. (der.), *La Laïcité en mémoire*, Édilif, 1987.
Giddens, A., *Les Conséquences de la modernité*, L'Harmattan, 1994.
Godechot, J., *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Flammarion, 1979.
—, Révolution dans l'histoire et histoire de la Révolution", *Revue française de sociologie*, Temmuz-Eylül 1989, s.405-429.
Goyet, M., *Collèges de France*, Fayard, 2003.
Graetz, M., *Les Juifs en France aux XIXe siècle*, Le Seuil, 1989.
Greenfeld, L., *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1992.

Gugelot, F., *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France*, Éd. du CNRS, 1998.
Guitton, M., "L'État et les cultes, de la séparation de 1905 à 1946. Étude du 'Bureau des cultes' du ministère de l'Intérieur", DEA de l'EPHE, 1999.
Haarscher G., *La Laïcité*, PUF, 2004.
Hasquin, H., *Histoire de la laïcité en Belgique*, Brüksel, Espaces de liberté, 1994.
Hassenteufel, P., *Les Médecins face à l'État*, Presses de la FNSP, 1997.
Hatzfeld, H., *Les Racines de la religion*, Le Seuil, 1993.
Hase, S. - C., *Hubertine Auclert, the French Suffragette*, New Haven, Yale University Press, 1987.
Herberg, W., *Protestant, Catholic, Jew. An essay in American Religious Sociology*, New York, 1955.
Hermon-Belot, R., *L'Émancipation des juifs en France*, PUF, 1999.
Hervieu-Léger D., "Une messe est possible. Les doubles funérailles du Président", *Le Débat*, no.91, 1996, s.23-30.
Hervieu-Léger D., *La Religion en miettes*, Calmann-Lévy, 2001.
—, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, 2003.
Ihl, O., *La Fête républicaine*, Gallimard, 1996.
Illich, I., *Une société sans école*, Le Seuil, 1971 [*Okulsuz Toplum*, çev. Mehmet Özay, Şule Yay., 2005].
—, *Némésis médicale, l'expropriation de la santé*, Le Seuil, 1975.
Ion, J., *La Fin des militants?*, L'Atelier, 1997.
Isambert, F. - A., *De la religion à l'éthique*, Le Cerf, 1992.
Jaballah, A., "Le Conseil européen de la fatwa. Adapter la pratique musulmane au contexte occidental", M. Wieviorka (der.), *L'Avenir de l'islam en France et en Europe*, Balland, 2003, s.137-144.
Kaboğlu, İ. O., *Laiklik ve Demokrasi*, İmge, Ankara, 2001.
Kaufmann, J. - Cl., *L'Invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin, 2004.
Kepel, G., *La Revanche de Dieu*, Le Seuil, gözden geçirilmiş baskı, 2003.
Khosrokhavar, F., *L'Islam des jeunes*, Flammarion, 1997.
Klejman, L. - Rochefort, F., *L'Égalité en marche*, Presses de la FNSP, 1989.
Knibiehler, Y. - Fouquet, C., *La Femme et les médecins*, Hachette, 1983.
Kotovtchikhine, S., *Paul Bert et l'instruction publique*, Dijon, Éd. de l'université de Dijon, 2000.
Kymlicka, W., *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montreal, Boréal, 2001.
Laborde, C., "La Citoyenneté, V. Duclere - Chr. Prochasson (der.), *Dictionnaire critique de la République*, Flammarion, 2002, s.116-122.
Ladous, R., "Le christianisme en Amérique du Nord anglophone", J. - M. Mayeur vd. (der.), *Histoire du christianisme*, c. XII, *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1918)*. Desclée-Fayard, 1990, s.833-932.
Lagelée, G. - Vergnaud, J. - L., *La Conquête des droits de l'homme*, Le Cherche-Midi, 1988.
Lagrée, M., *Religion et culture en Bretagne*, Fayard, 1992.
—, *La Bénédiction de Prométhée*, Fayard, 1999.

—, *Religion et modernité*, Presses universitaires de Rennes, 2002.
Lalouette, J., *La Libre-pensée en France, 1848-1940*, Albin Michel, 1997.
—, *La République anticléricale*, Le Seuil, 2002.
Lambert, Y., *Dieu change en Bretagne*, Le Cerf, 1985.
—, "Religion: développement du hors-piste et de la randonnée", P. Brechon (der.), *Les Valeurs des Français, évolution de 1980 à 2000*, Armand Colin, 2000, s.129-153.
Lambert, Y. vd. (der.), *Le Religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, L'Harmattan, 1997.
Langlois, Cl., *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations à supérieure générale*, Le Cerf, 1984.
—, "Le régime concordataire", *XXe Siècle, revue d'histoire*, 2000.
Langlois, P., "Homme. Anthropologie et physiologie", *La Grande Encyclopédie*, 1885-1901, c.20, s.214-215.
Larkin, M., *Church and State After the Dreyfus Affair*, Macmillan, Londra, 1974.
Le Naour, J. - Y. - Valenti, C., *Histoire de l'avortement*, Le Seuil, 2003.
Lenain, T., *Pas de pitié pour les poupées B.*, Syros, 1997.
Lenoir, J., *Le Nouveau Tour de France par deux enfants*, La Table ronde 1954.
Léonard, J., *La Médecine entre les savoirs et les pouvoirs*, Aubier, 1981.
Liaisons sociales, "Discriminations, libertés individuelles et harcèlements", suppl. no.13696, Temmuz 2002.
Loeffel, L., *Ferdinand Buisson, apôtre de l'école laïque*, Hachette, 1999.
—, *La Question du fondement de la morale laïque sous la IIIe République*, PUF, 2000.
Machelon, J. - P., *La République contre les libertés?*, Presses de la FNSP, 1976.
Marion, H., "École", *La grande Encyclopédie*, 1885-1901, c.15, s.362-363.
—, "Femme. Psychologie", *La GrandeEncyclopédie*, 1885-1901, c.17, s.147-148.
—, "Homme. Philosophie", *La Grande Encyclopédie*, 1885-1901, c.20, s.215.
Martin, D., *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell, Oxford, 1978.
Mauduit, A. - M. vd., *La France contre la France*, Plon, 1984.
Mayeur, Fr., *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, c.III, Nouvelle Librairie de France, 1981.
—, "La femme et la société selon J. Ferry", F. Furet, *Jules Ferry, fondateur de la République*, Éd. de l'EHESS, 1985, s.79-88.
Mayeur, J. - M., *La Séparation des Églises et de l'État*, Les Éditions ouvrières, 1991.
Mély, B., "La Question de la séparation des Églises te de l'École dans quelques pays européens". Paris-V Üniversitesi'nde doktora tezi, 2003.
Memmi, D., *Les Gardiens du corps*, Éd. de. l'EHESS, 1996.
—, *Faire vivre et laisser mourir*, La Découverte, 2003.
Mendras, H., *La Seconde Révolution française*, Gallimard, gözden geçirilmiş baskı, 1994 (1988).
Merle, G., *Lettres à Émile Combes de la princesse Jeanne Bibesco*, Gallimard, 1994.
—, *Émile Combes*, Fayard, 1995.
Meyer, Ph., "Les révolutions médicales du XXe siècle", J. de Kervasdoué (der.), *Le Carnet de santé de la France en 2000*, Syros, 2000, s.251-266.
Milner, J. - Cl., *De l'école*, Le Seuil, 1984.
Milot, M., *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002.

Monod, J. - Cl., *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Vrin, 2002.
Morin, E., "Le trou noir de la laïcité", *Le Débat*, no.58, Ocak-Şubat 1990, s.38.
Morineau, M., "Laïcité de l'an 2000", J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Le Seuil, 1990, s.239-267.
Nacquet, A., *La Politique radicale*, 1873.
Nicolet, Cl., *L'Idée républicaine en France*, Gallimard, 1982.
—, "L'idée républicaine, plus que la laïcité", *La Supplément*, no.164, 1988, s.45-52.
—, *La République, état des lieux*, Le Seuil, 1992.
Nora, P., "Le *Dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand Buisson, cathédrale de l'école primaire", P. Nora (der.), *Les Lieux de mémoire*, c.I, *La République*, Gallimard, 1984, s.353-378.
Ognier, P. vd., *Histoire de la laïcité*, Besançon, CRDP, 1994.
Ozouf, J. et M., "*Le Tour de la France par deux enfants*, le petit livre rouge de la République", P. Nora (der.), *Les Lieux de mémoire*, c.I, *La République*, Gallimard, 1984, s.291-321.
Ozouf, M., *L'Homme régénéré*, Gallimard, 1989.
Pignon, D., *La Main sauvage, les gauchers, les autres*, Ramsay, 1987.
Portier, Ph. - Baudouin, J., *Le Mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité*, Rennes, PUR, 2002.
Poucet, B. (der.), *La Loi Debré, paradoxe de l'État éducateur*, Amiens, CRDP, 1999.
Poulat, E., *Église contre bourgeoisie*, Tournai, Casterman, 1977.
—, *Les Prêtres-ouvriers*, Le Cerf, 1999.
—, *Notre laïcité publique*, Berg international, 2003.
Poulat, E. - Débes, J., *L'Appel de la JOC*, Le Cerf, 1986.
Poulder, S., *Ethnicity, Law and Human Rights, the English Expérience*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
Prost, A., *Histoire de l'enseignement en France, 1800-1967*, Armand Colin, 1968.
—, "Quand l'école de Jules Ferry est-elle morte?", W. Frijhoff, *L'Offre d'école*, Publications de la Sorbonne, 1983, s.357-369.
—, "Les monuments aux morts", P. Nora (der.), *Les Lieux de mémoire*, c.I, *La République*, Gallimard, 1984, s.195-225.
Proust, J., "Que signifiait pour les encyclopédistes la sécularisation de l'enseignement?", H. Bost (der.), *Genèse et enjeux de la laïcité*, Cenevre, Labor et Fides, 1990, s.59-72.
Randaxhe, F., "De 'l'exception religieuse' états-unienne. Retour sur un débat", *Archives de sciences sociales des religions*, Nisan-Haziran 2003, no.122, s.7-25.
Randaxhe, F. - Zuber, V. (der.), *Laïcités-démocraties, des relations ambiguës*, Turnhout, Brepols, 2003.
Reville, M. - Armbruster, L., *Le Régime des cultes d'après la loi du 9 décembre 1905*, Berger-Levrault, 1906.
Rey, R., *Histoire de la douleur*, La Découverte, 1993.
Ricœur P., "Les travaux de la commission Philip", *Laïcité et paix scolaire*, Berger-Levrault, 1957, s.219-232.
—, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
—, "Projet universel et multiplicité des héritages", J. Bindé (der.), *Où vont les valeurs?*, Unesco - Albin Michel, 2004, s.75-80.

Robiquet, P., *Discours et opinions politiques de Jules Ferry*, Armand Colin, 1893-1898, c.7.
Ronsin, F., *Les Divorciaries*, Aubier, 1992.
Rosanvallon, P., *Le Sacre du citoyen*, Gallimard, 1992.
Rousseau, J. - J., *Le Contrat social*, 1762.
Roy, O., *L'Islam mondialisé*, Le Seuil, 2002 [*Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis, 2003].
Rudelle, O., *La République absolue*, Publications de la Sorbonne, 1986.
—, "Présentation", Jules Ferry, *La République des citoyens*, Imprimerie nationale, 1996, c.2.
Saaïda, O., "La séparation en Algérie", J.-D. Durand, *La Séparation des Églises et de l'État* başlıklı toplantı université de Lyon-III (2004).
Schlegel, J. - L., *La Loi de Dieu contre la liberté des hommes*, Le Seuil, 2003.
Schwartzenberg, L., *Changerla mort*, Albin Michel, 1977.
Serouy, H., *Naissance de l'intellectuel catholique*, La Découverte, 2004.
Sévenet, J., "Motivation du mariage à l'église dans le catholicisme contemporain", l'EPHE diploma tezi, 1999.
—, "La séparation des Églises et de l'État à Paris", l'EPHE doktora tezi, 2004.
Sicard, D. (der.), *Travaux du Comité consultatif national d'éthique*, PUF, 2003.
Simmel, G., *Philosophie de l'argent*, PUF, 1987.
Simon, H., *Vers une France païenne?*, Cana, 1999.
Solère-Queval, S., *Les Valeurs aux risques de l'école*, Lille, Septentrion, 1999.
Sorlin, P., *"La Croix" et les juifs*, Grasset, 1967.
Sorrel, Chr., *La République contre les congrégations*, Le Cerf, 2003.
Stasi, B. (der.), *Laïcité et République*, La Documentation française, 2004.
Steiner, G. *Langage et Silence*, UGE, toplantı. "10/18", 1999.
—, *Barbarie de l'ignorance*, Éditions de l'Aube, 2000.
Taguieff, P. - A., *Du progrès, biographie d'une utopie moderne*, Librio, 2001.
Tedo, K., "La Morale laïque scolaire à travers le cas du département du Nord", DEA de l'université de Lille-III, 2003.
Ternissien, X., *La France des mosquées*, Albin Michel, 2002.
Thabault, R., *Mon village, ses hommes, ses routes, son école*, Presses de la FNSP, gözden geçirilmiş baskı, 1982 (1943).
Thiesse, A. - M., *La Création des identités nationales*, Le Seuil, 1999.
Tillion, G., *Le Harem et les cousins*, Le Seuil, 1966.
Tomeï, S., "Ferdinand Buisson, protestantisme libéral, foi laïque et radical-socialisme", IEP doktora tezi, 2004.
Valabréga, J. - P., *La Relation thérapeutique*, Flammarion, 1962.
Varigny, H. de, "Femme, Anthropologie et physiologie", *La Grande Encyclopédie*, 1885-1901, c.17, s.143-147.
Venel, N., *Musulmans et citoyens*, PUF, 2004.
Vidal de La Blache, P., *Tableau de la géographie de la France*, La Table ronde, gözden geçirilmiş baskı, 1994 (1903).
Wagner, P., *Liberté et discipline. Les deux crises de la modernité*, Métailié, 1996.
Walzer, M., *Traité sur la tolérance*, Gallimard, 1998.

Weber, E., *Essai sur la théorie de la science*, Plon, 1965 (1910-1912).
—, *La Fin des terroirs. La modernisation de la France rurale*, Fayard, 1976.
Wieviorka, M., *Une société fragmentée?*, La Découverte, 1997.
Willaime, J. - P., "État, éthique et religion", *Cahiers internationaux de sociologie*, 1990, s.189-213.
—, "La religion civile à la française et ses métamorphoses", *Social Compass*, 40/4, 1993, s.571-580.
—, *Europe et religions, les enjeux du XXIe siècle*, Fayard, 2004.
Wilson, B., *Contemporary Transformation of Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
—, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
Wunenburger, J. - J., *L'Homme à l'âge de la télévision*, PUF, 2000.

Dizin

11 Eylül 213
1789 Anayasası 65
1789 Beyannamesi 64, 66, 68, 69, 70, 76, 111
1789 Devrimi 143
1789 İnsan Hakları Beyannamesi 20, 64, 68, 69, 75, 104, 246, 247
1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi 63
1791 Anayasası 64
1793 Beyannamesi 65
1848 Anayasası Konvansiyon Meclisi 65
1852 Anayasası 67
1875 yasaları 67
1901 Yasası 73, 87
1903 kongresi 82
1904 Yasası 72
1905 Yasası 87, 89, 91, 93, 239
1910 Yasası 103
1914-1918 Savaşı 29, 163, 191, 197, 216
89 Devrimi 67
açık laiklik 33
adem-i merkezileşmesi 34
Afrika 181
Agulhon, Maurice 136
AIDS 110
Albertini, Pierre 71
Almanya 4, 35, 104, 105, 106, 170, 237, 242
Alsace-Moselle 157, 164, 168, 240
Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 9, 10, 20, 52, 156, 157, 163, 166, 168, 245
Amerikan İmparatorluğu 101
Amerikan özgüllüğü 157
Amiri, Nadia 228, 229
Anayasa Mahkemesi 67
Andrault, Marc 170
Anglikan
  Anglikan Kilisesi 16, 50
  Anglikan piskoposları 106
Anglosakson 156, 163, 182, 225
  Anglosakson liberalizmi 156
anti-Fransız 118
anti-Katolik 118
antisemitizm 109, 182, 213
Arafat, Yaser 213
Arap-Müslüman kültürü 226
Aries, Philippe 50
Armbruster, L. 92
Assomption 136
  Assomption rahipleri 181
  Assomption tarikatı 72
aşırı köktendincilik 151
Auclert, Hubertine 225
Avrupa 9, 11, 103, 105, 106, 111-113, 127, 147, 165, 168-171, 173, 182, 203, 204, 225, 227, 231, 237, 241, 243, 244, 246, 248
Avrupa Birliği 168, 169, 203, 204, 241, 246
Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı 203
Avrupa İnsan Hakları Komisyonu 112, 241
Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi 112
Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi 203
Avrupa Konseyi 112, 231
  Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi 112
Avrupa Sözleşmesi 111, 112
Avrupa Şartı 170
Avrupa Temel Haklar Şartı 169, 244
Avusturya 113
Aydınlanma 68, 75, 103, 128
  Aydınlanma Dönemi 75

Bakanlar Komitesi 112
Barrere, Igor 57
başörtüsü 33, 36, 58, 146, 166, 167, 229, 230
  başörtüsü krizi 58
Bayard 127

Bayet, Albert 125
Belçika 35, 80, 182, 237
Bellah, Robert 156
Benoit, Pierre 143
Berger, Peter 47
Berlin Duvarı 57, 145, 146, 204
Bert, Paul 7, 51, 84, 160
Berthelot Ansiklopedisi 15
Berthelot, Marcelin 185
Berthouin Reformu 31
Bırakın Yaşasınlar derneği 107
bilimsel ahlâk 125
bireyci liberalizm 21
birinci başörtüsü vakası 145, 146
Birinci Dünya Savaşı 29, 138, 218, 246
Birinci İmparatorluk 101
Birinci İngiliz Devrimi 97
Birinci Savaş 163
Birinci Yıl Beyannamesi 65
Birinci Yılın İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi 64
Blais, Marie-Claude 30, 35
Bobigny davası 107
Bonaparte, Napoléon 49, 179
Bonapartistler 160
boşanma yasası 98, 118
Boudon, Raymond 32
Boulangisme 128
Bourdieu, Pierre 32
Bourgeois, Bernard 35, 36, 105
Bourgeois, Léon 21
Boussinesq, Jean 88
Boussuet 122
Bozzo, Anna 102
Brassens, Georges 149
Briand, Aristide 86-92, 99, 100, 160, 247
Brötanya 80, 81, 126, 137, 138
  Bröton kentleri 81
  Bröton kültürü 81
  Bröton milletvekilleri 81
Budizm 213
Buffon 127
Buisson Öğretmenler Birliği 7
Buisson, Ferdinand 6, 7, 29, 182, 183, 236
Bush, George W. 158, 213
Büyük Ansiklopedi 15
Büyük Savaş 24, 121, 165, 184, 191, 246

Cambon, Jules (Vali) 19
Cambrai 19
Caperan, Louis 19
Carmel Başmanastırı Rahibesi Bénie-de-Jésus 161
Carmel tarikatı 80
Castel, Robert 104
cemaat 150, 182, 220
  cemaat sırrı 150
Cezayir 39, 74, 76, 101, 102, 111, 126, 160, 185, 221, 226
  Cezayir Carmel tarikatı 74
  Cezayir Savaşı 39, 111
  Cezayirli FLN militanları 221
Chambord Kontu 97, 182
Chase, George 52
Chirac, Jacques 38, 169, 170
Churchill 37
Cizvit 162, 190
Clemenceau 51, 82, 86, 91, 92, 100
Clermont-Tonnerre 178
Combes dönemi 85
Combes, Émile 73-75, 80, 81, 85-89, 99, 161, 181, 223 239
Compayre, Gabriel 69
Comte, Auguste 22
  Comte pozitivizmi 21
Concordat 16, 84, 85, 86, 89, 90, 99, 102, 134, 168, 239, 240
  Concordat dönemi 89
  Concordat rejimi 86
  Concordat sistemi 134
Condorcet 40, 64, 128, 157, 178, 183, 243
Corbin, Alain 195
Cornec, Jean 166
Coué metodu 167
Creil vak'ası 146, 147
Cumhuriyet
  Cumhuriyet ideolojisi 30, 145
  Cumhuriyet Katolik Kilisesi 89
  Cumhuriyet Katolikliği 240

Cumhuriyet okulu 38, 245
Cumhuriyet/İmparatorluk 160
I. Cumhuriyet 128
II. Cumhuriyet 65, 75, 195
III. Cumhuriyet 8, 15, 66-69, 75, 76, 85, 97, 98, 101, 135, 160, 163, 183, 209
IV. Cumhuriyet 67, 244
V. Cumhuriyet 31, 67, 101
VI. Cumhuriyet 101
cumhuriyetçi
cumhuriyetçi burjuva gençlik 30
cumhuriyetçi düzen 63
cumhuriyetçi elit 230
cumhuriyetçi Fransa 121, 172
cumhuriyetçi Katoliklik 89
cumhuriyetçi laikleştirme 82
Cumhuriyetçi Parti 92
cumhuriyetçi rejim 148, 163
cumhuriyetçi ruh 155
cumhuriyetçiler 8, 16, 18, 35-38, 40, 45, 65, 67, 69-71, 75, 83, 84, 88, 155, 159, 160, 180, 184, 185, 207, 240, 246
cumhuriyetçilik 156

çarşaf 147, 167, 229
Çeçenistan 221

Danimarka 242
Danton 128
Darby olayı 112
Darwin 22, 189
Darwinizm 22
dayanışma doktrini 21, 104, 205
de Gouges, Olympe 65
de La Blanche, Paul Vidal 127
De la division du travail Social (Toplumsal İşbölümü) 22
de la Quintinie, Mademoiselle 184
De la Solidarité morale (Ahlâkî Dayanışma) 21
de Laval, Carmel 80
de Pressensé, Francis 183
Debray, Regis 37, 45, 70
Debré Yasası 31, 33, 166, 167
demokratik
demokratik Avrupa 172
demokratik birey 59
demokratik bireyselleşme 37
demokratik devlet 97
demokratik kitle okulu 32, 33, 208
Devlet Konseyi 84, 85
devlet krizi 97
devlet okulu 3, 7, 15, 16, 18, 21, 31, 33, 36, 46, 53, 71, 81, 85, 98, 102, 145, 163, 166, 167, 216, 237, 239, 243, 244, 245
Devoirs et droits de l'homme (İnsanın Görevleri ve Haklar) 21
devrim
devrimci 118, 127, 243
devrimci kimlik 118
Dictionnaire de pédagogie (Pedagoji Sözlüğü) 52
din sosyolojisi 47
din ve vicdan özgürlüğü 10, 41, 54, 241
dinî miras 170, 171
dinî simgeler 86
Diyanet Bakanlığı 99
Dobbelaere, Karel 47
doğal seleksiyon yasası 22
Dominiken tarikatı 137
Dreyfus davası 72, 128, 135, 181, 249
Drumont, Edouard 182
Dubet, François 32
Dumont, Charles 90
Dupanloup (Monsenyör) 7
Dupuytren 127
Durkheim, Émile 22, 45, 160, 161, 191, 191, 236
Dünya Sağlık Örgütü (WHO) 55
düşünce özgürlüğü 83, 146, 162, 168, 252

eğitimde eşitlik 30
Ehrenberg, Alain 206
ekonomik kriz 105, 148, 246
entegrasyon 159, 169
Ermiş Bruno Tarikatı 79, 80
Eski Rejim 8, 10, 17, 49, 53, 54, 75, 84

Evanjelizm 215
Evrensel İsrailoğulları Birliği 215

Falloux Yasas 17, 18, 54, 166
felsefesi 46
feminizm 183
Fenélon 122
Ferry, Jules 7, 11, 16, 21, 29, 68, 98, 110, 157, 160, 162, 183
  Ferry okulları 31
  Ferry yasası 216
fırsat eşitliği 105, 208
fırsat eşitsizliği 32
Filadelfiya (1876) fuarı 7
Filistin 221
Flanquart, Hervé 227
Flaubert 149
Foucault, Michel 51
Fouillée (Madame) 118, 127, 133, 140, 142, 161
Fouillée, Alfred 21, 103, 118, 119
Foyer, Jean (Adalet Bakanı) 108, 109
Fransa Özgür Düşünenler Derneği 7
Fransa Ulusal Özgür Düşünenler Derneği 87
Fransız Cumhuriyetçiliği 156
Fransız Devrimi 8, 10, 17, 51, 81, 97, 98, 128, 144, 145, 147, 243, 246
Fransız dili 129
Fransız Doktorları Katolik Merkezi 107
Fransız evrenselliği 225
Fransız Hıristiyan İşçiler Konfederasyonu (Confédération française des travailleurs chrétiens / CFTC) 105
Fransız ideolojisi 40
Fransız istisnası 4, 9, 155, 166, 167, 169, 182, 235, 247, 249
Fransız Katolik 92, 98, 102, 216
  Fransız Katolik Gençliği Derneği 216
  Fransız Katolik misyon 102
  Fransız Katolikliği 98
Fransız kimliği 128, 129, 134, 136, 147, 151, 248
Fransız laikliği 11, 102, 113, 134, 159, 168, 173
Fransız Medenî Kanunu 49
Fransız Merkez Mason Locas 168, 181, 189
Fransız Müslümanları Konseyi (Conseil français du culte musulman / CFCM) 241
Fransız Protestan 123, 170
  Fransız Protestan Federasyonu 170
Fransızca 10, 23, 63, 81, 129, 146, 225
Fransz Haklar Beyannamesi 105

Gallikan maddeleri 99
Gallikan politikası 84
Gallikanizm 239, 241
Gambetta 6, 7, 16, 136, 169, 181
Gauchet, Marcel 110, 170
Gaulle yönetimi 166
Gaulupeau, Y. 128
Genel İşçi Konfederasyonu (Confédération générale du travail / CGT) 105
genel oy 70, 76, 103, 144, 180, 249, 252
gerçek laiklik 165, 214
Gewurztraminer 74
Giscard d'Estaing, Valéry 108, 109
Goblet, René 71
Görevler Beyannamesi 64
Grande Encyclopédie 185, 186, 188, 189, 227
Grenouilleau, Jean-Bernard 107
Guitton 99
Guizot Yasası 17
Güzel Philip (Kral) 10

Haby Reformu 31, 199
haklar hiyerarşisi 64
Halimi, Gisèle (Avukat) 107
Halk Cephesi 104, 165
halk eğitimi 36
halk okulu 25, 29
halk sınıfları 103
Hassenteufel 106
Hazebrouck 19
Hegel düşüncesi 47
Heidegger 42

Hekimler Odası 109
Hekimler Odası Konseyi 56, 107
Herriot, Edouard 91
Hervieu-Léger, Danielle 172, 173
Hıristiyan ahlâkı dersi 18
Hıristiyan aidiyeti 107
Hıristiyan demokrat 36
Hıristiyan Demokrat Partiler 170
Hıristiyan İşçi Gençliği Örgütü 216
Hıristiyan miras 170
Hindistan 183
Histoire de la laïcité en Belgique (Belçika'da Laikliğin Tarihi) 4
Hollanda 52
Hugo, Victor 7, 52
Humanae Vitae 106, 144

I. Napoléon 99
II. İmparatorluk 16, 66, 84, 101, 121, 180
II. İmparatorluk dönemi 7, 66, 84
II. Vatikan Konsili 31, 36, 139, 143, 144, 199, 217, 218, 240, 242
III Napoléon 67
Illustrations 79
Irak Savaşı 158, 213
ırkçılık 213, 248
Isambert, A. 199, 203
Izoulet, Jean 165

iç isyan 151
iç kavga 152
İki Çocuğun Fransa Turu 117, 118, 121, 125, 139, 161
iki Fransa 101, 104, 108, 109, 115, 117, 118, 128, 133, 135, 146, 147, 180, 183, 201, 219, 239, 246, 247
iki Fransa kavgası 239
İkinci Dünya Savaşı 30, 55, 217
İkinci Fransız Devrimi 143
İlkel toplum 23
ilköğretimin katedrali 7
İllich, İvan 56, 57, 58
İncil 20, 68, 158, 182, 215
İngiltere 16, 35, 50, 52, 80, 102, 109, 227, 237, 242
insan hakları 10, 20, 33, 59, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 84, 98, 111, 112, 158, 160, 178, 227, 236, 241
İnsan Hakları Beyannamesi 8, 10, 63, 64, 69, 70, 71, 76, 102, 177
İnsan Hakları Derneği 7
İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 41, 111
İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi 49, 82
insanî dayanışma 21
İran 4
İrlanda 182, 183
İsa 72, 135, 137
İslâm 11, 74, 102, 146, 147, 151, 167, 172, 213, 219, 220, 221, 222, 227, 229, 230, 231, 241, 247, 251
İslâmî anlayış 11
İslâmi değer 230
İslâmi ortodoksi 231
İspanya 80, 183
İsrail 4
İsveç 112, 203
İsviçre 7, 247
işçi 73, 74, 103, 129, 148, 167, 190, 222
işçi hareketi 216, 222
işsizlik 105, 142
İtalya 4, 63, 80, 104, 135, 165, 170, 203, 237, 247
İtalyan Anayasa Mahkemesi 63
İtalyan Devleti 135

Jakoben 165
Japon 168
Jaurès, Jean 74, 89, 92, 99, 100, 103, 123, 183, 237
Jeanne Bibesco (Prenses) 74, 161
Jeanne d'Arc 123, 127
Jeanne d'Arc bayramları 137
Jirondenler 64
Johnson 166
Jospin, Lionel 34, 39, 59, 147, 169, 170
Judeochristianisme 172
Jutard komisyonu 168
Juvet, Louis 55

Kabil 121
kadın-erkek eşitliği 183, 228, 247
kadınlara oy hakkı 183
Kadınların Özgürlüğü Hareketi (Mouvement de libération des femmes / MLF) 107
Kalleş Albion 102
kamu alanı 148
kamu düzeni 111, 156, 225, 239, 240
Kamu Eğitimi Yüksek Konseyi 82
kamu hizmeti 209
kamusal alan 223, 224, 249
kamusal eğitim 46
Kanada 35, 80, 223
kapitalizm 104, 109
kapitülasyon 34
Kapüsen rahibi 88
Kara Afrika 102
Kato-laiklik 36, 172, 173
Katolik Aksiyon Hareketi 230
Katolik bayramı 223
Katolik Fransa 108, 135, 137
Katolik inanç 19, 81, 93, 134, 199, 247
Katolik kamp 89
Katolik kilise ve devlet ayrışması 136
Katolik Kilisesi 16, 20, 31, 45, 46, 50, 53, 86, 88-92, 102, 106, 108, 109, 135, 136, 145, 163, 172, 178, 180, 184, 198, 216, 223, 239, 240, 242-244, 247
Katolik kimliği 134
Katolik Köylü Gençliği 217
Katolik laikler 81
Katolik milletvekilleri 69, 91
Katolik muhalefet 108
Katolik okul 30, 36, 82, 83, 137, 138
Katolik örgütlenme 98
Katolik papaz 102
Katolik ulus 134, 135, 166
Katoliklik ilkesi 249
Kaufmann, Jean-Claude 148, 150
Kazakistan 206
Kennedy 166
kent burjuvazisi 102
Kepel, Gilles 222
Kilise 7-10, 16, 20, 36, 45, 46, 53, 81, 84, 99, 124, 125, 133, 136, 137, 147, 157, 165, 167, 168, 172, 180-183, 185, 198, 216-218, 239-243, 245-247, 250, 254
  Kilise devlet ayrışması 99, 101, 125, 157, 160, 165, 167, 168, 218
  Kilise devlet ayrışması yasası 125
  Kilise dini 157
  Kilise karşıtları 180, 239, 242
  Kilise Reformu 7
  Kilise yandaşları 239
  Kilise yandaşlığı 180, 181, 182
kimlik krizi 57
kitle konformizmi 146
kitle kültürü 42
Knock (Doktor) 55
Knock ou le Triomphe de la médicine (Knock ya da Tıbbın Zaferi) 55
Koenigsmark 143
kollektif düzen 161
kollektif gelir 103
kollektivist sosyalizm 21
Komünist Parti 106, 150, 222
komünizm 57
Konfüçyus 23
Kouchner yasaları 59
köktendinci 11, 214
  köktendinci İslâm 11
  köktendincilik 151
Kurucu Meclis 63, 64, 177, 178
Kutsal Bakire 51
Kutsal Kitap 182
Kuzey Afrika 102, 166, 209, 221, 228
  Kuzey Afrika kökenli 221, 228
Kuzey İrlanda 213
küreselleşme 205, 221, 248
kürtaj 106, 108, 110
kürtaj yasası 106, 110
Kymlica, Will 151

La Croix 72, 135, 181, 182
La Dépêche du Midi 20
La Fontaine, Jean de 208
La Libre Parole 182

La Propriété sociale et la démocratie (Sosyal Mülkiyet ve Demokrasi) 21
La Raison 20
laik dayanışma 103, 104
laik demokrasi 41
laik devlet 8, 10, 16, 30, 49, 134, 178
laik devlet fikri 8, 10
laik devlet okulu 30
Laik Hareket Ulusal Komitesi 166
laik ilkokul 25
laikçilik 214
Laikleşme yasası 19
laiklik militanları 125, 166
laiklik modeli 10
laiko-ekümenik 173
laiko-Katolik 173
Lambert, Yves 137, 219
Langevin-Wallon 30, 35, 166
Langevin-Wallon planı 30, 166
Langlois, Claude 134, 135, 186, 189
Larkin, M. 72, 80, 87, 135
Latin Amerika 101
Lavisse, Ernest 25
Lavoisier 127
Le Monde 35, 57, 143, 150
Le Nouveau Tour de France (Yeni Fransa Turu) 140
Le Nouvel Observateur 39
Le Pelerin 181
Lebon 127
Legrand raporu 34, 38
Legrand, Louis 34
Lejeune, Jérôme 107
Lenain, Thierry 38
Leroux, Pierre 21
liberal küreselleşme 104
liberalizm 91, 100, 156
Limerzel (Morbihan) 137, 138, 139
Loriquet (Rahip) 82
Loubert (Cumhurbaşkanı) 135
Louis XIV. 99
Luther 82
Luthercilik 246

Maccarthysm 57, 58
Macé, Jean 103, 180
MacMahon 180
Madagaskar 102
Makyavelist 19
Marat 128
Marion, Henri 15, 16, 21, 186, 187
Martin, David 47
Marx, Karl 150
mason 72, 87, 181, 182
mason locaları 87, 181
Mayeur, Fr. 7, 183
Mayeur, Jean-Marie 88
Mazières 120
Mazières-en-Gâtines 120
medeni hak 8, 10, 75, 76, 178
Medeni Kanun 128
Meksika 9, 166
Memmi, Dominique 202, 203
Mendras, Henri 143, 144, 145, 146, 147
merkezî devlet 49
merkezî otorite 239
Merle, Gabriel 74
Meryem 102
meşru din 241
meşru inanç 84, 102, 134, 135, 157, 168, 179, 216, 239, 240, 241, 243
meşru müdafaa 127
mezhep 29, 70, 71, 72, 75, 76, 82, 86, 98, 99, 117, 124
Mezhep düşmanlığı 75
Michelet, Jules 184
milli eğitim 33, 223
Milliez, Paul (Profesör) 107, 110
Milner, Jean-Claude 34, 35, 36, 39, 40, 45, 103, 207
Milot, Micheline 4, 10, 48, 225
Mirabeau 128
Mitterrand, François 33, 112, 136, 173, 203, 248
modern dünya 46, 47, 155
modern Fransa 23, 243
modern liberal toplum 214
modernite 50, 110, 138, 199, 217
Mon (Nancy Piskoposu) 85, 86
monarşi 66, 90, 97, 177, 240

Monge 127
Monod, Jean-Claude 46
Montagnard 64
Morin, Edgar 36, 143
Muhteşem Otuzlar 33, 57, 104, 199
Musa 68
Mussolini 165
Münih Komplosu 35, 38, 39
Müslüman 33, 102, 151, 172i 179, 220, 221, 222, 223, 226, 228, 229, 231, 241

Nacquet, Alfred 69
Nanterre Üniversitesi 143
Nazi 34, 39
Nazi işbirlikçisi 39
Nemesis Medicale 56
neo-etnik kimlik 220
Nicolet, Claude 8, 19, 51, 68, 69, 70, 71, 75, 76, 156, 160, 197, 254
Nobel Barış Ödülü 7
Noel 136, 137, 139
Nora, P. 7
Notre-Dame 123
nükleer enerji 101, 110

OECD 105
okul düalizmi 29
Okulsuz Toplum (Une Société sans école) 56
okulun laikleşmesi 29
okulun laikleştirilmesi 15, 119, 122
On Emir 68
On Sekiz Mayıs Fransası 180
onurlu ölüm hakkı 58, 250
ordunun sekülerleşmesi 11
Ortodoks İslâm 231
Otto-Preminger davası 113
Ozouf, Mona 45

Öğretmenler Birliği 20, 21, 29, 33, 103, 151, 165, 180
Öğretmenler Birliği Cumhuriyet Okulu 29
Öğretmenler Birliği kongresi 165
öteki dünya 49, 50, 55, 98
özel alan 148, 214, 218, 223, 249, 250
özel hayat 8, 87, 111, 118, 198, 202, 205, 214, 216, 250
özel mülkiyet 102, 103
özel okul 30, 31, 46, 59, 138, 145, 164, 165, 166, 167, 168, 244, 245
Özgür Düşünenler hareketi 219
özgürleştirici devlet 108
özgürleştirici liberal cumhuriyet 97
paganizm 172

Papa 72, 73, 84, 90, 92, 102, 106, 135, 144, 182, 213, 216
Papa VI. Paul 106, 144
Papa X. Pie 90, 92, 135
Papa XIII. Léon 135, 182, 216
Papa XIII. Leon 72
Papa XV. Benoit 183
papaz 17, 19, 53, 74, 81, 87, 124, 138, 140, 184, 199, 217, 218, 219, 254
parasız ve laik kamusal eğitim 105
Paris Belediye Konseyi 118, 189
Pas de pitié pour les poupées B. (B. Bebeklere Acımak Yok) 38
Pascal (Doktor) 52
Passeron, Jean-Claude 32
Pasteur 23, 55, 127
Pedagoji Sözlüğü 9
Péguy 99
Perruche davası 200
Pétain (Mareşal) 67, 165
Philadelphia Evrensel Fuarı 157
Philip komisyonu 166
Philip, André 30
Piskoposluk Kurulu 19
Platon 42
Poher, Alain 112
Poincaré, Raymond 7
Polonya 182, 183
Portalis 128, 134, 179, 242, 243
Potter, V. R. 200
Poulder, Sebastian 227
Prost, Antoine 29, 31, 46, 163

Protestan 30, 72, 84, 90, 106, 123, 162, 178, 182, 213, 216, 240
Protestanlık 82, 135, 215, 219

Quebec 4, 10, 18, 223, 225
Quinet, Edgar 7

Rabin, Yitzhak 213
Radikal Parti 21, 73, 82, 84, 91, 99, 184
Radikal ve Radikal Sosyalist parti 20, 21
Raspail 51
reform 30, 205
  reform hareketi 82
  reform karşıtı Katolik hareket 17
reformcu 36, 37, 89, 108
  reformcu demokrat-pedagoglar 35
  reformcu kanat 108
  reformcu Protestan 89
regalizm 239, 245
Reims (Kral) 53, 123
Reingguer (Bayan) 226
Restorasyon (1816) rejimi 118
  Restorasyon dönemi 79
Réveillaud, Eugène 90
Reville, M. 92
Richer, Léon 183
Ricœur, Paul 41, 207, 224
Robespierre 64, 128
Robineau (Papaz) 85
Rodin 189
Roma 45, 84, 85, 89, 90, 135, 159, 173, 217, 218, 240
  Roma hiyerarşisi 90
  Roma Katolikliği 45
  Roma Senatosu 135
Romain, Jules 55, 244
Romanya 183
Roqueplo, Philippe (Dominiken Papaz) 107, 110
Rosanvallon, Pierre 185
Rousseau, Jean-Jacques 73, 128, 158, 159, 160, 163, 245
Rouvier, Maurice (Maliye Bakanı) 74
Roy, Olivier 151
Royer, Clemence 22
Rusya 4, 249

Saint-Pierre (Papaz) 123
Saint-Stanislas Beisson (Rahibe) 80
Salut les Copains 143
Sanayi Devrimi 65
Sand, George 184
Sartre, Jean Paul 42
Savary tasarısı 166
Schubert 42
Scwab, Marguerite 185
Seine Ceza Mahkemesi 72
Seine-SaintDenis 207
seksizm 225
sekülerleşme 11, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 138, 139, 238, 242, 243, 245
sembolik çoğulculuk 135
Simon, Hippolyte 172
site hukuku 183
sivil Amerikan dini 124
sivil din 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 238, 245, 246, 247, 248
sivil inanç mesleği 159, 160
sivil toplum 16, 34, 47, 48, 108, 110, 171, 241
sivil-politik eşitlik 239
Sorbonne 7, 82
SOS-Irkçılık hareketi 166
sosyal cumhuriyet 102
sosyal Darwinizm 204
sosyal katoliklik 104
sosyalist hükümet 104, 145
sosyalizasyon 55, 201, 202, 242
sosyalizm 39, 104, 165
sosyo-ekonomik mekanizma 156
Sovyet sistemi 222
Stalinci komünizm 57, 146
Stalinist 222
Stasi Komisyonu 11, 18, 36, 151, 223, 227, 228, 240, 248, 253, 254
Stasi, Bernard 3
Sylvie Solere-Queval 35, 39

şarap ve ekmek yortusu 88

Şarlman 45
tapınak 35, 45
taşra Fransası 140
Taxil, Léo 182
Tedo, Kiyonobu 19
Tegaro (Monsenyör) 85
tekelci monarji rejimi 20
Temmuz Monarşisi 51
Témoignage Chrétien 169
terör 110, 209, 222
Terör Dönemi 49, 53, 97
Thermidor 64
Thibault, Roger 120
Thulié, Henri 189
Tillion, Germaine 227
Tocqueville, Alexis de 37
toplumsal mülkiyet 103
toplumsal reform 103
Toplumsal Sözleşme 158, 159, 160, 161
Tour de la France par deux enfants (İki Çocuğun Fransa Turu) 21
Tréguier 87
Troeltsch 47
Turinaz (Nancy Piskoposu Monsenyör) 86
Türkiye 167, 183
Türlerin Kökeni 22

ulusal eğitim 52
Ulusal Etik Danışma Komitesi 109, 203
Ulusal Fen Bilimleri ve Sağlık Etiği Komitesi 57
Ulusal Öğretmenler Sendikası 165
ulusalcı-cumhuriyet 165
ulus-devlet 48, 97, 102, 106, 112, 113, 205, 223, 225, 249
ulus-devletin sonu 97
Ursulines tarikatı 80

ücretli çalışma 139
üniversite 46, 58, 244
ütopik sosyalizm 21

Valenciennes 19
Varigny 186, 188
Vatikan 84, 85, 123, 135, 165, 217, 218, 239, 247
Vauban 127
Veil, Simone 108
Venel, Nancy 228, 230
Vercingétorix 127
Vers une France païenne? 172
vicdan özgürlüğü 18, 31, 69, 88, 108, 111, 161, 162, 168, 214, 223, 239, 243, 246, 249
Vichy hükümeti 68, 102, 165
Vichy rejimi 148, 165, 166
Victoria (Kraliçe) 50
Villaime 110
Viviani, René 183
Viyana (1873) fuarı 7
Voltaire 23, 128

Waldeck-Rousseau 72, 73, 85, 87, 181
Waldeck-Rousseau dönemi 87, 181
Weber, Eugen 195, 249
Weber, Max 47, 240
Willaime, Jean-Paul 110, 163, 169, 170, 172, 173
Wilson, Bryan 47

Yahova Şahitleri 112
yeni laiklik 33
yeni üniversite 29
yerini ahlâk ve yurttaşlık dersleri 18
Yunan-Roma Antik Çağı 82
yurttaş sorumluluğu 35
yurttaşlık yemini 178, 179

Zebur 182
ZEP politikası 6
Zola 52
zorunlu eğitim 54, 208

Bir "Fransız icadı" olan laiklik, bugün doğduğu topraklarda bile çeşitli tartışmalara konu oluyor. Yakın zamana kadar Fransa Cumhuriyeti'nin birleştirici unsuru olan laikliğin son zamanlarda ayrıştırıcı bir nitelik kazanması karşısında Fransızlar bile şaşkın. Üstelik bu tartışmalar artık Fransa'nın kendi icadı etrafında yaptığı kendi özeleştirisi olmanın dışına çoktan çıktı ve laiklik artık bir "Fransız istisnası" değil; laiklik ideolojisini kendisine göre yorumlayan diğer ülkelerde süren tartışmalar da Fransız laikliğine bir şekilde yansıyor ve yeni referans noktaları yaratıyor.

Fransa'da laiklik üzerine her seferinde yeni bir şeymiş gibi ortaya çıkan tartışmalar ve geliştirilen argümanlar, içerik ve kullanılan terminoloji bakımından Türkiye'de yaşanan tartışmalardan oldukça farklı. Üstelik sözkonusu olan nüfusunun büyük bir bölümü Müslüman olan Türkiye olduğunda, tartışma eğitim kurumlarını aşarak yaşamın bütün alanlarına yayılıyor ve gittikçe karmaşıklaşıyor. Ama Baubérot'nun bu kitabını okuduğumuzda göreceğiz ki, bu tartışmaların hiç bitmemesi aslında şaşırtıcı bir durum değil; kitapta genelde Fransa üzerinden ele alınan laikliğin ne olduğu ya da olmaması gerektiği tartışması, laiklik idealini benimsemiş bütün cumhuriyetler için hâlâ geçerli.

Cumhuriyet temelinde Türkiye'de laikliğin kapsayan mı yoksa dışlayan mı bir yaşama zemini sunduğu, toplumsal hayatta sınırlayıcı mı yoksa düzenleyici mi bir uygulama olduğu gibi sorulara cevap bulmaya çalışırken, Baubérot'nun bu kitabında aktarılan sürecin ve tartışmaların bizlere de yeni düşünce ufukları açacağını düşünüyoruz.

... Baubérot bize tamamen Fransız bir tutkunun bir yüzyıla damgasını vuran ince ve kusursuz bir resmini veriyor. 19. yüzyılın sonundan bu yana nasıl olup da tıp ve doktorların Kilise ve papazların yerini aldığını burada görebiliyoruz. Bu ince zeka, açık görüşlülük ve derin bilgiye daha fazla insanın ulaşması gerek.

Patrice van Eersel, *Nouvelles Clés*

... Kitabının sonunda, İslam'ın, laikliğin bugüne kadar karşılaştığı sorunların belirleyici unsuru değil onların daha iyi kavranmasını sağlayan, "büyüten bir ayna" olduğu perspekitifini sunan Baubérot, pek çok yorumcunun gözünden kaçan bir gerçeği dile getiriyor.

Alain Gresh, *Le Monde Diplomatique*

Sosyoloji

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI