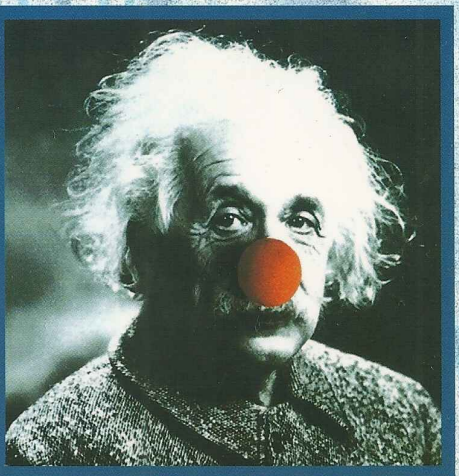
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:3 | SAYI:10 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2000 | ISSN: 1303-7242



BİNYILIN MUHASEBESİ

DOĞUBATI

3. Baskı

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

BİNYILIN MUHASEBESİ

10

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242 Sayı: 10
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler: Savaş Köse

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Ogün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet Inam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
Ilber Ortaylı, Ömer Naci Soykan, Ilhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com
Kapak Tasarım Uygulama:
3 Tasarım

Baskı:
Cantekin Matbaacılık

1. Baskı: 4500 adet (Şubat 2000)
2. Baskı: 1500 adet (Mart 2004)
3. baskı: 1000 adet (Mart 2007)

Dağıtım: Yaysat

Önceki Sayılar ve Abonelik için: 0 (312) 425 68 65

Kapak Resmi:
Jonie Miles, 1944, New York. Albert Einstein, "Libert Science Center" için hazırlanan çalışma.
Cerative Black Book, Seeing Beeing Seen.

İÇİNDEKİLER

BİNYILIN MUHASEBESİ

Alev Alatlı 11
"Ikinci Aydınlanma Çağı"

Etyen Mahçupyan 15
Modern Bireyin ve
Bölünmüş Aklın Binyılı

Ahmet İnam 35
Binyıllık Hüzün: İnsanın
Düşünme Serüveni Üstüne
Bir Yorum

E. Fuat Keyman 53
Modernite Sorunsalı ve
21. Yüzyıla Girerken Türkiye

Halil İnalcık 69
Ikinci Bin'de Türkler

İlhan Tekeli & Selim İlkin 91
Küreselleşme Ulus-Devlet
Etkileşimi Bağlamında AB-
Türkiye Ilişkilerinin Yorumlanması

Hayriye Erbaş 119
Küçük Sevimli Dünya:
Küreselleşme ve Bazı Yanılgılar

Yasin Ceylan 131
Yeni Yüzyılda Müslüman Olmak

Mehmet Okyayuz 141
Postmodernizm:
Modernitenin Öteki Yüzü

Erdal Cengiz 149
İki Bin Beş Yüz Yıllık Düş:
Hümanizm

Oktay Taftalı 155
Zaman, Tarih ve
Varoluş Ilişkisi Üzerine

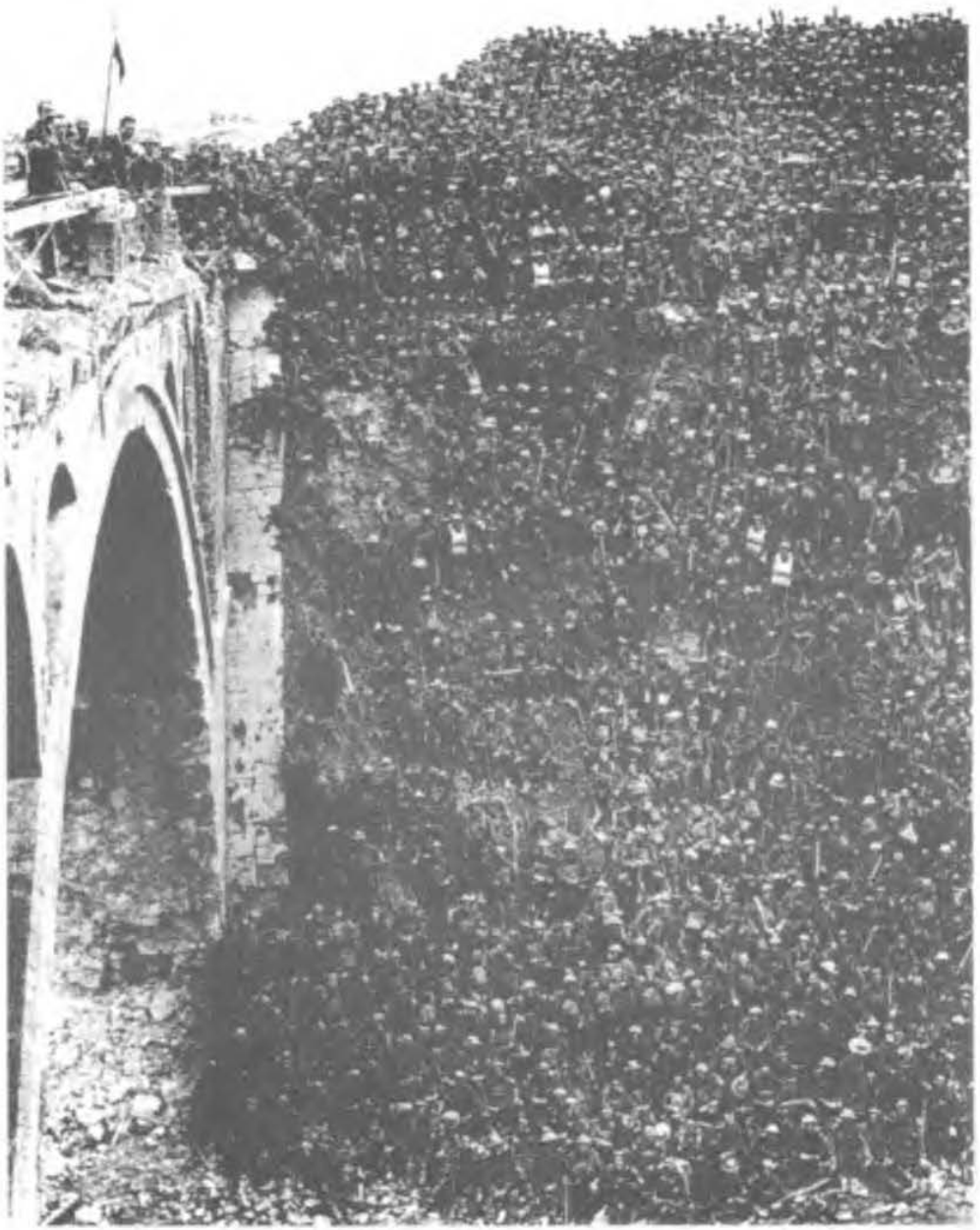
Mukadder Yakupoğlu 161
Binlerce Yıllık Serüvenin
Boşluğundan Duyulan
Hoşnutsuzluk

KENZ

Jean Baudrillard 175
Binyılın Sonu ya da Gerisayım

NOSTALJİ
(ORTA ÇAĞ AYDINLIĞI)

Arthur Koestler 187
Uyurgezerler



"Saint Quentin Kanalı", 1918

Fotoğrafçısı bilinmiyor. Aisne, France

İKİNCİ PERDENİN SONU

Bu sayıda binyıllık bir takvimin bazı sayfalarını çeviriyoruz...

Başlangıçta binyıl düşüncesi, kronolojik bir özelliği olan, günü gününe hesaplanan ve saniyelere itilmiş tarafsız bir zaman sorununu içermiyordu. Takvimlere Hıristiyanî bedenselleşmenin figürleri, Yahudilikteki kuvvetli Mesih inancının şemaları çizilmişti. Ruhülkudüs, ilahi zamanı içine katarak yürüyordu. Tanrısal bildirişe göre ahir zaman (kutsal son) geldiğinde inançsızlık bertaraf edilecek ve inanç yeniden yeşerecek, insanoğlu sükûneti ve huzuru bulacaktı (Millenarianism). Binler basamağına geçildiğinde İsa Mesih yeryüzünde dolaşacak ve saadetini esirgemeyecekti (Kiliazm). Kıyametçi bu kompozisyonun diğer ucunda –kötüler hânesinde– asılı kalan şeytanın akıbeti Yeni Ahit'te şöyle tasvir edilir: "*Ve gökten inmekte olan bir melek gördüm; elinde cehennemin anahtarı ve büyük bir zincir vardı. Ve iblis ve şeytan olan ejderi, eski yılanı, tuttu; ve onu binyıl müddetle bağladı ve binyıl tamam oluncaya kadar artık milletleri saptırmasın diye kendisini cehenneme atıp onu kapadı ve onun üzerine mühürledi...*" (Vahiy, Bap 20: 1-3).

Binyıl (Millenium) bir mutluluk tablosu... Kadim doğruları yaşamak ve yaşatmak, olup biten düzensizliklerin üstesinden gelmek, ahlâksal güçsüzlüklerden sıyrılmak ve bütün erdemleri Tanrısal kayranın kucağında birleştirmek, binyılcılığın vaat ettiği bir altın çağdır. Altın Çağ'a, günleri art arda ekleyerek ulaşabilir miyiz? Hayır. Böylesı bir gelişim/değişme apokaliptik literatürde soysuzlaşma olarak kabul edilir. Zamanın yüzeydeki kıpırdanışları döngüseldir, tekâmül düşüncesi geçmişte, ilk kaynaklarda aranmalıdır. Dolayısıyla binyılcılık insanın tarih karşısında resm-i geçit şeklinde ilerlemesi değil arındırılmış ruhun Tanrı'ya geri dönüşüdür.

Binyılcı anlam dünyası sistematik olmayan teolojik bir tarih felsefesini de doğurmuştur. Seçilmiş halkın tarihini yazmak, efendilik dürtüsü, kehânetler, ütopyalar, çeşitli senaryolar bu süreci hızlandırmıştır. İyilerle kötülerin mücadelesi, Davut ile Golyat'ın savaşı, tüm insanlık için kurtuluş emri, mutluluk teorilerinin esin kaynağıdır. Kıyametin kopması ile devrimlerin patlak vermesi kuşkusuz aynı tarihsel gerçekliği paylaşmazlar, fakat bu tür işaret sistemlerinin bir insicam içinde aktığını birbirlerinden beslendiklerini görüyoruz. "Kıyametçi"nin radikal eskatolojik göndermeleri ile "devrimci"nin dünyaya ilişkin sert tasarımları iki keskin kılıç gibi uçları birleşir.

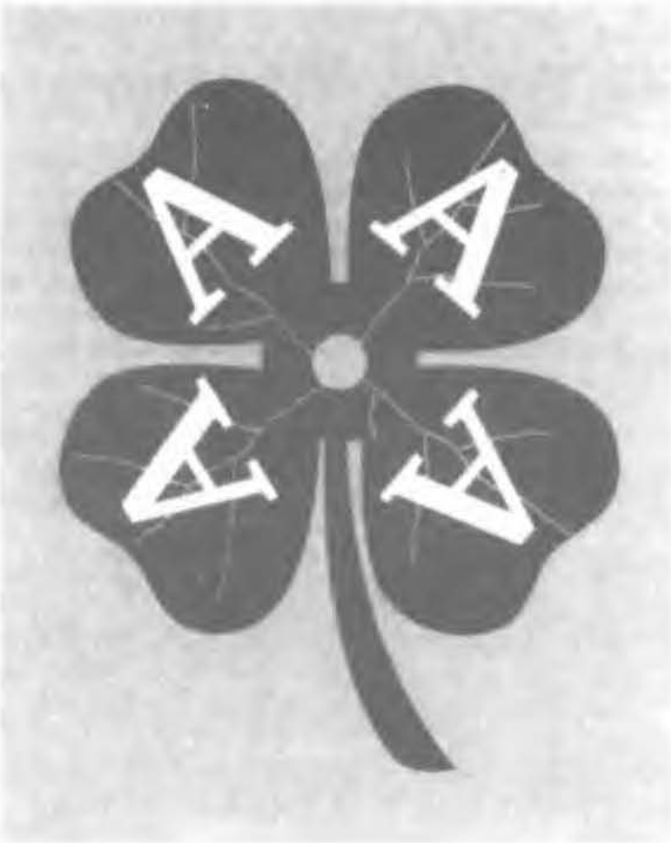
ଔ

Şimdilerde binyıl kıyametçi, ütopik misyonundan uzaklaştı. Zamanın bir metâ hâlinde kullanılması daha uygun görüldü. Binyıl paketleri hazırlandı. Altın çağ özlemleri hediyelendirildi.

Biz kendi pozisyonumuzu üstlenmeliyiz ve korumalıyız. Yaşadığımız gerçeklik olayları yığmak ve sayıları çoğaltmak suretiyle aşılamaz. Uğrak alanları, bir dönemin bittiği, ağır taş yığınlarının kaldırıldığı, kırılma noktalarına temas etmelidir. Zihniyetlerin değişimini/serüvenini takip etmek önümüze ışık tutacak bizde gerçek bir seyir tadı bırakacaktır. Her şeyi kuru bir akılcılığa teslim etmek külfetlidir. Aksi hâlde insanın sahnede figüran rolünde kalması –esasen oyundan, yani tarihten dışlanması– söz konusudur.

Taşkın Takış

Binyılın Muhasebesi



Yeni Binyıl İçin: Akıl, Adalet, Ahlâk ve Âdap!" (4A)
Schrödinger'in Kedisi, 1999, Boyut Yayınları, www.alevalatli.com

İKİNCİ AYDINLANMA ÇAĞI

Alev Alatlı

Yirminci yüzyılı değerlendirme çalışmalarında hak ettiği yeri almadığını gözlemlediğim bir gelişme: "Yeni Fizik"in dayattığı ve insanın kendisine, dünya ve kâinata bakışında radikal değişiklikler öngören "İkinci Aydınlanma Çağı". Bahse konu ihmalin, özde, sosyal bilimcilerin fizikteki gelişmeleri yeterince izlememelerinden kaynaklandığını sanıyorum. Bir ikinci neden de, fiziğin düşünce dünyasını şekillendiren özelliğinin gözardı ediliyor olması olsa gerek. Oysa, "Aydınlanma Çağını" klâsik fiziğe borçluyuz. Günümüze hakim olan "mekanize" dünya görüşünü klâsik fiziğe borçluyuz. Geleceğin düşünce biçimini de "Yeni Fizik"e borçlu olacağız.

Aydınlanma Çağı öncesinde kâinata ilişkin "doğrular" ya vahiy yoluyla ya da usavurum yoluyla saptanırken, Aristo'yu kaynak edinen, Kopernik, Kepler, Galile ve Newton'la devam eden "klâsik fizik" dünya ve kâinat tanımlarını değiştirmiş, dinsel tarifleri reddeden bir açıklama getirmişti. Kuantum fiziği ya da Yeni Fizik, gelecek yüzyıldan itibaren insanın kendisine, kendi bedenine, topluma, kâinatı oluşturan canlı cansız tüm varlıklara hattâ "canlılık ve ölülük" durumlarına bakışını radikal bir biçimde değiştireceğinin işaretlerini veriyor.

Isaac Newton'un vahye dayalı düşünce biçimini reddeden 1687 basımı "Principia"sı, "doğruların" gözlem sonucu olarak belirlenmesi ilkesini getirmişti. Newton, dünyanın çok sayıda ama *gözlemlenebilir* ve *çözümlenebilir* veriden oluştuğu, gözlem ve çözümleme sonucunda ortaya çıkacak birkaç sade, basit ve kesin kanunun bütüne uygulanabileceğini, bütü-

nü kesin olarak açıklayabileceğini savunuyordu. Newton fiziğinin, klâsik fiziğin, tanımladığı evren ve dünya, belli kurallara göre işleyen, "deterministik", yani başı sonu belli olan bir sistemdi: Açık, kesin bir sistem. Kâinatı oluşturan parçacıklar belirli fizik kurallarına göre hareket ederlerdi. Birbirleriyle olan ilişkileri de nedensellik çerçevesindeydi. Bu kuralları keşfedersek, bizi sistemin nasıl işlediğini kesin olarak öğrenmekten alıkoyacak hiçbir şey yoktu. Klâsik fiziğin dünyası bir *ya-ya da* dünyasıydı. Bir şey, ya doğruydu, ya da yanlış. "Hem doğru hem de yanlış" olamazdı, çünkü "doğru" tekti. Örneğin, ışık. Işığın, *ya* cisimcik bölüklerinden *ya da* dalga serilerinden oluşması gerektiği düşünülürdü çünkü doğru tekti. *Hem* dalga serilerinden *hem de* cisimcik bölüklerinden oluşan ışık tarifi "saçmalığa" girerdi.

Newton, fiziğin dışındaki tüm bilimleri de etkiledi. Sadece bilimleri değil, sanatı, edebiyatı, hattâ müziği etkiledi. Örneğin, Newton'un bireysel atomlardan oluşan kâinat fikri, ekonomide Adam Smith'in münferit girişimcilerden oluşan, çıkarlarını kovalayan kapitalist/liberal anlayışının mesnedini teşkil eder. Münferit atomların birbirleriyle ilişkisi ekonomide bireylerin ilişkisi şeklini alır. Her ikisinde de yapılan iş aynıdır: Sistemi mümkün olan en küçük parçasına indirmek ve parçacıkların davranışına bakarak, bütünün geleceğine dair karar vermek, tahmin yürütmek. Örneğin, ideoloji. Newton'un siyah-beyaz dünyasında insan ya sağcı olurdu ya da solcu. Hem solcu hem de sağcı olunabildiği iddiası saçmalıktı. Tıpkı, hem demokrat hem de jakoben olunabildiği iddiası gibi saçmalık. Örneğin, din. İnsan ya kâfir olurdu ya da Müslüman. Biraz kâfir, biraz da Müslüman olmak demek patates dininden olmak saçmalığını getirirdi. Örneğin, edebiyat. Roman karakterleri ya iyi ya kötü, ya kahraman ya korkak olur, bir hedefe hizmet ederlerdi. Örneğin müzik. Müzikte notalar do-re gibi kesin olurdu. Türk müziğinin ara tonları yok sayılırdı. Çünkü klâsik fiziğin doğruları yani tek bir doğru vardır aksiyomu kabul edilirse, hem o hem de o olmak, şahsiyetsizlik, yozluk gibi sıfatlarla anlatılırdı.

1920'lerde filizlenen "Yeni Fizik" insanın "doğru"ya bakışını değiştiriyor. Yeni Fizik'te 'kesinlik' yok, tek bir doğru yok. Einstein'ın "matematik kesin olduğunda gerçeği yansıtmaz, gerçeği yansıttığında kesin değildir" saptamasıyla başlayan kuantum devrimi, ışığın *hem* dalga serileri *hem de* cisimcik bölüklerinden oluştuğunun saptanmasına kadar gitti. Işığın dalga veya cisimcik niteliğini gözlemci ile adeta bir diyaloga girerek belirttiği ortaya çıktı. Örneğin, herhangi bir ışık kaynağının, meselâ bir ampulün, önüne dalga dedektörü koyarsak, ışık dalga niteliğini açık ediyor, cisimcik dedektörü koyarsak cisimcik gibi davranıyordu. Biz onu nasıl görmek istersek kendini bize öyle gösteriyordu.

Kuantum fizikçisi Erwin Schrödinger, ışığın bu hem dalga hem de cisimcik olma niteliğini vurgulamak için "Schrödinger'in Kedisi" diye anılan ve benim son romanıma isim olan kuantum deneyini tertipledi. Işığın tetiklediği bir tabancanın namlusunun karşısında yerleştirilen bir kutuya konan kedinin ölü ya da diri olması, ışığın dalga ya da cisimcik gibi hareket etmesine bağlıdır. Cisimcik gibi hareket ederse, kedi ölür, dalga gibi hareket ederse yaşamaya devam eder. Işın ne zaman nasıl hareket edeceği asla bilemeyeceğimiz şeylerden biri olduğu için, kedinin ölümle/yaşamın üst üste bindiği, süperpoze, bir durumda olduğunu idrak ederiz. Aynı anda ölü ve diri olmak imkânsız gibi durmakla birlikte kuantum gerçekliği budur.

Özünü işaret etmeye çalıştığım bu düşünce devriminin, İkinci Aydınlanma Çağı'nın çeşitli telmihleri vardır. Milenyumda dinlere geri dönüş olacağı iddiası da bunlardan birisi. Organik ve bütüncül kâinat düşüncesinin 'Yeni Fizik'in bulguları tarafından destekleniyor olması din- bilim düşüncesinin yakınlaşmasına işaret ediyor. Daha şimdiden "Kuantum İlâhiyat" adlı kitaplar, makaleler yazılıyor. Schrödinger'in kedisinde sembolleşen yeni fizik ve onun türevleri *fuzzy*, saçaklı mantık, kaos teorisi, bütün bu gelişmeler bizi kesin yargıların kabalığından ve zorlamasından kurtarıyor. Dünyada yüzde yüz doğru olan hiçbir tanım veya ölçü olmadığı noktasına getiriyor. Saçaklı mantık, İkinci Aydınlanma Çağı'nın en ilginç gelişmelerinden biri.

Saçaklılık (fuzziness) 1990'ların başlarında Uzak Doğu'nun teknolojik ve kültürel amblemi olarak ortaya çıktı. "Saçaklı İhtilal" denilen bu gelişmenin ve izleyen yüksek teknoloji tüketim ürünleri imalatının bayraktarı Japonya. Japon mühendisleri bilgisayarlardan, elektrikli süpürgelere kadar yüzlerce alet edevatın ve sistemlerin makine zekâ *quotient* (IQ) arttırmak için saçaklı mantığı kullandılar. Japon hükümeti iki büyük araştırma laboratuarı kurdu. Her yıl birisi saçaklılık üzerine konferanslar tertip ediyorlar. İnsanlar metrolarda saçaklı mantığın ne menem bir şey olduğunu anlatan popüler bilim kitapları okur oldular. Japon televizyonu Saçaklı Mühendislik belgesellerini en iyi saatte (prime-time) yayınlıyor. Japon parlamentosunda siyasîler saçaklı mantığın anlamını tartışıyorlar. Uluslar arası Ticaret ve Sanayi Bakanlığı, MİTİ, saçaklı ürünlerin 1990'da bir buçuk, 1991'de iki milyar dolar getirdiğini hesaplıyor. Küresel bilgisayar pazarı yaklaşık 200 milyar lira. Saçaklı Japonlar daha şimdiden bu pazarın yüzde birine hakimler. Ve yarış daha yeni başlıyor.

İş dünyasının ve teknolojinin iki dünya lideri, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya, deyim yerindeyse, kültürlerini tokuşturuyorlar. Her iki ülkenin kültürleri de diğer başka ülkelerden türetilmiş. Kadim Yunan,

ABD ve Avrupa için neyse, Çin ve Hindistan da Japonya için o. Bu iki kültür, Aristo ve Buda'nın kişiliklerinde cismanîleşiyor. Hindistan doğumlu Buda, Çin'e hiç gitmemiş ama söylemi gitmiş. Çin Taoizm'inin, yani tarikinin süzgecinden geçtikten sonra Japon düşüncesini, kültürünü, tarihini ve iş pratiğini belirleyen Zen Budizmi olarak ortaya çıkmış.

Şimdi artık çağdaş Batı kafasını şekillendiren, parametrelerini, doğruyanlış listelerini tanzim eden Aristo'nun mantığı ve bilimsel eğilimleri, Aristo'yu izleyen, O'nun tarafından belirlenen akıl ve kâinat modeline katkılarda bulunagelmiş kuşakların doğruları sorgulanıyor: "Aristo'nun yanlışlık yaptığına, söylediklerinin o günlerin popüler kültürünü yansıtan bir kapris olduğuna karar verirsek ne olacak? Ya siyah-beyaz mantığın kabulü apaçık bir mantık zorunluluğu değil de, o günlere özgü bir zevk, bir kapris ya da kültürel şartlanma ürünüyse ne yaparız? Aristo felsefesini fizik teorilerimizde reddediyorsak, akıl yürütürken ya da bilgisayarlarımızı tasarlarken neden kullanmak zorundayız? Aristo'nun koyduğu sınırların dışındakiler neler? Çok-değişkenli (multivalued) ya da "fuzzy" mantıktan ne haber? Doğu ülkelerinin yüksek teknolojisine sızan saçaklılığı nasıl açıklayacağız? Saçaklı mantığın yeri neresi? Doğulu inanç sistemlerinin neresine oturuyor?"

Özetle, saçaklı Buda, smokinli Aristo'ya meydan okuyor. "Aristo mantığı, toplantıya smokin, kolalı beyaz gömlek, siyah kravat, siyah rugan iskarpinlerle gelmiş adama benzer. Saçaklı mantık, blucin, tişört, lastik ayakkabı giymiş birisi gibidir" diyorlar, "Bu kılık eskiden kabul edilmezdi. Artık işler değişti".

Gerçekten de işler değişti. "Sen haklısın, sen de haklısın, sen de haklısın diyen Nasrettin Hoca, 'Yeni Fizik'in bir başka sembolü olarak geçiyor. "Hem de" terkibi, yurtdışındaki konferanslarda saçaklı düşünceyi anlatmak için kullanılıyor. Kuantum fizikçileri ile sûfî tayfasının el ele kol kola dolaşacakları bir çağ geliyor. Türkiye insanının bütünlükçü, tasavvufî düşünceye yatkınlığı nedeniyle yeni fiziği ve onun getirdiklerini daha kolay içselleştirecektir diye ummak, klâsik fiziğin, pozitivizmin siyah-beyaz, kurallara boğulmuş dünyasını içselleştiremeyen bizler için 21. yüzyılın, 19. yüzyıldan daha kolay geçebileceğini, İkinci Aydınlanma Çağı'na daha kolay adapte olabileceğimizi düşünmek kehanet olmasa gerek.

Modern Bireyin ve Bölünmüş Aklın Binyılı

Etyen Mahçupyan

Tarihi binyıllar hâlinde düşünmek ve hele bu binyılları anlamlı bir trend hâlinde sunmak son derece cazip bir spekülasyon. Her şeyden önce çok rahatlatıcı: Bir yığın karmaşık detayı atlayarak 'gerçek' macerayı ortaya koymanın getirdiği büyük bir rahatlık var. Büyük trendin keşfi, aynı zamanda o yorucu detaylara geri dönmemenin de gerekçesi. Dolayısıyla bu tür spekülasyonların esas tehlikesi tarihin yerini alması ve tarihi 'yaşandığı gibi' anlama çabasını engellemesi. Hele bu binyıllar bizi bugüne getirmekte, yani kendimizi bu binyılların sonucunda 'tekamül etmiş' bir varlık olarak görmekteysek; durum daha da keyifli oluyor. Bütün meşakkatli yollardan geçmiş, darboğazları aşmış insanoğlunun kazanımlarının kendimizde bütünleştiği duygusuyla; geçmişi belki daha kolay bölümlüyor, içini basitleştiriyor ve kendimize doğru yönelen bir macera hâline getiriyoruz.

Oysa tarihin dünden bugüne kaçınılmaz ve kabaca doğrusal bir çizgi oluşturmadığını artık biliyoruz. Tarihsel olgular daima çoklu bir seçenekler kümesinin içinden doğuyorlar ve somut gelişmeler, o dönemi yaşayanların algılama biçimleri, değer yargıları ve tercihlerinin yarattığı dinamikle ortaya çıkıyor. Diğer bir deyişle geriye bakıldığında bize apaçık bir değişim süreci olarak gelse de tarih, el yordamıyla ilerlenen, yönü belirsiz, bilinmeyenleri bol ve karmaşık bir macera olmayı sürdürüyor.

Bu durumda genellemelerden, tarihi ana trendlere indirgeyen yaklaşımlardan tamamen kaçınmak mı gerekiyor? Üstelik kullandığımız takvimde tam da bir binyılın bittiğini düşündüğümüz şu günlerde. Ha-

yata bir kez gelmiş faniler Tek bir koşulla: Yaptığımızın tarih olmayıp bir tür spekülasyon olduğunu unutmadan. Öte yandan spekülasyonların tarihsel anlamayı artırmadığını kim söyleyebilir? Böylece önemli bir felsefî sorunun eşiğine geliyoruz: Acaba tarihsel spekülasyonların ve 'büyük teorilerin' uyması gereken yöntemsel sınırlamalar ve kurallar var mı? Diğer bir deyişle bu tür büyük açıklamaların 'anlamlı' ve 'anlamsız' olanlarını birbirinden nasıl ayırabiliriz? Tarihsel olanla bağ kuran bir genel yaklaşımı, bunu beceremeyen veya tarihi araçsallaştıran ve çarpıtan diğerlerinden ayıran ölçütler neler olabilir?

Bu tür sorular başlıbaşına bir tartışma alanı yaratıp, karmaşık yanıtların üretilmesine neden olabilir. Biz burada basit bir ölçütle yetinelim: Analiz aletimiz, ele aldığımız dönemin bütününde aynı işlevsellikte olmalıdır. Bir dönemi ele alırken, analiz aletimiz 'sadakat' gibi bir kavram veya 'evlilik' gibi bir kurumsal yapı olabilir. Tüm dönem boyunca bu kavram veya kurumla karşılaşıyor olabiliriz; ama eğer bu kavram ve kurumun anlamı dönem boyunca değişmekteyse, biz bu seçtiğimiz analiz 'aletini' değil, ona biçim ve içerik kazandıran bir anlam dünyasını takip etmekte olabiliriz.

Dolayısıyla belirli bir coğrafyanın geniş dönemleri ele alındığında, takip ettiğimiz kavram ve kurumları, onlara anlam veren zihniyetlerin içinden okumamız gerekir. Bunun anlamı, gerçek tarihsel değişimlere dayanan dönemselleştirmeleri aşan, 'binyıl' gibi fiktif zaman aralıkları ele alındığında; kullandığımız kategoriler ne olursa olsun daima bir zihniyet analizi yapmakta olduğumuzdur. Bunu gözardı eden bir bakış, yan yana algıladığı iki tarihsel fotoğrafın arasını ancak 'uydurarak' doldurabilir. Yüzeyde bize sıçrama gibi gözüken değişimlerin altında her zaman süreklilik taşıyan bir başka değişim vardır ve geniş dönemler söz konusu olduğunda bu değişim düzlemi zihniyet dünyasında yer alır.

Geçtiğimiz binyılı ele alan bir çözümleme yaptığımız zaman da, bu farklı fotoğrafları yan yana getirmemizi sağlayan; geçişleri izlememize olanak veren bir düzleme ihtiyacımız var. Bin yıl boyunca ölçütü değişmeyen bir değişken bulmak zorundayız. Zihniyet analizi bize bunu sağlıyor. Bu sayede farklı zihniyetlerdeki oluşumları sanki aynı zihniyetin içinde imiş gibi ele almaktan; gerçek mukayeseyi bir yana bırakıp, sahte tarihler üretmekten kurtuluyoruz.

Bu makalenin savı, Batı dünyasında son binyılı tek bir bütünlük olarak takip etmek açısından anlamlı kategorilerden birinin 'modern birey' olduğu; ve bu takibin ancak altta yatan zihinsel dönüşüm içinde anlam kazandığıdır. Bu geniş süre içinde, bugün 'modern birey' dedi-

ğimiz varlık ortaya çıkmış, özgürleşmiş, kimlik kazanmış ve meşrulaşmıştır. Bu değişim çizgilerinden her birinde bır süreklilik olsa da; bugün karşımızda olan sentez, belirleyici özelliklerini farklı tarihsel dönemlerde kazanmıştır. Diğer bir deyişle örneğin özgürleşmenin kesikli bir süreklilik içinde ortaya çıktığı ileri sürülebilse de; bugün bizim verdiğimiz anlam içinde, özgürleşmeyi belirli bir tarihsel döneme atfetmek mümkün gözükmektedir. Dolayısıyla geçtiğimiz binyılı birbirinden bağımsız tarihsel 'anlar' olarak yan yana getirmek; ve aralarındaki zamansal boşluğu gözardı etmek tahrik edici bir spekülasyon fırsatı vermektedir. Bu tahrik edici çabanın aynı zamanda anlamlı olması ise, dayanılan zihniyetin sürekliliğinde aranmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse son binyıl modernitenin damgasını taşımakta; ve bu anlam dünyasının temelinde otoriter ve relativist zihniyetlerin kendine has eklemleşmesi yatmaktadır. Daha önceki binyılın Batı'da ataerkil ve otoriter zihniyetlere dayandığı düşünülürse, modernite ataerkilliğin adım adım geriletilmesini ve relativizmin hakim bakış olmasını ifade etmektedir. Kabaca bin yıl sürdüğünü varsayabileceğimiz bu büyük değişimin taşıyıcısı ise 'birey' olmuştur. Relativizmin farklı algılama ve talepleri mukayese dışı bırakan, ancak her birini kendi içinde anlamlı kılan çerçevesi içinde; birey giderek özne hâline gelen bir tarihsel kategori oluşturmuştur. Anlaşılacağı gibi burada bireyden kasıt, kral veya kardinal gibi tek tek tarihsel şahsiyetler değil; birey olma niteliğinin kendisidir.

Öte yandan modernite aynı zamanda otoriter zihniyete de dayanmakta; ve bu niteliği bireyi grupsal kimliklere doğru itmektedir. Böylece modernite hem bireyi tekil ve bağımsız bir özne olarak yaratan, hem de onu homojen ve hiyerarşik yapıların içinde yeniden tanımlayan bir süreci ifade etmiştir. Bu maceranın dört temel safhasını ayırmak ve bunları zihniyetteki nispeten sürekli değişimin dışavurumu olarak algılamak mümkün gözükmektedir. Bu 'aşamalar' asaletin ortaya çıkışı, aydınlanma, ulus-devletin doğuşu ve liberal ve sosyalist ideolojilerin kuşatıcı hâle gelmesidir.

Asâlet ve arİstokrasİ

Birçok tarihçi bireyin ortaya çıkışını Aydınlanma ile başlatmış; ve bu tespit popüler bir kabule yol açmıştır. Oysa Aydınlanmanın sırrı bireyi bilinçli bir övgü malzemesi hâline getirmesinde yatar. Gerçek bireyin oluşumu ise çok daha öncesine, aristokrasinin oluşumuna dayanır.

Binyılın hemen öncesinde Avrupa'nın feodal bir yapıya sahip olduğu da genelde pek tartışılmayan bir olgudur. Oysa bildiğimiz gibi feo-

dal prototip hemen hemen hiçbir yerde aynen yaşamamış bir zihinsel kurgudan ibarettir. Belki hemen her yerde 'lord' veya 'serf' adını takabileceğimiz insanlar vardı, ama bunların aralarındaki ilişki biçimleri son derece çeşitlilik arz etmekteydi.

Dolayısıyla geçen binyılın öncesine 'feodal' adı verildiğinde kastedilen şey, çok sayıda eşdüzeyli güçte toprak sahibinin oluşturduğu bir iktidar alanı; bunların mülkü olarak tanımlanan ve toprak işçiliği ile geçinen geniş bir köylülük; kültürel yapıyı büyük çapta belirleyen ve Hıristiyanlıkta somutlaşan ataerkil bir anlam dünyası; ve hem Hıristiyanlığın patronu, hem de bir toprak sahibi olarak Kilisenin hegemonyasıdır. Bu toplumsal yapıda dünyevî iktidar ilişkileri ile kültürel algılama biçimleri zihniyet açısından sanki birbirinden ayrı iki kompartman gibi durmaktadırlar. Öyle ki Kilise dahil olmak üzere tüm güç odaklarının iç yapılanması ve ilişki sistemleri otoriter bir zihniyeti yansıtmaktadır. Buna karşılık inançların, önyargıların ve kabullerin; evrene, yaşama ve ölüme ait varsayımların kaynağı Hıristiyanlık ve ardındaki ataerkil algılamadır.

Her ikı alanda da bugün 'birey' dediğimiz varlık biçiminin yeri yoktur. Fiziksel yaşamda tam bir güç çatışması yaşanmakta; zayıf olan güçlüye biat etmek ve tüm mal varlığıyla teslim olmak durumunda kalmaktadır. Kişi olarak tek başına kendin için bir hayat çizmenin yolu, sistemin dışına çıkmayı veya marjinalleşmeyi gerektirmektedir. Birçok yerde kentler bu olanağı sağlar gözükse de, buradaki 'özgür' kişiler, kendileri için bir 'birey' ideolojisine sahip gözükmemektedir. Öte yandan ataerkil anlam dünyası Kilisenin tepelerde yer aldığı, tüm fanîlerin ise alt taraflardaki değişmez kefelere oturtulduğu ilâhî bir hiyerarşiyi ifade etmektedir. Bu anlam dünyası içinde kimsenin göreli önemini değiştirmesi, kendisini hemcinslerinden farklılaştırması mümkün değildir çünkü her şeyden önce böyle bir tasavvur anlamsızdır.

Gene de birçok tarihçinin dikkatimizi çektiği gibi, feodal dünya ileriki dönemde bireyin ortaya çıkması açısından iki önemli nüve taşımaktadır: Bunlardan biri, toplumsal güç dengesinde lordlar arası çatışmalardan kaynaklanan değişimlerin olması; yani potansiyel iktidar çeşitliliğidir. Bunun anlamı, bağlı olunan lordun değişebilirliği; yani tek merkezli bir dünyada yaşanmamasıdır. İkincisi ise, serflerin toprağa bağımlı bir statüde değil, doğrudan lordun kendisine ait olarak algılanmasıdır. Böylece egemenlik ilişkisi iki kişi arasında bir sözleşme olarak algılanmakta; bu da söz konusu kişileri birer özne hâline getirmektedir.

Tarih sahnesine çıktıklarında otoriter zihniyet içinde oluşan bu nitelikler, zaman içinde anlam değiştirmiş ve relativist bir modelin parçası hâline gelmiştir. Ama bu zihinsel dönüşümün asıl taşıyıcılığını asalet ideolojisi ve bu çerçeve içinde kurgulanan aristokrasi yapmıştır. Bilindiği gibi aristokrasi yaygın olarak hayâlî bir asâlete dayanır. Aileler kendilerine geçmişte saygın bir ced bulmuşlar; hattâ çoğu zaman bunu düpedüz uydurmuşlardır. Bu ced üzerinden aile ağaçları oluşturulmuş ve her aile kendisini diğerlerinden farklı ve daha üstün bir konuma oturtmaya çalışan bir yarış içine girmiştir.

Ailelerin kendi geçmişlerini yaratmaya yönelik çabaları, yüzyıllar sonra milletlerin oluşumunda yeniden karşımıza çıkacak; her milletin kendi içinde akraba olduğu varsayımı altında tarihler yeniden yazılacaktır. Ancak bu toplumsal hareket zihniyet açısından birbirinden tamamen farklıdır. Asâlet ideolojisi ataerkil bir dünyanın kalıplarını zorlayan bir niteliğe sahiptir: Kökü yaradılışa dayanan ilâhî hiyerarşi içinde asâlet bir gedik açma hareketidir. Aristokratik aileler kendi geçmişlerini yaratırken sıradan insanın üzerine çıkmış; aynı ataerkil yapı içinde kendilerine kalıcı ve meşru bir üst pozisyon yaratmışlardır. Ne var ki doğal ve ilâhî olana insan eliyle yapılan bu müdahale hiyerarşinin temel mantığını değiştirmemiş; bunun yerine asâletin kendisi doğal ve ilâhî nitelikler kazanarak ezelî ve ebedî nitelikler hâline gelmiştir.

Bu anlamda asâlet relativizmin ataerkil anlam dünyasının içine taşınmasını ve meşrulaşmasını ifade eder. İlk kez kendi gücünü doğrudan ilâhî bir kaynağa bağlamayan fanîler, zamanın dışında duran varlıklar hiyerarşisi içinde kendilerine özel bir yer açmışlardır. Fanîlerin kendilerini bir anlamda yeniden yaratmaları, modern bireyin de habercisidir. Ayrıca asâlet, çok sayıda ve farklı geçmişten gelen asillere olanak tanıdığı ölçüde; çeşitliliği ve potansiyel olarak sınırsızlığı işaret eder. Diğer bir deyişle şimdi karşımızda her biri kendine has özellikleri içinde bir tür 'bireyselleşmiş' aileler durmaktadır. Nitekim aristokrat aileler kısa bir zaman içinde kendilerine bayraklar, renkler, armalar seçerek bu farklılaşmayı somutlaştırmışlardır. Diğer taraftan asâlet, aristokratların diğer toplumsal kesimler ve odaklar karşısında ortak çıkarlarını da tanımlamış; ortaya eşdüzeyli ve homojen bir 'sınıf' çıkmıştır. Dolayısıyla her ne kadar asâlet kendisini ataerkil anlam dünyasının içine yerleştirmişse de; kendi içinde relativist bir mikro dünya yaratmıştır.

Aristokrasinin dünyası içindeki sosyolojik gelişmeler modern bireyin somut olarak yaratılmasının da kanallarını açmıştır. Kendini fark-

lılaştırma çabası farklı kıyafetlerin, ritüellerin ve en önemlisi sanat faaliyetlerinin ortaya çıkmasına ve gelenekselleşmesine neden olmuştur. Bu arada ailenin temel birim olarak korunması ve bunun bir aile reisi tarafından temsil edilmesi, diğer bazı fertlerini aile dışına iterek bireyselleştirmiştir. Genelde en büyük oğlanın aile unvanını taşıması ve mülke sahip çıkması sonucunda; birçok genç kardeş kendi hayatlarını kurmak üzere evden ayrılmışlar, maceraperest olmuşlardır. Asâletin evlilik yoluyla paylaşılması da benzer bir sonuç yaratmıştır: Evliliğin bir aile politikası olması, az sayıda insanı mal mülk sahibi yaparak aileyi pekiştirirken; başıboş bir birey kategorisini de meşrulaştırmıştır. Diğer bir deyişle şimdi bu mülksüz bireyler sistemin dışında olarak algılanmamış; onun parçası hâline gelmişlerdir.

Bireyselleşme sadece aristokrasiyle de sınırlı değildir. Karşılarındaki çeşitlilik arttıkça köylülerin de hareket alanında bir genişleme olmuş; bu kesimde bile ortaya farklı hayatlar ve kaderler çıkmıştır. Bireysel gayret ve şansla açılan yollarda, köylü kesiminin kader birliği ortadan kalkmıştır. Sonuç kendi şansını kendisi yaratan, yani kendi geleceğini kendisi kuran bir insan algılamasıdır ki, bu geleceğin relativist dünyasının da öznesidir.

Bütün bunların üzerine, en güçlünün kral olmasıyla birlikte, asaletin parayla satın alınması dönemi gelmiştir. Böylece aristokrasinin zenginliği tekelleştirme eğilimine karşılık, zengin olanın da asâlete terfi etmesi mümkün olmuştur. Yani yaşanan dünya, gelecekteki asillerin bilinmediği; ve eğer şanslıysa herkesin asil olabileceği bir dünyadır. Bu olasılık ataerkilliğe dayanan kalıcı nizam anlayışının sarsılmasını, değişimin doğal ve beklenilen bir olgu olmasını ifade etmektedir.

Dolayısıyla asâletin ortaya çıkmasıyla birlikte ataerkil anlam dünyasının ortadan kalkmadığını; ancak bu algılama biçimini çözücü unsurların sisteme girdiğini söylemek mümkündür. Buna karşılık aynı etki otoriterlik açısından geçerli değildir. Her şeyden önce aile içinde otoriter yapı gücünü korumuş, hattâ daha da pekişmiştir. Aile çıkarının önemi nedeniyle çocukların sosyal kaderi tamamen aile reisinin eline verilmiştir. Saygıya ve geleneklere dayanan ataerkil aile reisinin yerini, giderek menfaat ve güç mantığından hareket eden bir despot almıştır. İkincisi, aristokrasi içindeki ve aristokrasi ile Kilise arasındaki gerilimler otoriter zihniyetin kalıplarını taşımayı sürdürmüştür. Süreklilik kazanan bir güç kavgası içinde, taraflar kendilerini bitmeyecek bir mücadele eyleminin özneleri olarak algılamışlardır.

Geçen binyılın başında ortaya çıkan asâlet böylece, hem birey olarak asili, hem de bir grup olarak aristokrasiyi ortaya çıkarmıştır. Aristokrasi diğer kesimler karşısında göreli bir homojenliğe ulaşır ve sistemin hiyerarşisi içinde yerini alırken; kendi içinde eşdüzeyli bir platform oluşturmuş ve bireysel çeşitliliğe yolaçan bir dinamik yaratmıştır. Modern bireyin böylece doğduğunu ama henüz bir kimlik olarak bağımsızlaşmadığını söylemek mümkündür. Ataerkillik zedelenmesine rağmen gücünü korumakta; otoriter zihniyet ise güçlenmektedir. Bu kayıtlar altında bireyselleşme, relativizmin otoriter zihniyetin gölgesi altında kendine yer açmasını ifade etmektedir.

AYDINLANMA VE AYDINLAR

Açıktır ki tarih birbirinden bağımsız momentlerden oluşmaz. Asaletin ortaya çıkmasından itibaren yeni bir insan kavrayışının adım adım yerleştiğini; ve bu yeni algılamanın daha sonraki tarihsel dinamikle bütünleşerek günümüze kadar geldiğini söylemek gerekir. Bu karmaşık maceranın en dramatik anlarından biri Aydınlanma anlayışının ortaya çıkıp ideolojik bir hegemonyaya dönüşmesidir.

Aydınlanmanın özü insanın sahip olduğu melekelerden birini, aklı diğerlerinden ayırarak; insanın tek önemli özelliği hâline getirmesidir. Bu sadece aklın duygulardan bağımsızlaşıp üstün kılınmasını değil; akıldışının reddini ve aklın akıldışı olandan tamamen ayrılmasını da ifade eder. Diğer bir deyişle şimdi akıl, dışardan bir etkiyle bozulup yozlaşmamış; saf bir güçtür. Eğer bu akıl kullanılmıyorsa, bu durum insanların cehaletini ve ilkelliğini gösterir. Dolayısıyla Aydınlanmacı bakış açısından akla teslimiyet bir medeniyet sorunudur. Öte yandan buradaki akıl, insanların günlük hayatlarında kullandıkları bir nitelikten ziyade; insanlardan bağımsızlaşmış bir üst referanstır.

Böylece akıl insanın dışına çıkarılıp yüceltilirken; insandan hareketle tanımlanmamaya başlanmıştır. Tam aksine olması gereken insan akıldan hareketle tanımlanmış; akıldışını reddeden akıllı insan, ulaşılması gereken bir prototipe dönüşmüştür. Bütün bunlar ataerkil zihniyetin bütüncül etkisinin de parçalanması anlamını taşır. Çünkü aklın yüceltilmesi, diğer 'yüce' sayılan referansların yıpranmasını; dinsel inançların akıldışı bulunarak sorgulanmasını ifade etmektedir. Böylece ataerkilliğin temel ideolojisi olan din bizatihi akıldışı bulunmuş; çeşitli dinlerin içerdiği dogmalar birer hurafe, mucizeler ise cahil insanları kandırmak üzere icat edilmiş uyduruk hikâyeler olarak görülmüştür.

Bu anlamda lâiklik Aydınlanmanın vazgeçilmez bir parçasıdır. Ancak bu lâiklik bugünkü anlamının epeyce dışında, 'sert' bir tavırdır. Aydınlanma din ile dünya işlerini birbirinden ayırmakla, hattâ onlar arasında bir hiyerarşi önermekle yetinmemiş; düpedüz dine karşı bir tutumu da barındırmıştır. Ataerkilliğin gerilediği bu anlam dünyasındaki boşluk ise relativizm ve otoriterliğin yarattığı yeni eklemleşme ile doldurulmuştur. Şimdi insan, insanüstü tek bir yetkenin hegemonyasından kurtulup; herkeste var olan aklı rehber almaktadır. Ama aynı anda da bu akıl parçacıkları bütüncül bir ideanın yansımaları gibidir. Dolayısıyla özellikle dinle ilgili meselelerde 'aklın yolu birdir'. Küçük meselelerde farklı akıl yürütmelerden söz etsek de; iş büyük meselelere geldiğinde tek bir akıllı bakış söz konusudur. Küçük meselelerde farklılaşma özgürleşmenin; büyük meselelerde farklılaşma ise cehaletin ürünüdür.

Bu ikili anlayış modern bireyi oluşturan temel taşlardan başlıcasıdır. Bir yanda aklın hurafelerden özgürlüğünden hareketle, insanın özgürleşmesine yönelen bir dinamik ortaya çıkmıştır. Bundan böyle özgürlük, birey olmanın vazgeçilmez koşulu hâline gelecektir. Özgürlük aynı zamanda bir hareket alanını gösterdiği ölçüde, farklılaşmayı meşru kılmakta; çeşitliliği olumlayan bir bakış tarzını desteklemektedir. Ancak birbirinden ayrımlaşmaya ve bireyselleşmeye giden bu dünya 'küçük aklın' dünyasıdır. Buna karşılık kendi başına bir otorite, bir referans olan 'büyük akıl' bireylerin farklılığını anlamsız kılacak temel bakışı herkese empoze etmekte; ve ironik bir şekilde bireyi böylece yaratmaktadır.

Diğer bir deyişle modern birey iki tür akla sahip bir yaratıktır. Kendi çıkarları ve istekleri söz konusu olduğunda ne istediğini bilen; aklını bu amaçla özgürce kullanan; ancak genel doğruların egemen olduğu alanlarda, küçük aklından feragat ederek, kendini büyük aklın içinde tanımlayan biridir. Dinin baskısından kurtulmuştur; ama tercihlerini tam da hükmedemediği bir aklın rehberliği altında yapmaya rıza göstermiştir. Böylece iki tür akıl arasındaki hiyerarşiyi kabullendiğimiz andan itibaren, önümüze eşitlikçi bir dünya açılmaktadır. Ataerkilliğin her şeyi ezelî ve ebedî konumlara yerleştirdiği hiyerarşik dünyasından kurtulup; herkesin akıl sahibi olduğu, eşdüzeyli bir homojenliğe geçilmektedir. Aklın hegemonyasıyla tanımlanan felsefî eşitsizliğin altında, sosyolojik bir eşitlikçiliğin kapıları açılmaktadır. Modelin tek tehlikesi, bazı insanların kendilerini 'büyük aklın' sahibi hâline getirerek; diğer insanlar üzerinde hegemonya kurmasıdır ki, daha sonraki yüzyıllar bunun yaşanmasına sahne olacaktır.

Aydınlanmanın geliştirdiği modern bireyin ilâhî olana ihtiyacı azaldıkça, bizi çevreleyen dünya da manevî olandan fiziksele doğru kaymıştır. Modern bireyin gözü artık doğanın üzerindedir; ve doğa geçmişteki ilâhî tasavvurun etkisinden kurtulmuş olarak, kendi başına varlığını sürdüren bağımsız bir güç olarak algılanmaktadır. Diğer bir deyişle insanın Tanrı'dan özgürleşmesi, aynı zamanda doğanın da özgürleşmesini getirmiştir. Ancak insan gibi doğa da bu özgürleşmenin bedelini aynen ödemek zorunda kalmıştır: Doğa da bir akla tâbidir ve kendi içinde değişmez, birbirini tamamlayan yasalara göre hareket etmektedir.

Bu tespitin doğal sonucu, insanî yaşam da doğanın parçası olduğuna göre, akılcı bir dünyada yaşıyor olmamızdır. Böylece insanların akıl kullanarak davranmalarının mantığı da pekişmektedir: Dünya akla dayandığına göre, en doğru davranış akıl kullanarak yapılacak olandır. İnsan akıllı davrandığı ölçüde doğaya ve topluma uyum göstermiş olmaktadır. Bu uyum arayışı otoriter zihniyetin saklı bir önermesidir: Herkesin aynı referansla davrandığı bir dünyada, insanların yolları çakışmakta; büyük gerçekliğe uyum sağlanırken, o gerçekliğin taşıyıcısı hegemonik bir üst referans olarak algılanmaktadır. Bunun sonucu, sistemin saklı bir otoritenin bağlayıcılığıyla tanımlanması; ve uyuma yönelik davranışın bu otoriteyi pekiştirmesidir. Diğer taraftan küçük dünyalarımıza döndüğümüzde, herkes bu uyum noktasına 'kendi yolundan', kendi kapasitesinin tanıdığı olanaklar çerçevesinde ulaşmaktadır. Diğer bir deyişle sıradan hayatın tanımı relativist bir bağlamda yapılmakta; herkes aynı 'doğruya' yönelse de, bu yönelim kendi özgürlük alanlarımızın içinde yaşanmaktadır.

Fiziksel dünyanın kendini ilâhî referanslardan bağımsızlaştırmasıyla birlikte, bu dünya bilginin de tek kaynağı hâline gelmektedir. İnsan zihni bir şekilde dışındaki gerçeklikle anlam yaratan bir ilişki kurabilmekte; ve bu ilişki bilginin oluşmasına neden olmaktadır. Söz konusu bağı iki farklı model içinde tasavvur etmek mümkündür: Ya dışımızdaki gerçeklik doğrudan zihnimize yansımakta; ya da bu gerçeklikle zihnimiz arasında bir tekabüliyet kurulmaktadır. Bu iki yaklaşımdan birincisi otoriter, ikincisi ise relativist zihniyetin dayandığı epistemolojik kabulü ifade etmektedir. Her iki anlayış da zihnin maddî gerçekliğin parçası olduğunu varsaymakta; farklılık bilginin üretilme sürecinde ortaya çıkmaktadır. Ama zihnin tözsel özelliği konusundaki uyuşma, bu iki zihniyetin güçlü bir eklemleşme oluşturmasını sağlamış; üstelik bu 'sentez' akıl ve özgürleşme ile ilgili modelle de bütünleşmiştir.

Tekabüliyetçi yaklaşım, dış gerçekliğin duyular yoluyla zihnimize taşındığını ve bu arada değişime uğradığını söylemektedir. Bu varsayım insanları birbirinden farklılaştıran, çoklu bir dünyanın habercisidir; çünkü herkesin duyuları birbirinden farklı algılamalar yaratır ve bunları birbiriyle mukayese edecek nesnel bir ölçütümüz de yoktur. Diğer taraftan yansıma varsayımı, her insanın zihninde temelde aynı bilgilerin yaratıldığını önermiş olmaktadır. Ancak bazı insanlar kendi eylemleriyle daha derin ve tutarlı bir bilgi kümesine erişmekte; insanlar arasındaki bilgi farklılığı da böyle oluşmaktadır. Diğer bir deyişle, yansıma varsayımı altında, bilgi düzeyindeki farklılık hiyerarşik bir durumu işaret etmektedir. Karşımızda birbirinden farklı bilgilere sahip eşdüzeyli insanlar değil, bilgileri arasında hiyerarşi olan insanlar bulunmaktadır.

Dolayısıyla bir kez daha relativizm 'küçük akıl'la bütünleşmekte; otoriter zihniyet ise 'büyük aklın' taşıyıcısı hâline gelmektedir. Aynı şekilde relativizm kişiye algılamalarında bir özgürlük alanı tanımakta; kendine has algılamaları mümkün ve meşru kılmaktadır. Oysa otoriterlik bu özgürlüğü tek boyuta indirgemekte; farklı algılamaları cehalet skalasına yerleştirerek, bilginin kendisini bir hiyerarşik model içinde tanımlamaktadır. Böylece gerçek özgürlük mümkün olduğunca 'büyük aklın' bilgisine yakınlaşmakta aranmakta; insan ancak kendini doğa yasalarına uyumlu kıldığı ölçüde özgürleşebilmektedir.

Aydınlanmanın yarattığı bu yeni dünyada 'doğru' insanın prototipi bilgili ve özgür olmasıdır; ama yukarda gördüğümüz gibi, bu bilgi ve özgürlüğün kendine has bir içeriği bulunmaktadır. Modern birey söz konusu bilgi ve özgürlüğün taşıyıcısıdır. Bu birey bilgi konusunda hem gözlemci ve araştırıcıdır; hem de son kertede doğanın belirleyiciliğini kabullenir. Bu birey özgürlük alanında hem tercih eden, seçen bir varlıktır; hem de ideolojik açıdan kendisini evrensel doğrulara tâbi olarak tanımlamaya hazırdır.

İşte aydın dediğimiz kişi budur. Düşünen ama bu faaliyetini sınanmamış kabullerden sonra başlatan biri; özgürlüğüne düşkün, ama bu özgürlüğün onu dogmalara doğru sürüklemesinden rahatsız olmayan biri. Bunun nedeni aydınlanma sayesinde zihinsel bir temizlik yaşandığı ve büyük doğruların yolunun açıldığı inancıdır. Gidilecek yön belirli hâle gelince de 'aklın yolu', insanların bu yöne sevk edilmesi, yani eğitilmeleridir. Dolayısıyla aydının ortaya çıkışıyla birlikte, herkesi birer aydın hâle getirecek bir eğitim anlayışı da doğmuştur. Böylece kendini geçmişin 'karanlığından' kurtulmuş olarak gören, ama 'aydınlık' olarak tanımladığı referansa mahkum etmeye hazır bir insan mal-

zemesi üretilmeye başlanmıştır. Yeni normların bu şekilde yerleşmesi ve yaygınlaşması, aydın olmanın talep ettiği felsefî kabullerin irdelenmesini bir kenara itmiş; dayanılan otoriter zemini gözardı eden, rahatlatıcı bir toplumsal atmosfer yaratmıştır. Buradan yetişen insan malzemesi, daha sonraki yüzyılların otoriter vurgusu yüksek modernizmin de altyapısıdır.

Ulus-devlet ve vatandaşlar

Modern bireyi tanımlayan en belirgin vurgu, aydın kişiyi bir vatandaşa dönüştüren ulus-devlet ve milletleşme olgusuyla ortaya çıkmıştır. Burada söz konusu olan bir ölçek sıçramasıdır: Millet kavramı homojen grupsal kimlikler üretmiş ve bu kimlikleri 'bireyselleştirmiştir'. Yani her milletin ortak ve tek bir genel ruh hâlinden, karakteristik özelliklerinden, kendine has doğasından söz etmek mümkün hâle gelmiştir. Böylece milletlerin sanki birer birey gibi tepki verdikleri, isteklere sahip oldukları ve irade gösterdikleri varsayılmıştır. Bu durumda gerçek bireylerin ufku bir milletin üyesi olmakla sınırlanmış; bireyler ancak bu bütünün içinde kalarak, hattâ bazen onun içinde eriyerek var olabilmişlerdir.

İnsanın yaşama hakkı ise, devlet kurmanın her milletin doğal hakkı olduğu önermesine dönüşmüştür. Milletin kendi başına bağımsız ve iradî bir özne olarak tanımlanmasıyla birlikte, bu öznenin kendi hayâtiyetini idame ettirmesi de bir tür 'insan hakkı' hâline gelmektedir. Bu yaklaşım bireysel hakları da zedelemiş olmamaktadır; çünkü her birey kaçınılmaz olarak bir milletin parçası olarak vardır.

Ne var ki, etnik çeşitliliğin milletler şeklinde tanımlanması sayısız devletin de habercisidir. Oysa kapitalizmin talepleri, yeterince geniş bir pazar üzerinde hukuksal bir denetimi zorlamaktadır. Böylece milletlerden hareketle devlet olma anlayışı, yerini devlet kurarak millet oluşturma eğilimine bırakmıştır. Bu sayede farklı etnisiteden insanların belirli bir coğrafya üzerinde milletleştirilmesi mümkün olmuştur. Artık millet yaratılan bir olgudur; ama her millet yaratılabilecek olan birçok milletten sadece biridir. Diğer bir deyişle bir coğrafya üzerinde alternatif millet tanımları olabileceği hâlde, biri seçilmiştir. Bazı bölgelerdeki nisbî homojenlik de pratik açıdan kolaylaştırıcı bir unsur olsa da, felsefî açıdan eksik kalmaktadır.

Bu nedenle her ulus-devlet kendi milletinin geçmişini yeniden yaratmak veya uydurmak üzere büyük bir çaba harcamıştır. Söz konusu coğrafyanın yerlisi ya da aslî unsuru olunduğunun kanıtlanması, millî bir politika olarak algılanmıştır. Millet yaratma süreci ise, kaçınılmaz

olarak bireyin de yeniden oluşturulmasını imâ etmektedir. Modern birey artık sadece özgür bir aydın değil, bir milletin parçası ve bir ulus-devletin üyesi olarak bir vatandaştır. Ulus-devletle vatandaş arasında, geçmişteki lord-serf ilişkisini andıran bir sözleşme vardır; ancak bu sözleşmenin ardındaki zihniyet muhakkak ki epeyce farklıdır. Bu ilişki şimdi relativizmin getirdiği ögeleri içermekte; vatandaşların herhangi bir ulus-devletin kurucu unsurları olduğu, bu ulus-devlete kendi özgür iradeleriyle bağlandıkları varsayılmaktadır. Öte yandan vatandaşların günlük hayattaki hareket alanları genişlemiş; ayrıca devlet karşısında birçok hakları da hukuksal güvence altına alınmıştır.

Ancak gene de bu bireysel özgür iradenin önkoşulu, grupsal bir kimliğin sınırlaması altındadır. Milletin tarihsel bir özne hâline gelmesi, bireyin sahip olması gereken yeni bir kimlik ortaya çıkarmış; ve bu kimlik aydın olma özelliği ile bütünleşmiştir. Bundan böyle aydın kişi, milletini tarihsel macerası içinde tanıyan ve onu savunan bir yapıdadır. Çünkü bunu yaparken bizzat kendini tanımış ve savunmuş olmaktadır. Milletinin ve devletinin özgürlüğü için uğraşan birey, gerçekte kendi özgürlüğü için savaşmaktadır. Milletin ezelî ve ebedî niteliği ise, bireyi kimlik sahibi bir varlık olarak ölümsüzleştirmektedir.

Bu açıdan denebilir ki, ulus-devletlerin varlığıyla birlikte; kişi ölümsüz bir kimlik karşılığında, zihinsel hareket alanının daralmasına razı olmuştur. Böylece modern bireyin nihaî tanımına, yani 'aydın vatandaşa' gelmiş bulunuyoruz. Aydın vatandaşın çevresine bakışındaki öncelikler ve algılama biçimi de aydınlanmanın bireyinden önemli farklılıklar içerir. Her şeyden önce, kendini anlamlandırma açısından maddî gerçekliğin yerini artık sosyal gerçeklik almıştır. Toplumsal yapı bireyin kendisini tanıması açısından kavranması zorunlu bir altyapıdır. Bu yapının millet ve devlet kategorileri içinde anlaşılması ise, geçmişte doğanın oynadığı rolün şimdi tarihe mâl edilmesine neden olmuştur. Çünkü millet ve devlet tarih içinde özneleşmekte; bireyin kendi hayatını anlamlandırması da ancak tarih içinden mümkün olmaktadır.

Bu anlayış içinde, tarih kendi içinden tanımlanan bağımsız bir varlık gibi anlaşılmaktadır. Tarihin kendi yasaları, kuralları; hattâ iradesi ve amacı vardır. Bu uca kadar gidilmese bile, kendi milletinizin bu tür iradî bir çizgisi olduğuna dair kabuller son derece yaygındır. Diğer taraftan her milletin tarih içinden süzülerek oluşması, bütün milletleri tarih içine oturtan bir genel kuramı, bir bilimsel yaklaşımı gerekli kılmıştır. Bu noktada relativizmle otoriterlik arasındaki eklemleşme, farklı bir düzlemde yeniden üretilir: Her milletin tarihi farklıdır, ama

hepsini açıklayan tek bir kuram vardır; her milletin geçmişi farklıdır, ama gelecekleri aynı noktayı işaret etmektedir.

Böylece son yüzyılları belirleyen modernleşme kuramları ve modernite hayâli ortaya çıkmış; bireyin tanımı bu perspektif içinde yapılmaya başlanmıştır. Bu bağlam içinde milletleşme ve devletleşme, modernleşmenin önkoşuludur. Dolayısıyla modern birey de daima bir milletin ve daha önemlisi kendisinin kurucu öge sayıldığı bir devletin üyesidir.

Modernliğin kendi başına bir değer hâline gelmesiyle birlikte, modernliğe giden toplumsal süreçler de 'nesnelleşir'. Bu dinamiği inceleyen sosyal bilimlerin prestiji artar; ve bunlar neredeyse birer doğa bilimi statüsü kazanır. Sosyal bilimlerin değer yargılarından bağımsız olduğu, birikimli bir şekilde bizi gerçekliğe yaklaştırdığına inanılır. Bu 'nesnellik' ölçütü, insanî değer yargıları yanında, dinsel veya metafizik kabullerin de bilimdışı ilân edilmesini sağlamıştır. Böylece kendi temellerini incelemeyen, yani kendisiyle yüzleşmeyen bir bilim anlayışı doğmuştur. Pozitivizm adı altında yüceltilen bu yaklaşım, bilimi gerçekliğe giden yolda rakipsiz bırakırken; bilimin kendisini ise bilimdışı varsayımlara dayandırmaktan çekinmemiştir.

Bu açıdan bakıldığında pozitivizm ulus-devletin bilim anlayışıdır. Pozitivist bakış altında tarihsel gelişme ulus-devlette son aşamasına erişmekte; ulus-devlet tarih önünde kendisini 'nesnelleştirmektedir'. Diğer bir deyişle pozitivizmin tarihe uyarlanması, ulus-devletin meşru ve kalıcı bir yapı olarak tanımlanmasını sağlamaktadır. Diğer taraftan, bilimsel doğrunun tekliğine paralel olarak; ulus-devlet ideolojisi de tek doğru bakış tarzı hâline gelmiştir. Bu ideoloji olması gerekeni ürettiği ölçüde, var olan yapının o normatif hedefe doğru evrimleşmesi beklenmiş; bu sürece aykırı gözüken eğilimler 'bilimdışı' addedilmiştir. Bilimin tek yönlülüğü ve tarihsel kaçınılmazlığı göz önüne alınırsa; her türlü bilimdışı önermenin ulus-devletin önünü kesme çabası olarak anlaşılacağı da açıktır. Böylece ortaya modernlik tanımı altında, bir tür tahakküm ideolojisi çıkmıştır. Artık modern bireyin nasıl düşünmesi, nasıl algılaması gerektiği söylenebilmekte; hattâ hangi hedefe yönelik gayret göstermesi gerektiği bilinmektedir. Bu modern bireyin varlığı ve işlevi, şimdi tamamen ulus-devletin tarihsel macerasının içinde anlam kazanmaktadır.

Böylece aydınlanmanın bilgili ve özgür bireyinin hareket alanı büyük ölçüde daralmıştır. Bilginin daha dar bir çerçevede tanımlanmasının yanında; özgürlük de ancak toplumsal bağlamı içinde anlamlı hâle gelmiş durumdadır. Böylece modern birey artık 'bilinçli ve dayanış-

macı' bir insan olarak görülmektedir. Bilgi yetmeyip, bilinç gerekmekte; yani olaylara ulus-devlet açısından bakabilmek bilgi üretebilmenin önkoşulu sayılmaktadır. Aynı şekilde bireysel özgürlük yetmeyip, dayanışmacı bir bakış gerekmekte; yani özgürlüğün ancak ulus-devlet bağlamı içinde olanaklı ve değerli olduğu kabul edilmektedir. Modern bireyin tek bir varlık olarak duruşu, kendisini bir bütün içinde tanımladığı takdirde mümkündür; ve buradan hareketle modern bireylerin kendi içlerinde çeşitliliği, hepsinin aynı kapsayıcı tekliği onaylamasına bağlıdır.

Ulus-devlet ideolojisinin hegemonik gücünün ortaya çıkmasıyla birlikte, modern birey zihinsel bir cendere içine alınmıştır. Bundan böyle modern birey kendi dışından tanımlanacak; ve bu tanım hak edilen bir unvana, bir tür asâlet göstergesine indirgenecektir. Ulus-devlet ideolojisi temelde otoriter zihniyete dayandığı için, relativizmin küçük bireysel hayatların çeşitliliğine hapsedildiği bir anlam dünyası doğmuştur. Modern birey kendi küçük gerçekliğinin öznesi olmakla yetinmelidir. Büyük gerçekliğin öznesi ise ulus-devletin kendisidir; ve ancak bu gerçekliği fark eden bireyler, kendilerini gerçek dünyanın işlevsel parçaları hâline getirebilir, kelimenin tam anlamıyla 'modern' sayılabilirler.

Statüko ve İdeolojiler

Böylece modern bireyin ataerkil cemaatçi kalıplardan kurtularak oluşmasının hikâyesi, aynı zamanda onun relativizmle otoriterliği birleştiren yeni bir kalıplaşma içine çekilmesini ifade etmiştir. Geçmişte ataerkillikle otoriterlik arasında 'yatay' olarak paylaşılan hayat; şimdi başka iki zihniyetin 'dikey' bütünleşmesine dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, geçmişte hayatın maddî ve kültürel taraflarının birbirinden göreli olarak bağımsız bir şekilde yan yana, ancak bir gerilim içinde bulunduklarını söylemek mümkün gözükmektedir. Oysa modernleşme ile birlikte, bu iki yaşam alanı bütünleşmiş; ancak bu kez de bireysel ile toplumsal olan arasında hiyerarşik bir bağ ve buna bağlı olarak zihniyetsel bir gerilim doğmuştur. Çünkü şimdi bireysel olanı tanımlayan zihniyet ile, toplumsal olanı meşrulaştıran zihniyet birbirinden farklıdır.

Son iki yüzyıl bu durumu kabul edilebilir hâle getiren ideolojilerin ortaya çıkmasına sahne olmuştur. Bunlardan liberalizm bireyden yola çıkan, ancak kamusal otoritenin zorunlu olduğu noktasına varan bir fikrî çerçevedir. Sosyalizm ise toplumu özneleştirmesine karşın, ortaya çıkan yapının meşruiyetini bireysel relativizme mahkum etmekte-

dir. Bu açıdan bakıldığında liberalizm ve sosyalizm aynı modernite madalyonunun iki yüzünü oluşturmaktadır. Dolayısıyla hem birbirlerine tamamen zıt, hem de aynı hamurdan ideolojik yaklaşımlardır. Modernliğe ilişkin varsayımların kabulünden itibaren ortaya çıkan zıtlık, modernliğin dışından bakıldığında bir benzeşmeye dönüşmektedir.

Kısaca irdelemek gerekirse; liberalizmin temeli, her biri kendi başına, kendisi için ve 'kendisinde' değerli bireylere dayanır. Bu bireylerin istek oluşturmak, karar almak, fikir geliştirmek ve eyleme geçmek açısından birbirlerine kuramsal açıdan ihtiyaçları yoktur. Çünkü bu bireylerin hepsi rasyonel, yani kendileri için neyin iyi ve doğru olduğuna karar verecek akla sahip insanlardır. Diğer bir deyişle liberalizmin bireyleri 'küçük aklın' mükemmel taşıyıcılarıdır.

Bireyler talep ve tercihlerini iktisadî ve siyasî kamusal alanlarda ifade ederler. Piyasa sistemi iktisadî tercihleri; liberal demokrasi mekanizması ise siyasî tercihleri kamu sahasına taşır; ve her ikisinde de çoğunluk esasına dayalı bir belirleme süreci çalışır. Çünkü liberalizmin dayanağı olan relativist bakış, farklı algılama ve tercihlerin mukayese edilemeyeceğini söylemektedir: Her birey kendisine göre doğru olanı önermekte; buna karşılık hiçbir bireyin algı kapasitesi bir diğer bireyinkini kapsamamaktadır. Bunun nedeni bilgi eksikliğidir, ama bu zaten edinilemeyen bir bilgidir; çünkü her birey kendine özgü farklı deneyimlerden geçmekte, karşımıza eşdüzeyli haklara sahip ancak birbirine benzemesi mümkün olmayan bir çeşitlilik çıkmaktadır.

Ne var ki çoğunluğun belirleyici olduğu kararların alınması, toplumsal sistemin işlemesi açısından sadece bir girdidir. Sistemin çalışması ise, bu kararların operasyonel kılınmasına bağlıdır. Her ne kadar liberalizm bu sürecin 'kendiliğinden' olduğu önermesine dayansa da, bu gerçekçi değildir. İktisadî alanda modelin işlemesi her şeyden önce başlangıç koşullarının karar alıcılar açısından tamamen eşitlikçi olmasını gerektirmektedir ki; böyle bir reel durum hiçbir zaman söz konusu değildir. Siyasî alanda ise, seçim sistemi sayesinde çoğunluğun fikirlerini hayata geçirmekle yükümlü olan insanların, ellerindeki gücü kötüye kullanmamalarını sağlamak üzere bir hukuksal yapıya ve yaptırım sistemine, yani bir devlete, yani dışsal bir otoriteye ihtiyaç vardır.

Böylece liberalizmin gerçekçi bir ideoloji olmak durumunda kaldığı noktada, relativizm yetersiz kalmakta ve otoriter zihniyetin araçları modelin içine yedirilmektedir. Diğer taraftan bu ideoloji eşitsiz bir durum üzerinden, sanki eşitlik varmış gibi önerme yaptığı ölçüde; statükoyu beslemekte, sermaye ve siyasî güç sahibi kişilerin hegemonyasını onaylamış olmaktadır. Dolayısıyla tarihte liberallerin kadınların

ve gençlerin oy vermesine karşı olmaları; ırkçı eğilimler taşımaları; işçi haklarının, yani bazı bireysel tercihlerin verilmesini engellemeleri şaşırtıcı değildir.

Sonuçta bireysel düzlemde sonsuz bir özgürlük söyleminden yola çıkan liberalizm, makro ölçeğe ve gerçekliğe yakınlaştıkça otoriter zihniyete yaslanan bir ideoloji hâline gelmektedir.

Sosyalizmin çıkış noktası ise 'toplumsal gerçekliğe', kapitalist düzende sermaye sahipleri ile diğerleri arasındaki sınıf mücadelesine dayanmaktadır. Genelde de tarihin öznesi bireyler değil sınıflardır; ve bunlar arasında uzlaşmayı mümkün kılmayan bir antagonizma bulunmaktadır. Bu mücadele, bireysel tercihlerden etkilenmeden, sürekli yeni sentezlere ulaşarak ilerlemekte; diğer bir deyişle tarihin yönü bireysel iradenin dışına çıkarak bağımsızlaşmaktadır. Ayrıca bu yön, tesadüfî yani saptırılabilir bir nitelikte olmayıp; tarihin kendi iç yasalarına bağımlıdır. Bireylerin bu durumda yapabilecekleri en doğru şey ise, bu yasalara ve yöne uygun bir pratik geliştirmek; yaşanan süreci kısaltarak tarihe hizmet etmektir.

Bu anlayış iki önemli kabule yol açmaktadır: Birincisi tarih daima daha olumluya doğru ilerlemektedir; çünkü aksi hâlde bu süreci hızlandırmak için uğraşmanın anlamı olmazdı. Buradan hareketle de tarihi 'ileri' götürme çabası bizatihi olumlu bir değer hâline gelmekte; ve bunu yapan bireylerle yapmayanlar arasında ideolojik ve ahlâkî bir ayrım yapılması mümkün olmaktadır. İkinci olarak, tarihin yasaları kesin ve değişmez olduğuna göre, bireylerin esas misyonu bu yasaları öğrenip kendisini ona uydurmaktan geçmektedir. Bu tavır bireysel özgürlüğün de önkoşuludur; çünkü gerçek özgürlük insanın kendisini evrensel yasalarla özdeşleştirmesi sayesinde olanaklıdır. Bu yasaları (büyük aklı) reddedenler, her ne kadar kendi küçük hayatlarında iradelerine (küçük akıllarına) uygun yaşayarak kendilerini özgür hissetseler de; bu sadece bir yanılsamadır.

Dolayısıyla sosyalist ideoloji büyük aklın evrensel tahakkümüne dayanmakta; ve bu aklın temsilcilerini daha 'önemli' bireyler hâline getirmektedir. Artık karşımızda sadece sınıfsal değil, sınıf içi eşitsizlik de mevcuttur. Çünkü herkes aynı sınıftan olsa bile bazıları dışsal yasaları diğerlerinden daha iyi bilmekte; böylece bilmeyenlerin bilenlere itaatine dayanan bir düzen öngörülmüş olmaktadır. Kısacası, sosyalist ideoloji toplumu farklı katmanlar hâlinde homojenize etmeye ve bunların arasında katı bir hiyerarşi kurmaya eğilimlidir. Otoriter zihniyetin bu belirgin özellikleri, sadece kapitalist değil sosyalist toplum için de geçerli olmuştur. Kapitalist düzende sermaye sahipliğinden kay-

naklanan 'olumsuz' hiyerarşinin yerini; sosyalist düzende bilgi sahipliğinden kaynaklanan 'olumlu' hiyerarşi almıştır.

Öte yandan herkesin bilme kanalları vardır ve herkes kendisini bilgili sanabilir. Bu nedenle bilginin sınanması önemli bir meseledir; ve bu sınamanın dışsal yasalar ışığında yapılması gerekmektedir: Nasıl bir doğa bilimcisi deney yaparak dış gerçekliğe yanaşmaya, onu kavramaya çalışıyor, bu deneylerin başarısı nasıl onun bilgisinin sağlamlığını gösteriyorsa; aynı şey tarihi anlamaya çalışanlar için de geçerlidir. Tarihsel yasaların doğru algılandığının ispatı ancak eylem yaparak ve bu eylemlerin başarısını sınayarak mümkündür. Böylece sosyalist ideoloji bir eylem teşvikçisi olduğu ölçüde, çatışmacı bir kültürün de destekçisidir. Çünkü genellikle başkasının eyleminin başarısız kılınması, kendi eyleminizin başarısı için bir önkoşuldur. Dolayısıyla sosyalist ideolojinin temelde tamamen otoriter zihniyeti yansıttığını söylemek mümkündür: Yaratılan kültür içinde ortak doğrulara veya uzlaşmaya yönelik hiçbir kaygu bulunmamakta; bu tür arayışlar sadece konjonktürel ve pragmatik nedenlerle geçici barış dönemleri yaratmaktadır. Esas hedef ise kendi bilgisini ve dolayısıyla iradesini hakim kılmaya ve diğerlerinin itaatini sağlamaya yöneliktir. Bu nedenle sosyalist ülkelerde yaşanan insan kıyımının ve sıradan insanlar üzerinde işleyen gizli terörün varlığı bir anomali değildir.

Sonuçta sosyalist ideolojinin 'toplumsal gerçekliği' sadece kurgusal bir çıkış noktası olarak kalmakta; esas gerçeklik bireysel alanda acımasız bir mücadele olarak yaşanmaktadır. Yaklaşımın belkemiği otoriter zihniyet tarafından örülmekte; ancak nihaî gerçeklik, bireysel relativizmin her şeyi silip süpürdüğü bir kültürü ifade etmektedir.

Dolayısıyla liberal ve sosyalist yaklaşımlar birbirlerine ters yönlerden kurgulanmış olsalar da; aynı iki zihniyetin, yani relativizmle otoriterliğin kendine özgü eklemleşmelerine dayanmaktadırlar. Bu durum, söz konusu iki ideolojinin yüzeydeki mücadelesinin altında, bir karşılıklı besleme ve rasyonalize etme olgusuna da işaret etmektedir. Bu nedenle zaman aralarındaki mesafenin daralmasıyla sonuçlanmıştır. Liberalizm relativizmi yüceltirken, onu son kertede büyük aklın otoritesine teslim etmekte; sosyalizm ise kurduğu otoriter anlam dünyasını son kertede relativizmin kuralsızlığına bırakmaktadır. Ayrıca her iki ideoloji de evrensel bir ahlâkî sistem önermekten uzak, ahlâksız yaklaşımlardır. Sonuçta yaşanan, mukayese edilemeyen bireylerin her şeyi mübah hâle getirebilen kıran kırana mücadelesinden ibarettir. Temel bir hiyerarşi altında, grup içi eşdüzeyliliğin ve homojenizasyonun

sağlanması; toplumun kaotık bir duruma sürüklenmesini engellemekte, ama savunulan şey daima statüko olmaktadır.

Böyle iki ideolojinin birlikteliği modern bireyin 'olgunlaşmasını' doğrudan etkilemiştir. Çünkü bu ideolojiler varolan 'aydın vatandaş' kategorisini pekiştirmiş ve meşru hâle getirmiştir. Her ikisi de büyük ve küçük aklı birbirinden ayırmakta, bilgiyi ve özgürlüğü bu model içinde tanımlamaktadır. Liberalizm için bilgi ve özgürlüğün tek ve meşru öznesi birey olsa da; sistemin yaşayabilirliği devletin güç ve iradesini gerektirmektedir. Sosyalizm ise bilgi ve özgürlüğü devlette yoğunlaşan bir toplumsal iradede somutlaştırmakta; ancak sistemin siyasî dinamiğini bireyler arası güç mücadelesi belirlemektedir.

Görünüşte liberalizm aydın bireyi desteklemekte, ama bu aydın bireyin ancak vatandaş olma durumunda ortaya çıkabileceğini önermiş olmaktadır. Buna karşılık sosyalizm, vatandaş bireye dayanan bir sistem kurmakta; ancak bu vatandaş bireyin aydın olma durumunda üretilebileceğini söylemektedir. Liberalizmde 'aydın' kendini bilmeye, sosyalizmde ise sosyal gerçekliği bilmeye dayansa da; her iki ideolojinin de aydını, Aydınlanmanın hurafeleri reddeden 'bilimselci' bireyidir. Aynı şekilde liberalizmin 'vatandaşı' özgür iradesiyle devlete bağlanırken, sosyalizmin 'vatandaşı' özgür olmak için devlete bağlanmakta; ama her ikisinin de temelinde ulus-devlet anlayışının vatandaşı yatmaktadır (Bu nedenle enternasyonal sosyalizm bir hayal olmaktan öteye gidememiş; 'sosyalist blok' ulus-devletler arası ağır bir tahakküm sistemini ifade etmiştir).

Milattan sonra yaşanan ikinci binyıl belki rakamsal tesadüflerin, belki de bizim spekülatif yakıştırmamızın sonucu olarak; Batı dünyasında hem zihinsel bir dönüşümün gerçekleşmesine, hem de bu zihinsel dönüşüme uygun yeni bir tarihsel aktörün sahneye çıkmasına işaret etmektedir. Ataerkillik ve otoriterliğin birlıktelığıne dayanan eski binyılların aksine, bitirmekte olduğumuz binyıl ataerkilliğin gerilemesine, relativizmın toplumsal ve ideolojik yapıları kuşatacak ölçüde gelişmesine; ve relativizmle otoriterlik arasında yeni bir eklemleşmenin yaşanmasına şahit olmuştur.

Bu değişim bugün 'modernlik' dediğimiz olgunun da ta kendisidir. Çünkü modernlik her şeyden önce birey olarak durmayı, bireysel tercih ve talepleri önemsemeyi, hurafelere kapılmayan bilimsel bir kafa yapısına sahip olmayı, doğal ve sosyal gerçekliğin yasalarını anlamayı ve kabullenmeyi, düzen kurmayı bizatihi bir değer olarak algılamayı, bu düzenin işlemesi uğruna bireysel özgürlükten feda edilmesi gereği-

ni doğru bulmayı ifade etmektedir. Relativist ve otoriter zihniyetler bu modeli ayakta tutan ve besleyen bir anlam dünyası sağlamaktadır.

İki zihniyet arasındaki kendine özgü eklemleşme, gerçekliğin kavranması ve yaşanmasına yönelik dualistik bir akıl modelinin de yerleşmesine neden olmuştur. Aklın yüceltildiği bu binyıl, aynı zamanda aklın bölünmesini de ifade etmiştir. Modern birey denilen insan tipolojisi, aklın savunucusu ve taşıyıcısı olduğu ölçüde; bu bölünmüş aklın edilgen bir uzantısı hâline gelmiştir. Böylece her özgürlük farklı düzlemdeki bir esaretle bütünleşmiş; her bilgi farklı düzlemdeki bir cehaletin üzerine oturmuştur.

Her binyılın bir dönüşümü ifade edeceğini söylemek veya ummak, zararsız spekülatif anlamlandırma çabalarının tehlikeli bir boyuta taşınması anlamına gelir. Ama yeni bir binyılın henüz başlarında olduğumuz şu dönemde, otoriter zihniyetin büyük darbeler aldığını, demokratlığın yeni bir zihniyet olarak anlam dünyamıza nüfuz ettiğini görmekteyiz. Buradan hareketle geleceğin –bin yıl sürüp sürmeyeceği belli olmasa da– demokratlıkla relativizmi bir araya getirecek zihinsel bir eklemleşmeye sahne olacağını söylemek mümkün. Dolayısıyla da, 'modern birey'in varlığını idame ettirmede epeyce zorlanacağını öngörmek büyük bir kehanet değil. Geleceğin dünyası aklın yeniden 'bir'leştiği ve kendini sorguladığı bir zihinsel ortamı ima ediyor; ve bu aklın taşıyıcısı da yeni bir birey tanımını gerektiriyor.



"Carmel ve San Simeon arasında Santa Lucia Tepesi"

Nina Leen, 1942

BİNYILLIK HÜZÜN: İNSANIN DÜŞÜNME SERÜVENİ ÜSTÜNE BİR YORUM

Ahmet İnam*

Hüzün, her inceliğin yol arkadaşıdır.
*Humane infirmitatis memini***
Düşünme! Ol!

İnsanı anlatabilmek zor; insanın kendini anlayıp, yorumlaması zor. Yine de, insan zorun üstüne giden, sınırlı zaman dilimiyle çevrelenmiş yaşantılarından biri olan düşünme yaşantısı üstüne de giden, düşünme üstüne düşünen, düşünce ürünlerini değerlendirip, yorumlayan bir varlık.

Nasıl bir yolculuğu oldu düşünmenin son binyılda? Düşünme etkinliği, bu etkinlikle üretilen düşünce ürünleri binyıllık yaşamının neresinde kaldı? Düşünme, insanın yaşamının neresinde yaşıyor? İnsan düşünmenin neresinde? Düşünme insan olmanın neresinde?

Sorular benim bu yazımda göze alacağım tehlikeler içinde yanıtlanmamalı. Beş on sayfada binyılın yorumu en büyük tehlike: Desteksiz, yeterince irdelenmemiş, üstünkörü yargılarla zincirleneceğim. Bu tehlikeyi göze alıyorum, ne denli genel, sığ görünürse görünsün, geniş boyutlu tarih yorumları, hele bu tarih, düşünce tarihi ise gereklidir, diye düşünüyorum. Düşünme etkinliği, kendi tarihine, kendi sorunlarına, özelliklerine,

---

* Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü.

** "Hatırlıyorum, insanın zayıflığını..."

boyutlarına yönelmelidir, gerektiğinde. Kendi kendini yorumlayan, kendi kendini anlamaya uğraşan düşünme, ufkunu, sınırlarını genişletir. Kronolojik sıra düzeniyle, geçmişteki düşünce ürünlerini belli bir çerçeve içinde, resm-i geçit hâlinde gözden geçirerek, yüzlerce, binlerce sayfada malumât aktarımı yapmanın, düşünmeye, düşünce ürünlerinin oluşturulmasına katkısı olabileceğini sanmıyorum.

Bu yazı zorunlu olarak taşıdığı belirsizliklerin, eksikliklerinin bilincine varmaya çalışarak geliştirildi. Binyılın bu çok hızlı çekilmiş düşünme filmiyle yorumlanmasının da (yazımı, belli bir açıdan, kendi kamerasıyla bakan, telâşlı bir kameramanın ruh haliyle yazdım!) insana ve düşünme yaşantısına kendine özgü bir ışık tutacağını umuyorum.

Düşünce ve dünyaları

İstenirse, insan düşüncesinin kendi *iç tarihi* yazılabilir. Düşünce içinden, kendiyle sınırlı kalarak, kendi başına, bağımsız bir varlık alanı olarak kurgulanabilir. Düşünce, kendisiyle anlatılabilir.

Düşünce bir oluşumdur. Harekettir. Hadisedir. Bitmemişliktir. Ne denli soyut, biçimsel olursa olsun, yaşantıdır. Yaşanandır.

Bu yaşanan, kendi içinde kapatılamaz. Doğrusu, benim bu yazıda anlatacağım düşünce öyküsü, kendi içine kapalı, Hegelimsi bir düşünce öyküsü olmayacak.

Düşüncenin dayandığı, yaslandığı, taşındığı, kaynağını aldığı dünyaya *öyle olan dünya* diyorum. Bu dünya, bizden "bağımsız", "düşünce öncesi" henüz "bilincin" konusu olmamış dünya. "Nesnel gerçeklik" sözü, bu dünyayı anlatan basmakalıp sözlerden biri. Öyle olan dünyadaki bedenimiz, "fiziksel" diye adlandırdığımız gerçeklik, toplumsal, ekonomik yapı, düşünceyi etkiler, öyle olan dünya *çevremiz* olarak sarar bizi, toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasal, duygusal çevre olarak. Düşünce, bu çevre ile etkileşimimizle ortaya çıkar. Çevre düşüncemizi dönüştürürken, düşüncemiz de çevremizi dönüştürür.

Öyle olan dünyayla etkileşime geçen düşünce, onu anlam dünyasına katar. Anlam dünyası ötesinde, kendi kendine olan, kendi başına olan *öyle olan dünya* (Kant'ın Ding ansich'ini çağrıştırmakla birlikte, ondan ayrıdır). Anlamca donatıldığında, anlam dünyasına katılır. Bir diğer söyleyişle, *öyle olan dünya*, görüldüğünde, yaşandığında, düşünüldüğünde anlam dünyası içine alınır. Elbette, öyle olan dünya, anlam olanakları sunan sonsuz bir dünya olarak, hiçbir zaman anlam dünyası içinde eritilip yok edilemez. Bilim, sanat, din, öyle olan dünyayı görür, yorumlar, *anlamlar* (anlam katar!) bu dünyayı. Bu dünya, hep anlam ışığıyla görülmek zorunda olduğu için, hiç görülmeyecektir! Bu dünyadan konuşabilmemiz bile, onu anlam dünyasına taşımakla olanaklı. Oysa, bedenimiz onda, ge-

zegenimız, insan toplulukları; bütün anlam verdiğimiz şeyler onda. Anlam verince, "anlayınca" artık onda olmuyor anladıklarımız, düşündüklerimiz, kanılarımız, bildiklerimiz.

Burada ne bir agnostik, bilinemezci ne de mistik bir tutum içindeyim. Bu dünyayı, öyle olan dünyayı, anlatabiliyorum, bilebiliyorum, anlam dünyasına taşıyarak. Bu dünya Mahayana Buddhist bakışıyla *tathata*'ya yakın duruyor. Anlam vermek, "doldurmak"tır; oysa bu dünya, anlamsızlık, hiçliktir. Kokuşmuş anlam dünyasında yaşayanlar, nedense hiçlikten pek korkuyorlar! Boşluktan! Boşluğu, hiçliği, anlamsızlığı, *o güzelim öyle olan dünyayı* boyamaya, süslemeye, pılı pırtılarıyla doldurmaya çalışıyorlar (Ben de, bu dünyayı aklım sıra betimlemeye çalıştıkça aynı şeyi mi yapıyorum?). Bir yanıyla, binyıllık serüveninde, Schopenhauer üstâdımız, *wille* dedi bu dünyaya, Hegel tümüyle anlam dünyasına alıp, bu dünyaya egemen kıldı onu, Marx, toplumsal-ekonomik alt yapı olarak gördü. Nietzsche, temelinde canlılık, biyolojik bir işleyiş olarak anladı.

"Hiçlik" olan, öyle olan dünya, anlam doğuran, düşünce doğuran bir dünya. Dinler Tanrı, tanrılar, Nirvana olarak görebilir, bilım adamları evreni oluşturan temel "maddelere", dayanak veren bir ortam olarak.

İşte düşünce, öyle olan dünyaya değince, dokununca, onunla titreşip, salınıp, dans ettiğinde ya da ona yöneldiğinde, belki uzağında kalsa da, anlam dünyasına katar onu; kendisi de anlamlar dünyasında yaşanır, yaşantılanır. Günlük yaşam, bilım, sanat, din, hukuk, ahlâk, politik kavgalar, bu dünyadadır.

Düşüncenin kendi başına düşünüldüğü dünyayı, Batı'da ortaya atan ünlü düşünürlerden biri Platon. Semavî dinler tarafından da farklı yorumları yapılan, Platinos tarafından mistik içerik kazandırılan, Doğu inanç düzenlerinde de değişik anlayışlarla ele alınan "idea"lar dünyası, görünenler, "fenomenler" dünyasının ardında durduğuna, görünenin değişmesine karşılık, onun değişmediğine inanılan bu dünya, benim *öyle olan dünya* dediğim dünyayla karıştırılmıştı. Düşünce, dediğim gibi, kendi iç işleyişine sahip olabilir: Özellikle soyut, biçimsel düşünce, mantık ve matematikte böyle bir ıç düzene sahiptir. Aristoteles, Öklid, bunu ilk anlayan düşünürlerdi. Düşüncenin Özerk Dünyası diye adlandıracağım, böyle bir dünyanın varlığını öneriyor oluşum, beni, neyse o, "Platoncu" yapmıyor. Bu özerk dünya, öyle olan dünya ile etkileşimle anlam dünyasında yaşayan düşüncenin soyutlanarak, kavramsallaştırılarak ortaya çıkmasından oluşmuştur. Ona mistik, ilâhi bir güç verilmiş ve veriliyor olması, soyut düşüncenin gücünden gelir. Her babayığitin dolaşmaya gücünün yetmediği bu özerk dünyanın 'kendi başına' bir gücü yoktur oysa! Özel olarak ilâhî bir "mesaj" taşıdığını düşünmek de bir vehimdir. Mesaj, her üç dünyada da, eğer varsa, bulunabilir. Tanrı olarak yorumlanan, aşkın varlık,

bu üç dünyadan birine, özellikle 'öyle olan'a ya da 'özerk olan'a yerleştirilmeye çalışılmış. Oysa bu üç dünyanın 'sıkı' birlikteliğini, aralarındaki oluşumlar yaratan etkileşimleri gözönüne aldığımızda; dünyalar arası bir sıra düzeni bana anlamlı gelmiyor. Hangisi, hangisini belirler? Hangisi diğerlerinden üstündür? Bunlar anlam dünyasındaki, dünya görüşümüzle, politik kavgamızla, ilişkilidir. Dünyalar arası etkileşimlerin tarihiyle, bu tarihte kendimizi nerede gördüğümüzle ilgilidir!

DÜŞÜNCENIN BOYUTLARI

Düşüncenin en azından bu üç dünyada (Dikkat, bu dünyalar Popper'ın üç dünyası değildir!) yaşanmasında, yaşamasında, bu dünyaların birlikteliği, aralarındaki etkileşimleri açısından, bu yazı bağlamında, işleyişini belirleyerek, betimlemeye, resimlemeye çalışarak, binyıllık serüvenini anlatmayı deneyeceğim.

İnsanın oluşum tarihi, kendiyle, çevresiyle ilgili sorunlarla başetmeye çabalamasının tarihidir. Düşünme özelliği, onun biyolojik bir tür olarak, ayakta kalmayı başarmasında yardımcı oluyor. Kendi içinde bulduğu öyle olan dünyayı yorumlamak, anlamak istiyordu; çünkü bunu gerçekleştirme olanağına kavuşmuştu, yaşamını sürdürebiliyor, sorunların üstesinden gelebiliyordu. Çok ağır kayıplar verse de, tür, bireysel yokolup gitmelere, hattâ toplumsal ortadan kalkmalara rağmen varlığını sürdürebiliyordu. Bu başarısında öncelikle güven arayan, güven talep eden, güvenin ardında koşan, güvenen düşüncenin payı büyüktü. Güvenen düşünce, biraz sonra sayacağım dört düşünce boyutu için de geçerli olmak üzere, birbirleriyle etkileşim hâlinde bulunan *düşünce çiftinden* oluşur. Güvenin, bir yanı inanma, bir yanı sağlamlaştırma, destekleme, hesabını verme kutuplarından oluşur. İnsan, inanmak zorundadır. Anlam dünyası oluşturabilmek, düşünebilmek için, inanan düşünce, geçmişimizi geleceğe bağlamada, ayakta kalmada; uğraşlarımızı sürdürmede, hattâ bir adımımızı attıktan sonra, ikinciyi atarken 'yerin yarılmayacağı' inancını desteklemede önemli bir işleve sahiptir.

Ne demek inanan düşünce? Hiç düşünce inanır mı? Güvenir mi? İnanan düşünce demek, inanma ile ilgili düşünce demek. Efsânelerle başlıyor. Mucizeleri, akıl dışı diye kabul gören olayları, varlıkları kabul edip, onları bir düzen içinde açıklamaya çalışan düşünce. Örneğin, Hıristiyan'ın üçün bir, birin üç olduğunu düşünce yoluyla, sağ duyuya ters düşmeyecek biçimde ortaya koymaya çabalarken yaslandığı düşünce, inanan düşüncedir. İlahiyat tartışmalarının önemli bir bölümü, inanan düşünceyle yürütülür. Tutunan, koruyan, kapatan, darlaştırıp, sağlamlaştırmaya çabalayan, inanca yapışık, inançla beslenen, o nedenle 'fanatik' dönüşümlere elverişli bir düşünce. Çıkış, eko-biyolojik olduğu için, yaşamın sürdürül-

mesinde güven pekiştirici özelliğinden dolayı, insan yaşamının temel düşünce boyutlarından biri oluyor. Duygularımızı çok kolay yönlendirebilecek nitelikleri var. Kuşku duymayan, sorgulamayan, açılmayan, irdelemeyen, 'kaptırıp giden' bir düşünce, bir düşünme süreci. Düşünce ile güven isteğinin, umudun, umutsuzluğun, duygusal salınmaların birbirine geçtiği durumlarda ortaya çıkıyor. Büyük yıkımlardan, felâketlerden, sarsıntılardan sonra egemen oluyor, anlam dünyasına.

İnsan salt inanan düşünceyle düşünseydi, çatışmalardan, düş kırıklıklarından kavgalardan bir bakıma uzak kalabilecekti. Belki de inanan düşünceyle düşünen farklı düşüncedeki insanlar birbirlerinin inançlarını anlayamadıkları ya da kabul edemedikleri için, müthiş bir vahşet ele geçirecekti dünyayı. Oysa güvenen düşüncenin diğer yanında, haklı kılmaya, sağlamlaştırmaya çalışan, sınırlarını inancın dar alanıyla belirlemek yerine, 'genel', 'evrensel', 'mantıksal' temeller arayan, temellendirici (sağlamlaştırıcı) düşünce var. Demek ki güvenen düşünce, iki öğeden oluşuyor: 1.İnanan düşünce 2. Temellendiren düşünce. Temellendiren düşünce, inanan düşünceden farklı olarak, sorgulayan, irdeleyen, bu sorgulama ve irdelemeleri, tutarlı bir biçimde mantıksal yapıda ortaya koymaya çabalayan düşüncedir. Temellendiren düşünce, temel inançları sorgulamaz, başlangıç ilkelerini destekleyici mantıksal önermeleri kurgulamaya çalışır. Sağlam mantıksal çatıyla, inançlar korunmaya uğraşılır. Uç noktalarda paranoya benzeri 'gerçeklikten' kopma durumlarının da yaşanabildiği bu tür düşünme biçimi, psikolojik savunma mekanizmalarında da (örneğin, rasyonalizasyon!) görülebilir. Düşünce tarihinde, ortaçağ düşüncesi, İslâm ve Hıristiyan ilahiyatları kimi zaman 'inanılmaz yetkinlikte', şaşırtıcı sağlamlıkta mantıksal düşünme zincirleriyle, temellendirme örnekleri sergiliyor. Yirminci yüzyılda mantıkçı empirisist okulun, çözümleyici felsefenin temellendirici düşünceye giderek daha ince mantıksal teknikler geliştirerek dayanmaya çalışması, güvenen düşünceye neden bu denli fazla önem verildiği sorusunu gündeme getiriyor. (Bu soru üzerinde kısa da olsa duracağız!)

Güvenen düşünce, kendi iç sağlamlığınla yetinemiyor: Yaşama sorunlarının çözümü, bir başka düşünce boyutuyla sınanıyor, özellikle çağımızda en etkin düşünme biçimiyle: *Gücü gözeten* düşünceyle. *Gücü gözeten* düşüncenın de iki 'kutbu', iki öğesi var: Denetleyen ve oynayan düşünce. Oynayan düşünce ile başlayalım. Oyunun güçle ne ilgisi var? Oyun ve denetim, birbirini bütünleyen iki insan etkinliği. İnsan hem *homo ludens* hem de *homo technicus*. Oyun yalnızca ınsanlarda değil, hayvanlarda da gözlemlenebilir. Oynayan düşünce, ironik, metaforik, şakacı, şen, sevinçli, rahatlayan, sevinç duyan düşünce. Mizah yapan düşünce. Düşler kurabilen düşünce. Sorunlara yönelmiş, onlarla boğuşan düşünceyi canlan-

dıran, besleyen, tazeleyen düşünce. Oyunun gücü gözeten düşünce başlığı altına konmasının gerekçelerinden biri de o: Oyun, 'gerçek', 'ciddi' olarak gördüğümüz yaşamın dışına çıkabilme olanağı. Bu olanak, 'dünyanın dönüştürülmesinde' bir geri çekilme anlamına geliyor. 'Dinlenme' anlamına. Bu açıdan güçle "dolaylı" da olsa ilişkisi var.

Denetleyen düşünce ise çağlar boyu hemen her kültürün çevresiyle ilişkisinde önemli bir yer tutmuş: Denetleme, toplumsal, politik ekonomik güç elde etmede 'araç'lar, 'teknik'ler, 'strateji'ler kullanan düşünce. Yöneten düşünce. Kurulu düzeni, dizgeyi sürdürmek için karşısına çıkan sorunlarla başetmeye çalışan düşünce (Buna 'sürdüren düşünce' diyorum). Hesaplayan, planlayan tasarlayan düşünce. Ele geçiren, zapteden, sömüren düşünce. Bunlarla ilginç biçimde bütünleşen 'üreten' düşünce, bir şeyi meydana getirme, üretmeye yönelik; teknolojiyi doğuran düşünce.

Özetlersek, denetleyen düşüncenin en azından beş 'öge'si var. 1. Yöneten 2. Sürdüren 3. Hesaplayan 4. Ele geçiren 5. Üreten düşünce. Denetleyen düşünce, güvenen düşünceye destek verebilir, yaşam sorunlarını çözerek. Kendi içine kapandığında yaşamı cehenneme çevirebilir. Bu açıdan oynayan düşünce ile etkileşimi, bir çıkış yolu olabilir.

Düşüncenin üçüncü boyutuna 'arayan düşünce' diyorum. Arayan düşüncenin de iki kutbu bulunuyor. İçi arayan düşünceye, 'sezgisel' düşünce de diyebiliriz. Burada, içe yönelik düşünce, alışılmış anlamıyla, keyfe bağlı, kaprisli, rastgele, güvenilmez düşünce anlamındaki 'subjektif', öznel düşünce demek değildir: İç gözlemler yapabilen, içe anlayış yetimize, aklımıza, duygularımıza yönelik düşüncedir: 'Mistik' düşünce diye adlandırılan Doğu bilgelerinin düşünme biçimine yakın bulunabilir. İçi arayan düşüncenin 'mistik', 'sembolik', 'dinsel' olması gerekmez. Dışa yönelik düşünce, gözleyen, deneyen, sınayan-yanılan, 'tespit' eden, konusuna saygı gösteren, 'olanı olduğu gibi' saptamaya çalışan düşüncedir. (Olanı olduğu gibi saptama tutkusu, olanın 'öyle olan' dünyada bulunması dolayısıyla, anlam vermeyi gerektireceğinden, olanın en azından bir anlam gözlüğü ile görülebilmesi zorunlu olduğundan olanaklı değildir!) Tarih boyunca düşünce, bu kutuplarda gidip gelmiştir. Doğu Bilgeliği-Batı Düşüncesi zıtlığı bu iki kutup arasındaki fark olarak görülebilir. Oysa, böyle bir bakış, Batı düşüncesindeki içe yönelmiş düşünceyi görmeyi engeller. Doğu Bilgeliğinin dışa yönelik gözlemlerini anlayamaz.

Düşüncenin dördüncü boyutuna 'açılan düşünce' diyorum. Açılan düşünce, güvenen, güç gözeten düşüncenin tutuculuğuna karşı arayan düşüncenin kutuplarından birinde 'ufkunu' açan düşüncedir. Kutuplarından biri 'toparlayan', 'betimleyen', 'saptayan' düşüncedir, buna 'toparlayan düşünce' diyelim. Açılan düşünce, bilgilenen, öğrenen, yöneldiğine açıl-

maya uğraşan düşüncedir. Toparlama, gözlemsel saptamalar, sınıflamalar, ölçmeler olarak bilimsel etkinliğin adımlarından biridir. Merak edip, arayan düşüncenin yolculuğu sırasında aldığı notlardan oluşur. Örneğin Aristo fiziği toparlayan bir fiziktir. Toparlayan düşüncenin yoğun olduğu bir fiziktir.

'Toparlayan düşüncenin', bütünleyicisi, açılan düşüncenin diğer kutbu ya da ögesi 'anlayan' düşüncedir. Anlama, genelliklerin değil de tarih içinde tek tek olanları, olup bittikleri bağlam çevresinde kavrayan düşüncedir. Farklı yüzleri, kalpleri, beyinleri, kültürleri, dönemleri kavramak, anlayan düşüncenin katkısıyla olur. Yorumlayan düşüncedir aynı zamanda, anlayan düşünce. Dinsel metinlerin yorumundan insanı, tarihi anlamaya, yorumlamaya, edebiyat metinlerini çözümleyip değerlendirmede 'anlayan' düşünce etkindir. Kendini anlayacağı durum içine koyabilen düşüncedir bu.

Düşüncenin beşinci ve son boyutuna 'yenileyen düşünce' denebilir. Kutuplarından birinde eleştirel düşünce, diğerinde kuram oluşturan düşünce vardır. Eleştiri belli düşünsel tutumla yürütüldüğünde, belli toplumsal, politik, ekonomik düzeni, bir ahlâk dizgesini, normlarını, değerlerini, sanat yapıtlarını, kültür yaşamını etkileyebilir. Kendine yöneldiğinde kendini görebilme, yenileyebilme, 'eskimiş' yanlarını yıkma gücüne sahiptir. Eleştiri yenilenmenin bir koşuludur, düşünce alanında, yıkmak, alanı temizlemek açısından. 'Temizlenmiş' alana, eskilerde eksik, özürlü, 'işlemez' olarak bulunanların eleştiri ile yıkıldığı alana, kuram oluşturan düşünce yerleşecektir.

Düşüncenin bu beş boyutlu, on kutuplu resmi elbette son binyılın düşüncesini resmetmede eksikliklerle doludur, üstelik yer darlığı yüzünden bu boyutlar yeterince irdelenememiştir. Bu olumsuzluklara karşın, binyıllık serüvene bir yorum getirmek için bir sıçrama tahtası işlevi görmektedir.

BİNYILIN ÖNCESİ: BAZI SAPTAMALAR

'Binyıl' elbette, anlam dünyasının, Hıristiyan dünya görüşü odaklı bir bakış. Neden 880 değil de1000? Düşüncenin saat zamanıyla, takvimle ne ilgisi var? Düşüncenin kendi iç zamanı, iç saati, iç takvimi yok mu? Olmaz olur mu? Yine de, binyıllık takvim zamanı içinde düşüncenin öyküsü anlatılabilir. Binyıl öncesinden başlamadı düşünce. Şımdi de bıtmedi. Binyıl öncesine ulaştığında, düşünce, saydığım beş boyutunu da yaşamıştı. Zengin bir birikimdi, bir derinliği, arayışı vardı. Yenileyebilimişti kendını, eleştirebilmiş, kavramlar oluşturabilmişti. Felsefî düşünce Batıda 1500 yıl öncesinden başlamıştı. Felsefe eğilim, tutum, "şaşma" ile başlar, denilir (Aristoteles!) Arayan düşüncenin etkin gücünü görüyoruz burada.

Güvenen, güç gözeten düşünce yanında yerini alabilen arayan düşüncenin çiçek açışı, düşüncenın 'dolu dolu' kendını gerçekleştirmesinde önemli bir adımdı. Birçok kültürde, birey olarak birçok insanda arayan düşünce, bir türlü aramaya geçemez! Arayan düşünce açılan düşünce ile tamamlanmaya çalışılmıştır, Batıda. Arayan düşüncenin iki kutbu, iç ve dış kutbu, hem dış hem iç gözlem olarak Yunanda canlanmıştı. Thales örneğın, arayan düşüncenin dış boyutunda, keskin gözlemleri olan bıriydi. (Mezopotamya kültüründe de, biraz güvenen düşüncenin sağlamlaştırıcı boyutunun geliştirilmesi biraz da güç gözeten düşüncenin (nehirlerin akış özelliklerini, ıklimi, ziraatı, belirlemek amacıyla...) etkisiyle, arayan düşüncenin dış boyutuna zayıf da olsa bir erişme görebiliriz! Herakleitos, Sokrates iç boyuta yönelebılıyorlardı. 'Pisagoras' bu iki kutbu da bir tür uzlaştırmaya çabalayan eğilimler taşıyordu, düşüncelerinde. Arayan düşünce, açılabilmişti. Aristoteles'in temel ilkelerını ortaya koyduğu 'bilimsel' anlama, açıklama, Batlamyus'la geliştırilen önceden görme (denetleme düşüncesini de geliştirmiştir, gezegenlerin hareketleri ile gemicılik, yön bulma...sorunlarına yanıt aranmıştır). Çalışmaları, arayan düşünceyi, yenileyen düşünceye götürebildi. Aristoteles geçmiş kuramları, görüşleri eleştırerek, yenı 'kuram' oluşturabildi. Düşünce, onunla kendını yenileyebildi. Böylece, düşünce tüm boyutlarıyla kendini yaşama yolunda Arıstoteles'le ilk doruk noktasına ulaştı. Aristoteles, sonrası düşünce, öyle olan dünyadaki, büyük ekonomik, politik, toplumsal değişimlerle güven arayışı içine girdi. Skeptik Okul, Stoa, Epikür okulları, açılan düşüncenin, anlama kutbunu geliştirmeye çalıştı. Dağılan kent-devlet (polis) düzeninde, yeni Roma İmparatorluğunun ilk dönemlerinde güven arayışı, arayan düşüncenin içe yönelerek, duygularla, iç dünyamızla, irâde gücümüzle nasıl yaşayacağımızı sorgulamaya girişti. Duygu-düşünce-karar verme gücümüzün, iç dünyamızın olanaklarının, zenginliğinin farkına varılması, arayan düşüncenin iç kutbunun, açılan düşüncenin anlayan kutbunun yaşanmasını sağladı. Arayan ve açılan düşüncenin güç gözeten düşünceyle pekiştırilmesi de söz konusuydu. Denetleyen düşünce, mantık çalışmalarıyla, Aristoteles'ten başlayıp, Öklidle doruğuna ulaşan aksiyomatik yaklaşımla güvenen düşüncenın sağlamlaştırıcı kutbuna katkıda bulunuyordu (Düşünce denetimı olarak *Logos*, salt aracı bir düşüncedir! Abartılan, hedef alınan 'Logos' bu Logos değildir!) Düşünce, iç işleyişinde kutuplar arası sıçramaları yapabiliyor, içsel olarak açılımını, büyümesini, gelişimini sağlayabiliyordu. Binyıllık tarihin, başlangıcına varmadan, ardında kalan, çıkışında büyük ölçüde yaslandığı Plotinus'la ateşlendiğini söyleyebileceğimiz Yeni Platoncu düşünceyi unutmamak gerek. Bu düşünceler dizgesi, o dönemlerde düşünceleriyle yaşayabilen insanlara önemli bir çerçeve sağlıyordu. Tarihi çok eskilere giden Musevîlik,

ardından öykümüzün binyıl öncesiyle ilişkilendirebileceğimiz Hıristiyanlık, ondan altıyüzyıl sonra ortaya çıkan İslamiyet, Plotinus'la farklı biçimlerde ilişkiye girdi. Plotinus'un kozmolojisi, varlık anlayışı, insan ruhuna bakışı, insanın yaşadığı olağan dünyayla bu dünyanın 'ötesi' arasındaki ilişkiler üstüne geliştirdiği düşünceler, bu dinlerdeki mistik eğilimleri belli ölçülerde etkiledi.

Binyıl öncesine geri gittiğimizde, kendini gerçekleştirmiş, beş boyutu, bu boyutların kutuplarıyla çiçek açabilmiş bir düşünce deneyimi görüyoruz. Güç gözeten düşüncenin denetleyici kutbu, (anımsayalım, bu kutbun beşli bir yapısı vardı: yöneten, sürdüren, hesaplayan, ele geçiren, üreten düşünce!) Yaşamı ele geçirmemişti tümüyle; Nietzsche'nin Dionysos ve Apollon zıtlığı olarak gördüğü, bir anlamda akıl-dışı ile akılın, ölçüsüzlükle ölçünün birlikteliği kültürde (Batı kültüründe!) bir biçimde yaşayabiliyordu. Oyun, denetleyici düşüncenin olumsuz etkilerini dengelemeye çalışıyordu.

Doğu ise, üstünkörü söylendiğinde, öyle olan dünyayı anlamla doldurmak, çevreyi 'yenmek', 'denetlemek' yerine; diğer bir deyişle, anlam dünyasını düşünce ağlarıyla örerek, yaşamın olumsuz yanlarından bir anlamda kaçmak yerine, öyle olan dünyayı öyle bırakacak, olduğu gibi bırakacak, bir yolu seçmeyi denedi. Orada düşünce, öyle olan dünyayı 'mıncıklamadı', rahatsız etmemeye çabaladı. Anlam dünyası ile öyle olan dünya arasında "içten gelen" bir uyum, ahenk, harmoni yaşanmaya çalışıldı. Düşüncenin, böylesi çelebice, uslu, yumuşak, saygılı işleyişi, Batı'nın bir anlamda haşarı, meraklı, zaman zaman hınzır, şirret, hırçın ama serüven seven açılma tutkusuyla yanan (Tanrılardan ateşi çalan Prometheus, göze almanın, araştırmanın simgesi Odisseos düşüncesine oldukça ters düşüyor gibi görünüyor. Öyle olan dünyayı ele geçirme tutumu ile onu öyle bırakma tutumu arasındaki fark göründüğü gibi midir? Yoksa, ikisi de birer 'fetih' stratejisi midir? Birisi agnostik, kavgacı, diğeri sulhsever görünüşüne karşı, insanın mutsuzluğuna, umutsuzluğuna hemen hemen aynı ölçüde çaresiz mi kalıyorlar? Böyle bir soruyu, öykümüzün başlangıcını anlatabilmek için soruyorum. Son binyılda Batıda denetleyici düşünce azdı ve sömürgeleştirme tutumuyla dünyayı ele geçirmeye kalktı ama yaşamı (neyse, o!) ele geçirebildi mi? Doğruyu, uyumsever düşünceyi, bu düşüncenin yaslandığı öyle olan dünyasını ele geçirdi, sömürdü. Zaman zaman (18. ve 19. yüzyıllarda örneğin!) bu dünyanın düşüncesine de öykündü, Doğu Bilgeliği, Batı Düşüncesini örneğin, önceleri, Herakleitos, Pisagor, Platon'da olduğu gibi, etkiledi. Günlük yaşamda hâlâ 'stress' atmak için Doğu'nun 'meditasyon'unu denetlemeye çalışıyor, öykünüyor. Doğu Batı'nın denetleyici düşüncesini kapabiliyor (örneğin Japonyalı, ucuz iş gücü olarak kullanılabiliyor. Batı, Doğu'nun

öyle olan dünyayla olan ilişkisinin sonucunda ortaya çıkan düşünce, sanat ürünlerine bakarak, onun bu tavrının 'derinliklerini' anlayamadan, üstünkörü öykünmelerle, onda gördüğü 'avantajı' da sömürmeye kalkıyor! Elbette, başaramayacaktır. Doğu, denetleyici düşüncenin boyunduruğu ile öyle olan dünyayla olan ona tavrını unutma yolunda! Binyılın başındaki farklılık mutsuzluk öykülerini değiştirmiyor. Başlangıçta öyle değildi belki, binyıl öncesi; şimdi, karamsar bir deyişle *Homo sine spe* (umutsuz insan) iki yanda da, farklılıklarına karşın, geleceklerini hazırlıyorlar.

Bu sapma gibi görünen saptamalar, öykünün çıkışındaki resmin belirgin kılınması için: Doğu anlam dünyasını boşaltmaya çalışıyor. Öyle olan dünyanın öyleliliğini (tathata) yaşamaya uğraşıyor. Batı, anlam dünyasının düşüncenin farklı boyutlarıyla doldurmuş. Bu iki dünya da Mahayana Buddhist terminolojiyle, 'kahır'dan (dukkha), ıstıraptan, acıdan, sefaletten kurtulamamış. Denetleyici düşünme, doğal âfetleri, salgın hastalıkları, dinler, kültürler, imparatorluklar arasındaki savaşları, toplumsal ilişkilerdeki çarpıklıkları, siyasal, cinsel, ırksal baskıları, zulmü, işkenceyi, vahşeti önleyememiş. İnanan düşünce, yığınların düşünme güçlerini zincirlerle bağlanmış. Batı, düşüncenin bütün boyutlarıyla yaşamasını görmüş, ama bu düşünce yaşama işlememiş. Kendi dünyasında kalmış düşünce. Güçlünün elinde kalmış, güçlü, her türlü düşünceyi, denetleyen düşünce tavrıyla *kullanmış*. Düşüncenın güçsüzlüğü aynı biçimde Doğu'da da görülüyor. Doğudaki güç kavgasına, sefalete çözüm olamamış. Anlam dünyası, hem Doğu'da hem Batı'da güçsüz kalmış, tanık olmuş, kullanılmış, arkadan gitmiş. İnsan Homo calamitotus olmaktan, felâketlerin, mutsuzlukların insanı, 'bahtsız insan' olmaktan kurtulamamış.

Binyılın başlangıcındaki bu umutsuzluk, mutsuzluk, İslâm'ın Batı'nın ilk dönemlerindeki felsefî düşünceyi tanımasıyla geliştirdiği düşünce atılımlarıyla kırılamadı. İnanan düşüncenin tutuculuğu denetleyen düşünceye aktarıldı, İslam düşüncesi yapabileceği arayışı, açılımı, yeniliği gerçekleştiremedi. Öyle olan dünyadaki işleyişin ekonomik, siyasal, kültürel koşulları da bu gerçekleştirilemeyişe katkıda bulundu.

Yazgısıyla savaşan, Tanrılara meydan okuyan, yenileneceğini bile bile tanrısal güçlere meydan okuyan Batı insanı, *Homo calamitotus* olmayı elbette içine sindiremeyecekti. O nedenle, düşüncenin diğer boyutlarının denetleyici boyutu tarafından ele geçirilmesine, bu denetleyici düşüncenin insanın sefaletine çâre olmakta yetersiz kalmasına karşı çırpınışlarını sürdürecekti. Binyıllık bu çırpınışlar, *Homo calamitosus'un* kimi özelliklerini değiştirse de, onu tümüyle dönüştürmeye yetmedi. İnsan hâlâ *homo calomitosus*. Ama bu durumuna boyun eğmiyor, bu çabaları onu umutlu, doğrusu yarı-umutlu, ama üzgün, ama mahzun bir insan yapıyor: Homo tristis. Mahzun insan. İçinde çâresizlikler, çâreler, acılar, gülünçlükler ta-

şıdığı için. Düşüncesinin çiçek açmasına yakışan, düşünce çiçeklerinin serpilip açabileceği yaşama bahçesi olamadığı için. Öyle olan dünyayla girdiği ilişkide oluşturduğu anlam dünyasının yetersizliğini duyup, kabûle yanaşmadığı için. Homo tristis, yılgın (Homo sine spe) insan değildir. İçinde çelişkiler taşır: Düşünür, uygulayamaz, uygular, düşünmez; inanır, aklıyla bağdaştıramaz, akla ınancını destekletirken inancını saptırır, evrenselliği kendi dili ve kültürüyle sınırlar. Aklı, duygusu, bedenini bütünleştiremez. Aşkın olduğunu ileri sürdüğü Tanrısının bir evren bir evren imparatoru gibı düşünür, inancını, dünyayı ele geçirmenin aracı yapar; mânevî olanı, dünyaya "kazık çakmak" için bir silah gibi kullanır. Yapar, yanlışını anlar; önce belli etmemeye çalışır, sonra itiraf (confession!) eder, düzeltmeye çabalar, başaramaz. *Homo tristis*, Sisifos efsânesindeki kayayı sürekli doruğa çıkarıp, düşüren insan gibi çâresiz değildir: *Homo tristis*, biraz paradoksal bir deyişle, çâresiz çâreli, çâreli çâresizdir. Bundan dolayı mahzundur. Binyıl önce de öyleydi. Şimde de öyle. İşte öykü bir hüznün öyküsüdür! Hüzünlerin öyküsü: *Historia Tristitiarum*.

Nedir hüznün kaynağı? Nereden çıktı, neden sürüyor? Hüznün kaynağı, insanın düşüncesiyle ilişkisinde yatıyor. Belki, bu aşamada, böyle bir saptama heyecanlı öykünün sonunu baştan söylemek olacak. Belki; öykü anlatıldıktan sonra hüznün sebepleri üzerinde durulmalıdır. Yine de bır ön saptama (son saptamayı, ayrıntılarıyla okura bırakmak üzere) yerinde olabilir.

1. Düşüncenin boyutları arasındaki uyumsuzluk.
2. Düşüncenin kutupları arasındaki etkileşim bozukluğu.
3. Düşüncenin anlam dünyasındaki yeriyle ilgili sorunlar.
4. Düşünce-akıl, düşünce-duygu, düşünce-beden ilişkilerindeki çıkmazlar.
5. Öyle olan dünya ile düşünce dünyası arasındaki etkileşimlerdeki sorunlar.
6. Düşüncenin kendini kavramasındaki sorunlar.
7. Düşünce-İnanç bağının yol açtığı sorunlar.
8. Bütün bu sorunlarla başedecek olanaklara sahip olan insanın varoluşundan (eksistenz) gelen özellikler yüzünden başarısız kalışı.
9. Düşünce ile olma, incelikle-hüzün arasındaki bağlantıların sorunları.

İlk saptama, düşüncenin *iç çarpıklığı* ile ilgili: Tarih boyunca denetleyen ya da güvenen düşüncenin aşırı geliştiği, diğer boyutları ortadan kaldırabildiğini görüyoruz. Çağımızda 'üreten' (teknolojık) düşünce, sinsice taktiklere (demokrasi, insan hakları gibi...) egemenliğini sürdürüyor. İkinci saptama, örneğin, güç gözeten düşüncenin kutupları arasındaki ilişkiyle açıklanabilir. Denetleyen düşüncenin gerginliği, baskısı, darlığı,

oyun düşüncesiyle etkileşime giremedikçe, robotlaşma, darlaşma ortaya çıkıyor. Üçüncü sorun, düşüncenin anlam dünyasındaki diğer öğelerle, inançlar, geleneksel değerler, çıkarlara dayalı beklentilerle olan ilişkisine değiniyor. "Kültür yaşamında" düşüncenin, düşüncenin belli boyutlarının, belli düşünme biçimlerinin etkın olmaması ya da bastırılması, düşman sayılmaması söz konusu olabilir. Dördüncü sorun insanı, insan yapan üç temel öğeyle akıl, duygu, beden, düşünce arasındaki ilişkilerdeki çarpıklıklarla, ilgili. Kısaca, insanın düşüncesini yaşamayı henüz bilmediği, onu içselleştiremediği, onunla bütünleşemediği saptamalarıyla özetlenebilecek sorun öbekleriyle ilgili. Beşinci sorun, düşünce-gerçeklik, düşünceeylem ilişkileriyle, düşünceyle gerçekliğe aldığımız tavırların yol açtığı çözümsüzlükleri içeriyor. Altıncısı, farkına vardığımız etkilerle ilgili. Yedincisi, inancın, inanan düşünceyi şiddete, saldırganlığa götürecek biçimde, denetleyen düşünceyle ilişkilendirmesi, inancın yaşanmasındaki düşünsel sorunları kapsıyor.

Sekizinci ve dokuzuncu sorunlar, felsefî antropologların insanın 'disharmonik' özelliği dediği yapısıyla ilgili. İnsan düşünür taklidi yapabiliyor, düşüncesiyle, 'olduğu' arasında, (benliği, kişiselliği, bireysel varlığı) kopukluklar bulunabiliyor. Olduğu gibi düşünemiyor, düşündüğü gibi olamıyor. İncelmeye çabaladıkça kabalaşıyor; incelemiyor, 'öteki' insanları, öteliklerine saygı duyarak, oldukları gibi kabul edemiyor, denetleyici düşünce görünen ve görünmeyen şiddetler uygulamaya yardımcı olabiliyor.

HISTORIA TRISTITIARUM: BİNYILIN BİR ÖYKÜSÜ

Binyıl önce düşünce inanç pınarından besleniyordu. İnanan düşünce önde gidiyordu. İnanmayla başladı bu binyıl. Düşünce, inanç atmosterinde soluk almaya çalışıyordu.

Hıristiyanlık, milâdı başlangıç alırsak, binyıldır, inanan düşüncenin önderliğinde sağlamlaştırıcı düşünceyi, Plotinus'tan, Eski Yunan'dan yoğun biçimde Aristoteles'ten devşirmeye uğraşıyordu. Sağlamlaştırıcı düşünce, inancı, egemen dünya görüşünü felsefi açıdan destekleme, 'meşru kılma' gayreti içindeyken, denetleyici düşünce, mantık yoluyla özel yönetim biçimleri geliştirerek, baskılar kurarak anlam dünyasında kiliseyi etkin kılma amacıyla gücünü geliştiriyordu. Çoğunluk, inanan düşünceyle yoğrulmuştu. Arayan, araştıran düşünce boyutu etkisini gösteremiyordu.

Aurelius Augustinus (354-430), etkisiyle (Augustinus, "inanmadıkça anlamıyorum" diyordu!), Conterberyli Anselmus (1033-1109), aklı arayan inancın, imanın ardındaydı. Önce inanmak gerekiyordu, inançtan yola çıkıyordu düşünce, aklı, anlama yetisini arıyordu. (*fides quaerens intellectum*) ondan çok çok önceleri Tertullianus *credibile quia ineptum*

est (aptalca olduğu için inanılabilir) ya da *credo quia absurdum* (inanıyorum çünkü saçma) demişti. İnanma desteğini akıldan, akla dayalı düşünceden almıyordu; önce düşünüp taşınıp sonra inanmıyorduk, önce inanıyor, sonra düşünüyorduk. İnanç düşünceyi güdüyordu, itiyordu; o olmazsa, düşünce eksik kalacaktı, Augustinus *credo ut intelligam*, diyordu, anlamak için inanıyorum. İnanç kalkınca, anlama, düşünme duruyordu.

İşte, inanç üstüne kendini kuran düşünce, inancı sorgulamayacak, görünüşte destekleyemeyecekti de; üstelik inanç düşünceyi destekleyecekti. Akıldan destek almaya gereksinimi yoktu inancın, çünkü akıldan daha güçlü idi, bu, düşünceyi küçük görmek anlamında anlaşılmamalı, imân sağlıklı yaşanması için düşünceyi yardıma çağıracak, onu hizmetine alacaktı. Düşünce inanca hizmet edecekti.

Düşünce-inanç işbirliği, Thomas Aquinas'ta (1224-1274) doruğuna ulaştı. Bu dönemlerde en parlak dönemlerini yaşayan İslam düşüncesi akıl-iman bağlantısını kurarken Yeni Platoncu, Aristotelesci düşüncelerden yararlandı. Hıristiyan ilahiyatını etkiledi. İslâm düşüncesi, yoğunlukla akılla imân bağını kurarken Gazâlî'ye gelinceye dek zorlanmadı.

İnanma, ufuk açıcı, arayan, açılan, yenileyen düşünceye götüremedi anlam dünyasını. Ortaçağ'a "karanlık çağlar" denmesi elbette yanlış temellendirici, sağlamlaştıran düşünce çok zenginleşti, derinleşti; mantık çalışmaları (Denetleyici düşüncenin bir parçası olarak mantık) canlandı, ama düşünce birkaç boyutuyla yaşayabildi bu çağda.

Düşünce, sanat yoluyla, daralan anlam dünyasının duvarlarını yıkmaya başladı. Yıkımın, inanan düşüncenin egemenliğine son vermenin öyle olan dünyadan gelen etkileri çok yoğun. Dönemin ekonomik düzeninin, toplumsal, politik gelişmelerinin düşünceyi sarsması, sanattaki atılımların yanı sıra oynayan düşüncenın etkinliğiyle de gerçekleşti. Erasmus, Rabelais, Montaigne, Shakespeare... oynayan düşüncenin iticiliğinde, arayan, açılan düşünceyi kıvılcımlandırdı.

İnanan düşüncenin örttüğü anlam dünyası, giderek açılmaya başladı. Arayan düşünce, dış boyutuna, gözleme, deneye yöneldi. Açılan düşünce, sanat edebiyattaki atılımlarla anlayan düşünceyi, Galileo ile başlayan modern anlamdaki bilimsel düşünceyle 'toparlayıcı', kuram geliştiren düşünceleri geliştirdi.

Düşünce tarihinde bir atılım olarak anlaşılan 'bilimsel' düşünce, düşüncenin doğal serpilmesi içinde 'olağan' bir açılımdı. Özerk düşünce dünyası, soyut yapısıyla, soyutlayıcı, matematikleştiren düşüncenin katkılarıyla, gözlem yapan 'açılan düşünceyle' birleşerek, modern doğa biliminin temellerin attı. Bır yandan özerk düşünce dünyasında devşirilen, 'kesin', matematiksel dil (Bu dil, denetleyen düşüncenin de ilgısini çekmiştir. Mantık ve matematik, teknolojinin, mühendisliğin, tasarımın, eko-

nomik kuramların, bilgisayarların, karar verme kuramlarının, giderek bir ölçüde toplumbilimlerinin dili oldu) doğayı gözleyen düşünce olguları betimleme olanağını sağladı.

Matematik dili, Pisagor'dan bu yana, Platon'da Yeni Platoncu düşüncede değişen dünyanın değişmeyen dili olarak öyle olan dünyanın anlatımında güvenilir, neredeyse ılahi bir dil olarak kullanıldı. İşte Modern düşüncenin babalarından Descartes, doğanın bu dille konuştuğunu söyleyerek kesin, değişmez, herkes için geçerli, 'genelgeçer' bilgileri aramada bu dile yaslandı. 'Kartezyan Endişe' diye adlandıracağımız kesinlik kaygısı Batı düşüncesine egemen olmuş kaygılardan biridir. Yirminci yüzyılın başlarında, bilimin gidişin rahatsız olan, kesinliğin, sağlam düşüncenin, bir yorumuyla Logos'un yitirildiğinden yakınan Edmund Husserl bu kaygıyı diriltti. Değişmeyen özlerin, matematiksel kesinlikle erişilen doğa ve düşünme yasalarının özlemi, modern düşüncenin özünde hep olageldı. İlginç biçimde, arayan, araştıran, yenileyen düşünce olarak görülen bu düşünce atılımı, denetleyen düşünceyle, inanan düşünceyle de bağlantılıydı. Kesinlik isteği, egemen olma isteğini, sömürgeciliği yanında taşıdı. Her şeyden kuşku, kuşkunun kendisinden gelmediği düşünülünce, düşünmenin kesin çıkış için gerekli olduğu sonucuna varıldı. Beş yüz sene kadar önce inanmaydı, çıkış noktası: *Credo, ergo sum*, düşünüyorum o halde varıma dönüştü; *Cogito, ergo sum*.

Düşünme çıkış noktası oldu: inanmanın bağımlılığına karşı, düşünmenin bağımsızlığı. Gerçi, *cogito*'nun ardında Tanrı duruyordu ama, Tanrı düşünen insanı âzad etmiş gibiydi. Açılmıştı düşünce, arıyordu. Kendine güveniyordu artık, 'ben' diyebiliyordu. Açık, seçik kesin olabileceğine inanıyordu. Düşüncenin özgüveni Descartes'la pekiştiriliyordu. İnsanın doğuştan kesin bilgilerle (*idea innata*) doğuyor oluşu, bir ayrıcalıktı. İnsan 'ruh' taşıdığı, bilen olduğu, bilince sahip bulunduğu için (*res cogitans*), bilinçsiz, cansız varlıklardan ayrıydı; hayvanlar da bilinç taşımadıkları için yer kaplayan şeyler alanına (*res extensa)* giriyorlardı. Düşünce, Descartes'la bilincin, zihnin alanına giriyordu, 'öznenin' içinde yer alıyordu!

İngiliz emprisistlerinde (Locke, Berkeley, Hume) zihinle (mind) olgular dünyası (matters of fact) ayrılmaya başladı. Zihin yasaları ile olguların işleyişi birbirinden koptu. Düşünce, çağrışım yoluyla zihinde kendi içinde bağlar kurarak işliyordu. Kesin bilgi zihinde olabiliyordu. Düşünce, ancak kendi alanını, zihnin işini kesinlikle bilebiliyordu. Olgular dünyasının kesin bilgisinin elde edilemeyeceği görüşü, düşünceyi sürekli olarak, olgulara yönelik durmaya zorluyordu. Arayan düşünce 'dışa' yöneliyordu, teknoloji giderek ivmeli bir hızla gelişiyor, Newton'la Galileo ile başlayan modern bilim serüveni doruğuna ulaşıyordu.

İnanan düşünce, düşünen düşüncenin, aklın gücü karşısında geri çekiliyordu. Düşünce kendine yetebiliyor, kendi yanlışlarını görebiliyor, kendini yenileyebiliyordu. Aristo'nun koyduğu ilkeler, doğanın yorumlanıp denetlenmesinde Newton fiziğinin ilkeleriyle yer değiştiriyordu. 'Aklın gücü', kendi kendine yeten, kendi kendine dayanan, gücü kendinde olan düşüncenin gücü, anlam dünyasına egemen oluyordu. Evren, saat gibi çalışan bir evrendi, akıl bu çalışmayı Newton fiziği ile bilebiliyordu.

Düşünce, son beş yüz yıl içinde çok hızlı bir gelişim geçiriyor, bilim, sanat ve felsefede, kültür yorumlarında, öyle olan dünyadaki toplumsal-ekonomik değişimlere paralel olarak, bir heyecan, zenginleşme, derinleşme yaşanıyor. İnanan, denetleyen, temellendiren düşüncelerin daralttığı anlam dünyası olgulara yönelmiş, özerk düşünce dünyasından kesinliği alan betimlemelerle aramaya geçmiş, açılmış, yenilemiş, yenilenmiştir. Burada dikkat çekmek istediğim nokta, düşüncenin çok boyutlu, dallı budaklı yapısını göremeyip, onun bir çizgi üzerinde geliştiğini düşünenlerin yanılgısı. 'İnanç dönemi', bitmiş, akıl dönemi başlamıştır. Bu bir ilerlemedir ve 'geri' dönüş yoktur! Böyle bir görüş, örneğin önemli bir bilim adamı ve düşünür olan Pascal'da, Newton'un kendi çalışmalarıyla, inanan düşüncenin nasıl işbaşında olduğu görüldüğünde, bilim çağı dediğimiz çağın hâlâ efsanelere, bilimin sınırlarını aşan görüşlere, inançlara saplanıp kaldığı anlaşıldığında kolayca çürütülebilir. Düşüncenin öylesine basit, önceden konulmuş bir ilerleyişi yok. Çalkantılarla, dallanıp budaklanmalarla tıpkı canlı bir organizma gibi oluşuyor düşüncenin iç yaşamı.

Kant, aklın bu güvenini, düşünen düşüncenin, kendine güvenen kendine dayanan düşüncenin özgüvenini sorguladı. Aklın gücü sınırsız mıydı? Varsa sınırları neydi? İngiliz Emprisistlerinin zihinle, anlıkla, olguları birbirinden ayırdığını, olgular alanından gelen izlenimler yardımıyla, onların zihnimizde oluşturdukları 'idea'larla bilgi oluşturabileceğimizi, kesin bilgimizin zihnimizin içinde olduğunu söylemiştik. Kant, insan öznelliğinin, emprisistlerin dış dünyadan, nesneden ayırdığı öznelliği sorguladı. Bilgimizin sınırlarını, düşüncenin sınırlarını gösterdi. Özne, bilgi konusuna, kendi anlama kalıpları ile yaklaşıyordu. Kendinden bir şey ekliyordu (Zusatz). Kant, öznenin, öznedeki düşüncenin ilişki kuramayacağı alanı keşfetmişti, *Nooumena*'yı. Öyle olan dünyanın Batı dünyasında önemli kâşifi Kant'tır. Kant Newton fiziğinin belirlenimci (determinist/ yapısının, ahlak ve sanat alanıyla nasıl bağdaştırılabileceğini gösteren bu anlamda aklın rolünü, yapısını, gücünü, öznelliğin yerini vurgulamış büyük bir düşünürdür. Son binyılın serüvenini Kant'sız anlatamazsınız. Descartes'sız da. Aklı, teorik ve pratik akıl olarak ayırıp, teorik akılda antinomiler olarak çözülemeyenlerin pratik akılla çözülebileceğini, teorik akıldaki belirlenmişliği, pratik aklın özgürlüğü ile aşabileceğini, dola-

yısıyla ahlaka, bilimin yanında yer açılabileceğini göstermiştir. Ayrıca, *Yargıgücünün* eleştirisiyle estetiğin de alanını sorunlarını ortaya koyuyor, doğadaki erekliliği, güzelliği tartışıyordu.

Öznenin gücü, aklın kendine dayanan varlığı, düşünce için önemli açılımlar yarattı. Sanatta romantizm, felsefede Alman idealizmi anlam dünyasında düşünce kasırgası yarattılar. Düşünce, Hegel'de öyle olan dünyayı ele geçirdi. Sınır tanımayan gücüyle düşünce kanatlandı, Kartezyen endişe, kesinlik tutkusu, açılan, yenileyen düşüncenin dizginsiz koşuşuyla kendini gerçekleştirmeye çalıştı. Bu kez düşüncenin iç uyumu, arayan düşüncenin iç boyutunun, yenileyen düşüncenin kuram boyutunun çok çok aşırı büyümesiyle bozuldu. Buna karşın Hegel, felsefe tarihinde girişilebilecek en sistemli, en kapsamlı 'toparlayıcı', sistemleştirici metafizik düşünceyi oluşturdu. Aile yaşamından, hukuka, fizikten, kozmolojiye tarihe, her şeyi açıklamaya kalkıştı.

Hegel'den gelen hüzün, hem düşüncenin iç yapısının çarpıtılmasından hem de öyle olan dünyayı dünyayı düşünce içinde eritmesinden. Bu dev sistemin tarihi canlandırdığı, her sorunu çözecek yöntemler bulduğu savı, 19. yüzyılda rastlanan iki büyük krize yanıt veremeyişiyle etkisini yitiriyor. İlki, sanayileşmenin çok hızlı ilerlemesiyle oluşan kapitalist düzenin haksızlıklarını, sömürüsünü açıklamadaki eksiklik. Marks ve Engels, bu toplumsal, tarihsel, siyasal yarayı açıklayacak yenileyen düşünceyı oluşturmaya çalıştılar. Hegel burada, esin kaynağı oldu onlara, bir anlamda yöntem sağladı. Marks, öyle olan dünyayı Hegel'in düşünce duvarlarının dışına taşıdı.

İkincisi, Newton fiziğinin 19. yüzyıldaki bunalımlarına Hegelci felsefe yanıt veremedi. Yeni fiziğin, Görecelik Kuramlarının ve Kuantum mekaniğinin ortaya çıkışında katkısı olmadı. Bu, bilimdeki yenilenmenin ardında duran felsefe, mantıkçı pozivitizm, mantıkçı otomizm adıyla bilindi, dilsel çözümlemelere dayanan felsefeyle birlikte, bilimi izleyen bir çalışma alanı oluşturdu.

Hegel sonrası düşüncede, Newton Fiziğinin yerine yeni fiziğin, fiziklerin gelişi yenileyen düşüncenin bir zaferiydi. Düşünce, açılan düşünceyle, arayan düşünceyle kendini diri tutarak, eleştirilere açık kalarak, eleştirerek yenilendi, kuramlar oluşturdu. Bu başarı, düşünce üstüne düşüncenin, felsefenin ilgisini çekti. Bilimin başarısının düşünsel kaynakları neydi? Bilim nasıl işliyordu? Kendini nasıl yenileyebiliyordu?

Kartezyen endişe, emprisist varsayımlarla birleşerek, genç Wittgenstein'da dil-dünya, mantık-dünya ilişkisinin açıklama çabasına dönüştü. Mantıksal önermeler, 'dünyayı' resmediyordu! Bu resimleme çabasında olgularla mantıksal 'birimler' arasında birebir bir ilişki vardı. Bu ilışkinin kendisinin resmi yapılamayacağı için bilimsel resmin dışındaki konuş-

malar, olanaksız oluyor, bizi susuşa sürüklüyordu. Whitehead ve Russell'ın *Principa Mathematica'sında* geliştirilen mantıkla resimlenen olguların dışındaki dilsel etkınlikler mistik bir susuşa gömülüyorlardı.

Düşünce bir kez daha denetleyici düşünceyle oluşturulan mantıksal 'teknikler', yöntemlerin yetersizliğinin yarattığı düş kırıklığını yaşıyordu. Aristoteles mantığı, binyılın düşünce serüveninde, olguların hızlı ve karmaşık deviniminin değişmez modelinin çıkarılmasında yetersiz kalmıştı. Yirminci yüzyılda oluşturulan matematiksel mantık, büyük umutlarla felsefenin dili olmaya aday olmuş, ama taşıdığı metafizik yük Wittgenstein gibi düşünürlerce ortaya çıkarılınca, düşünceler üstü bir kılavuz olmadığı görülmüştü. Hegelci diyalektik mantıkta safdil yorumlarıyla tarihin karmaşık yapısını basite indirgenmiş şablonlarla açıklanmaya kalkıştığı için gücünü yitirmiştir.

İşte bir diğer hüzün, mantıkçı hüzündür: Mantığın büyüsüne kapılıp, öyle olan dünyayı mantıksal kurgulamalarla anlam dünyasına katabilmenin tutkusu ve bunu gerçekleştirmedeki başarısızlığımız. Mantığın da değişen olgularla birlikte bir olgu olduğu, yenilenip, değiştirilebileceği (bir anlamıyla Quine'cı bir sav!) mantığın hüznünü ortadan kaldırmıyor. Çünkü, o zaman mantık değişip duran mantık, 'mantık' olmaktan çıkıyor!

Bu hüznün yeni mantıksal yapılar, diller aramayı engellemek şöyle dursun, bu arayışı yüreklendireceğini düşünüyorum. Hüzünler de kalıcı değillerdir, umuda, şenliğe, heyecana, sevince dönüşebilirler.

Mantığı bir başka anlamda aşırı abartan, mutlak bilgiye, şeylerin özlerine varabileceğimizi, belli bir yöntemle anlatan, Edmund Husserl'dir. Husserl, oluşturmaya çalıştığı *fenomonolojisiyle* bilince giren her şeyin bilincin kendi üzerine dönerek betimlemelerinin yapılarak, 'özüne' erişilebileceğini savunur. Bu elbette sonsuz bir çabayı gerektirir, ama mutlak bilgiye ulaşma tutkusu, bu yeniden başlamalarla oluşturulacak betimlemelerin hedefini değiştirmez.

Husserl, tüm bilgileri paranteze alarak, bilincin kendi içindeki nesneyi bilebileceğini öngördü. Bizi mutlaka götürebilecek bir yöntem düşü, sonsuz arayışlarla genişleyen ufuklar içinde kılık değiştirdi. Husserl'in dört öğrencisi, Heidegger, Levinas, Sartre ve Derrida arayışın boyutlarını genişletti. Tepeden indirilmiş kuralları önceden konmuş, planı önceden yapılmış, önceden döşenmiş araştırma yolları yoktu artık. *Hermeneutik* arayışta bu 'patika'larda yürümeyi göze alan arayıştır. Yol, hep arkamızdadır. Yenileyen düşünce, göze alan düşünce olmuştur. Denetleyen düşüncenin zincirleri kırılmaya çalışılıyor. Açılan, arayan düşünce yenileyen düşünceyi zorluyor.

Marks, Frankfurt Okulu'nca, 'eleştirel kuram' (Ciritical Theory) diye adlandırılan okul tarafından eleştirilerek yeniden inşâ edilmeye çalışılı-

yor. Eğitimle, düşünceyle gelen zulüm, şiddet sömürüye karşı düşünceler geliştiriliyor. Eleştiri burada çıkış noktasıdır. Eleştiri, kuramını arıyor. (Ortaçağda, aklı arayan iman gibi)

Böyle bir çizgide 'birlikte yaşama sorunu' temel bir yaşama sorunu olarak arayan, açılan düşüncenin gündemiydi. Azınlıklar, feministler, ırkçılık karşıtları, cinsel özgürlük isteyenler, karşıt düşünceler arasında diyalog arayanlar sürekli düşünce üretiyorlar.

Düşünce üretiminin hüznü bitmiyor.Düşünce sosyo-ekonomiko-politik düzeni sarsamıyor. Öyle olan dünya, anlam dünyasına egemen olan güçlerce örtülüyor, korunuyor.

Yaşamı yorumlamak için giderek 'incelen' düşünceler yaşamın dönüşümleri karşısında 'kaba' kalıyor.

İnsan, önceden de söylediğim gibi düşüncesiyle yaşamayı henüz başaramıyor. Düşünüyor, düşündükçe doruğa vardığını sanıyor, düşünce bir süre sonra olan dünyaya 'dokunamıyor', olan dünyayla dans edemiyor, düşünce Nietzsche'nın deyimiyle kokmaya başlıyor.

Elektronik olanaklarla oluşturulan haberleşme ortamları, bilgisayarlar, sanal gerçeklikler, makine-insan bedeni bütünleşmeleri düşünceyi öyle alan dünyadan uzaklaştırılabilir; gücü ellerinde tutanların yaratacağı sanal dünyaların içinde uyuşturabiliriz. Bana, yine de, 'böyle bir olanaklar alanının, öyle olan dünyayı, anlam dünyasını tanımada önemli bir güç olabileceği' savı anlamlı geliyor.

Öyle hüzünlü belki. Çok azını anlatabildim. Anlatmanın da hüznü var. Hüznüm belki, eski deyimle 'hüzn-ü umûmî' değil, 'hüzn-ü husûsî'. Bu da beni umutlu kılıyor.

MODERNİTE SORUNSALI VE 21. YÜZYILA GİRERKEN TÜRKİYE

E. Fuat Keyman*

David Held, *Modern Devlet ve Siyasal Kuram* adlı çalışmasında, devlet-toplum ilişkilerinin geç-modern zamanlarda geçirdiği değişim ve dönüşümleri çözümlerken, "siyaseti irdelemek, 'tarihin olasılıklarını' ve 'olasılıkların tarihini' eleştirel bir tarzda irdelemektir" önermesini kendisine yöntemsel başlangıç-noktası olarak alır.[1] Bu yöntemsel temelde modern devlet sorusuna yaklaşan Held, modern ulus-devletin belli bir zaman/mekân bağlamında tarihsel olarak ortaya çıkan, belli bir kurumsal ve söylemsel özgüllüğe sahip olan ve tarihselliği içinde değişebilen ve yeniden-tanımlanabilen bir toplumsal olgu olarak ele alınması gerektiğini vurgular.

Modern ulus-devlet modernitenin kapitalizmle birlikte "temel tanımlayıcı ögesi"dir; hem ulusal ilişkilere hem de uluslar-arası ilişkilere endeksli bir hareket tarzı olan "toplumsal bir aktör"dür; belli sınırlar içinde merkezi otorite konumunda olan ve bu otoritenin hem kendi toplumu tarafından, hem de uluslararası topluluk tarafından *de jure* tanınması bağlamında da "modernitenin egemen öznesi"dir; egemen özne konumu

* Doç. Dr. E. Fuat Keyman, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Held, D. *Modern State and Political Theory*, Stanford, Stanford University Press, 1984.

içinde de, modern tarihin sadece bir kapitalizm tarihi olmadığını, ama aynı zamanda bir ulus-devletler tarihi olduğunu ortaya çıkartan "siyasi bir aktör"dür; ve bu nedenle de, hem iktidarını varolduğu toplumun alansallığından alan "jeopolitik bir özne"dir, hem de kendi egemenlik söylemini halk egemenliğinin anlamını sınırlama da kullandığı ölçüde de siyasetin yapma eyleminin sınırlarını çizen ve bağlamını kuran "söylemsel özne"dir.

Fakat, modern ulusal-devletin bu özellikleri (alansallığı, merkeziliği, egemenliği ve iktidarı) tarihsel ve söylemsel olarak kurulmuş niteliklerdir; *tarihin içinden çıkan bir olasılığı simgelerler* ve olasılıkların tarihi içinde de değişebilirler, yeniden-kurulabilirler ve anlamları yeniden-tanımlanabilir. *Devlet, bu anlamda, ilişkiseldir, tarihseldir, söylemseldir ve bağlamsaldır.* Held'in globalleşme süreçleri olarak gördüğü geç-modern zamanların özgüllüğü içinde de, devletin yukarıda saydığımız nitelikleri, devletin ilişkiselliği, tarihselliği, söylemselliği ve bağlamsallığı içinde değişebilir ve yeni-anlamlar ve pratikler içerebilirler. İşte siyaset tam da bu noktada ortaya çıkar; *siyaset, devletin modern ulus-devlet olarak hem tarihin bir olasılığını temsil etmesinin, hem de olasılıklar tarihi içinde değişebilirliğinin eleştirel irdelenmesi ve pratiğe dönüştürülmesi eylemidir.*

Held'in siyaset bağlamında yaptığı bu önerme bize şu önemli saptamayı yapma olanağını vermektedir: modernite-ulus-devlet ilişkisi karşılıklı bir ilişkidir; modernite ulus-devlet olmaksızın tanımlanamaz, ama aynı zamanda devleti alansal ulus-devlet yapan zamansal/mekânsal bağlam da modernitedir. Bu anlamda, modernite, tarihsel ve söylemsel oluşumu içinde, eş-zamanlı olarak, hem birey/sellik olgusuna normatif öncüllük veren, hem de, egemenlik temelinde, birey/selliği devlete 'teba' yapan bir rejim, ya da Michel Foucault'un tanımıyla, bir kültürel oluşum, bir 'davranış tarzı'dır.[2] *Siyaset, bu nedenle, devlet-birey/sellik arasındaki bu ilişkinin eleştirel irdelenmesi yoluyla, bu ilişkiyi tarihin olasılıkları içinde yeniden-kurma ve tanımlama eylemidir.* Bu da bize, demokrasinin ya da demokratikleşme sürecinin, moderniteyle birebir ilişkide olan, ya da modernitenin doğal olarak ortaya çıkardığı bir oluşum olmadığını; aksine, toplumsal temelde, siyasi mücadeleler sonucunda kurulmuş bir siyasi sistem/rejim ya da tarihsel olarak kurulmuş bir 'devlet-toplum ilişki biçimi' olduğunu göstermektedir. Demokrası, modernite-devlet ilişkisinin, toplumsal siyasi mücadeleler sonucunda, yeniden-kurulması ve yeniden-tanımlanmasıdır. *Demokrasi, bu anlamda da, devlet iktidarının*

Foucault, M. "On Governmentality", *Ideology and Consciousness*, 3, 1979.

sınırlandırılması, dolayısıyla devletin niteliklerinin ve bu niteliklerin taşıdığı anlamların 'olasılıkların tarihi' temelinde yeniden-tanımlanması sürecidir ve 'eleştirel irdeleme' olarak tanımladığımız siyaset eylemiyle, modernite-devlet ilişkisine verdiğimiz belli bir 'anlam'dır.[3]

21. YÜZYILA GİRERKEN TÜRKİYE'DE MODERNİTE KRİZİ

Bu önemli önerme temelinde Türkiye'nin 1923'ten beri süregelen modernleşme tarihine bakarsak, bugün yaşamın her alanında hissettiğimiz ve gereksinim içinde olduğumuz "demokratikleşme sorunu"na, 1990'lı yıllarda siyasal düzeyi çerçeveleyen tali-karşıtlıkların ve kutuplaşmaların gerisinde bir alanda, eleştirel düşünce ışığında ve olumlu bir söylem içinde yaklaşabiliriz. Türkiye Cumhuriyeti'nin 76 yıllık "modernite tarihi"ne, ya da Şerif Mardin'in diliyle "Türk modernleşme tarihi"ne,[4] *ipso facto* olumluluk yüklenmesi gereken bir "çağdaşlaşma metafiziği", ya da bilinçli olarak topluma yukarıdan aşağıya empoze edilmiş özü itibariyle "otoriter bir zihniyet" olarak yaklaşmak, bir taraftan siyaseti irdelemek ve tarihi anlamak eylemini kutuplaşmalar ve karşıtlıklar içinde sınırlamayı ortaya çıkartırken, diğer taraftan da toplumsal sorunlara yaklaşırken kolaycı ve indirgemeci yöntemlerin tercih edilmesini ve dolayısıyla eleştirel düşüncenin ve anlama eyleminin tartışma sürecinden dışlanmasını gündeme getirmektedir. Bu da, yöntemsel düzeyde, özünde tematik olan bir olguyu dogmatik bir yaklaşım içinde "şeyleştirme"yi yaratmaktadır.

Held'in önermesi temelinde "Türk modernleşme" olgusuna yaklaşmak, bu nedenle, bize yalnızca modernleşme tarihini ve sosyolojisini kutuplaşmaların, karşıtlıkların ve indirgemeciliğin dışında bir alanda eleştirel bir yöntemle irdeleme olasılığını vermeyecektir; aynı zamanda, bizim bu tarihin hem "bir olasılığın tarihi", hem de "tarihin olasılıkları" içinde "yeniden-tanımlanabilecek ve yeniden-kurulabilecek tematik bir olgu" olduğunu görmemizi olanaklı kılacaktır. Bu olanak önemlidir: *çünkü,* sürekli birbirini besleyen, siyaseti düşünme eylemi üzerine "ontolojik sınırlar" empoze eden, demokratik toplum vizyonu ve çoğulculuk ethosuna karşıt, toplumsal ilişkileri bir "disiplin toplumu" mantığı içinde örgütleyen ve bu anlamda da toplumsal gerçeklerden kopuk ve toplumsal taleplere yanıt veremiyen tali-karşıtlıkların ve kutuplaşmaların gerisinde

---

[3] Bu noktada şu önermeyi de yapabiliriz: Demokrasiye karşıt olarak, totaliter ve otoriter rejimler, her ne kadar belli bir modernite-devlet ilişki biçimine tekabül etseler de, devlet-toplum ilişkilerini eleştirel bir irdeleme tarzı olarak gördüğümüz siyaset yapma eylemini yok eden rejimlerdir. Bu bağlamda önemli bir kaynak için bkz. Leford, C. *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

[4] Mardin Ş. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul, İletişim, 1994.

bir alanda Türk modernleşme tarihini irdelemek, bugün kaçınılmaz bir gereklilikdir:

(i) *çünkü*, 21. yüzyıla girerken yaşadığımız Türkiye toplumsal oluşumunu, en genel düzeyde, Çağlar Keyder'in terminolojisini kullanırsak, "modernite projesinin krizi" dediğimiz toplumsal olgu nitelemektedir.[5] Anti-modern söylemlerin siyasal alanda güçlendiği, moderniteden vazgeçmek taleplerinin yapıldığı ve taraftar bulduğu, devlet-toplum/birey ilişkilerinde ciddi bir ahlâki ve etik sorunun yaşandığı, dinsel, etnik, cinsel ve kültürel farklılık taleplerinin siyasallaştığı bir zamanda, diğer bir deyişle "modernite projesi"nin ciddi bir "yönetebilirlik", "meşruluk" ve "temsiliyet" kriziyle karşı karşıya kaldığı bir zaman biriminde, Türkiye Cumhuriyet'inin bugününü yaşıyoruz;

(ii) *çünkü,* 21. yüzyıla girerken, bir taraftan ekonomik ve kültürel alanlarda hızla değişen ve dönüşen bir Türkiye yaşarken, diğer taraftan, "Susurluk-sonrası Türkiye", "28/Şubat-sonrası Türkiye" ve "17-Ağustos depremi-sonrası Türkiye" başlıkları altında, devlet-toplum ilişkilerinin demokratik bir tarzda düzenlendiği, devlet ve siyasal seçkinlerin aldıkları kararlar ve yaşama geçirdikleri eylemleri bağlamında hukuka ve topluma karşı "sorumluluk taşıdığı", sivil hak ve özgürlüklerin korunduğu ve farklılıkların birlikte yaşadığı bir Türkiye özlemini de taşıyoruz. Özlemimizi "-sonrası" kipiyle dile getiriyoruz, kısa bir süre için umutlarımız artıyor, sonra, Zygmunt Bauman'ın deyişiyle, modernitenin iki temel inancından biri olan "biz hiç bir şeyi değiştiremeyiz, böyle bir gücümüz yok"[6] üzerine inancımız öne çıkarak geleceğe karşı karamsarlık duygumuza geri dönüyoruz. Böylece, hem toplumsal değişimi yaşıyoruz, toplumsal dönüşüme ayak uydurmaya çalışıyoruz, bu bağlamda da belli ölçüde başarılıyız, hem de, siyasal alanda, siyasal yaşamın aktörleri içinde, devletin örgütlenmesi temelinde, "hiçbir şeyin değişemeyeceği karamsarlığını" taşıyoruz, hissediyoruz ve dile getiriyoruz;

(iii) *çünkü,* 21. yüzyıla girerken eş-zamanlı olarak hem hemen hemen tüm siyasi aktörler tarafından yapılan ve fakat artık hiç bir inandırıcılığa sahip olmayan bir demokratikleşme, insan haklarının korunması ve değişim konuşmasına şahit oluyoruz, hem de Manisa'dan İskenderun'a kadar, çeşitli yerlerde ve zamanlarda, orta öğrenimini gören gençleri bile içeren işkence olaylarını, bilim adamlarının katledilişini, düşünce özgürlüğü davalarını ve benzeri olayları yaşıyoruz. Demokratikleşme talepleri, konu-

[5] Keyder, Ç. "Whither the Project of Modernity", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, Seattle, University of Washington Press, 1997.

[6] Bauman, Z. *In Search of Politics*, Oxford, Polity, 1999.

şan demokratik bir Türkiye özlemi, güne başlarken okuduğumuz gazete haberleriyle, "ontolojik bir güvensizlik duygusu"na dönüşüyor; güvensizlik, belirsizlik ve risk benliğimizi ve yaşam-dünyalarımızı tanımlamaya başlıyor. Moderleşen, ama aynı zamanda benliği ontolojik güvensizlik duygusuyla kaplanmış bir kimlikler/vatandaşlar ordusu niteliyor, 21. yüzyıla giren Türkiye'yi; ve

(iv) *çünkü,* insan hakları söyleminin, anayasallık düşüncesinin, demokrasinin, çok-kültürlü ve anayasal vatandaşlık anlayışının uluslararası bir norma dönüştüğü, toplumlar-arası ilişkilerin küçüldüğü, derinleştiği ve hızlandığı, ama aynı zamanda iktidar ve çıkar ilişkilerinin keşkinleştiği bir dünyada, toplumsal sorunlara ve taleplere yanıt olmada yetersiz, toplumdan kopuk, kısa-dönemli çıkarlar üzerine hareket eden siyasal aktörlerle yönetilen bir Türkiye ile 21. yüzyıla giriyoruz. Gelir dağılımında adalet referansının yer almadığı, zenginle fakir arasındaki uçurumun giderek derinleştiği, açlık seviyesinde yaşamlarını sürdüren bölgelere ve mekânlara sahip olan, baklava ya da muz çalan çocukların ciddi hapis cezalarıyla karşı karşıya olduğu, fakat diğer taraftan da tüketim olgusunun fetişleştiği, paranın sembolik gücünün her alanda hissedildiği ve mafyasıyla, trafik canavarlarıyla ve paparazileriyle toplumsal yaşamı ahlâki ve etik temelde darmadağan olmuş bir Türkiye var karşımızda. Bu Türkiye toblosu da, toplumdan soyut, rüşvet ve yolsuzluk sorunlarıyla içiçe ve kısa-dönemli çıkarları kendisine öncül almış ve siyaset yapma eylemini kendi parti lideriyle ilişkisine indirgemiş bir siyasi elit/aktör anlayışı ve kendi güvenliği dışında kalan toplumsal sorunları çözmede küçük ve teknik açıdan yetersiz, ama kendi iktidarını korumada güçlü bir devlet kimliği üzerine kuruluyor. Bu anlamda, 21. yüzyıla girerken, hem ahlâki ve etik değerlerin yokolduğu ve zıtlıkların bereberliğini taşıyan bir toplumsal yaşamı, hem de bu yokoluşa ve zıtlığa karşı gözleri kapalı bir siyasal alanı, diğer bir deyişle, Ümit Cizre'nin tanımıyla, "muktedirlerin siyasetini"[7] simgeleyen bir siyaset anlayışını resimleyen bir Türkiye tablosu var karşımızda.

Tüm bu "çünkü"lerin bizi şu sonuca götürdüğünü düşünüyorum: eğer 21. yüzyıla girerken Türkiye'de demokratik, insan haklarına saygılı, dağılım adaletinin hakkaniyet ilkesi temelinde düzenlendiği ve çoğulculuk ethosunun yaşama geçirildiği bir "devlet-toplum ilişkisi" temelinde yaşamak istiyorsak, hem modernite projesine eleştirel /sorgulayıcı/normatif bir bağlılık içinde olmamız, hem de bir "olasılığın tarihi olan" Türk modernleşmesini "geç-modern tarihin olasılıkları" içinde yeniden-düşünme

[7] Cizre, Ü. *Muktedirlerin Siyaseti*, İstanbul, İletişim, 1999.

ve yeniden-tanımlama sürecine sokmamız gerekmektedir. 21. yüzyıla girerken özlemini duyduğumuz demokratik Türkiye tablosu, ne "devlet egemenliği miti" üzerine kurulmuş ve sürekli olarak eğitilmesi ve denetlenmesi gereken bir toplum kurgusu yoluyla devleti toplumdan soyutlayarak güçlendirmeye çalışan "güçlü devlet söylemini", ne de "minimal devlet miti" üzerine kurulmuş, devleti teknik bir aygıta indirgeyen ve serbest pazar-demokrasi eşitliği kurgusuyla soyut bir bireycilik/sivillik anlayışını destekleyen "neo-liberal demokratlık söylemini" ve bu söylemler arası "karşıtlık ilişkisini" içermelidir. Bu nedenle, bu tablonun ressamı, ne toplumsal değişime ve toplumsal taleplere a priori bir "milliyetçi şüphecilikle" yaklaşan devletçi söylem, ne de bu değişime "hiper-globalist" gözle bakan ve atomistic birey ve serbest pazarı fetişleştiren neo-liberal demokratlık söylemi olmalıdır.[8] Aksine, demokratik Türkiye tablosu, toplumsal değişim ve toplumsal taleplere eleştirel ve diyalojik bir gözle bakan, devlet-toplum ilişkilerine milliyetçi şüphecilik ve hiper-globalistliğin gerisinde bir alanda "tarihsel kurulmuşluğu" içinde yaklaşan ve bu ilişkinin demokratik bir tarzda yeniden-kurulmasını amaçlayan ve de böylece modernleşme tarihimizi geç modern zamanların olasılıklarını gözönüne alarak demokratik bir ilişkiler ağına "dönüştürmeye" çalışan bir (radikal) demokratlık söylemi olmalıdır. Bu tablo, "dönüştürücü, yapıcı ve diyalojik" gözlerle toplumsal ilişkileri gözleyen, okuyan ve anlamaya çalışan ressam(lar)ın ortaya çıkardığı, 21. yüzyıla girerken Türkiye'nin demokratikleşmesi, demokratik bir devlete/sivil topluma/benliğe "dönüşmesi" tablosudur.

TÜRKIYE'DE MODERNİTE SORUNSALI

Son yirmi yılda akademik ve kamusal söylemi çerçeveleyen temel sorular içinde en önemlisi "toplumsal değişim" sorusuydu. 1980'li yıllarda toplumsal değişim sorusunun ana referans kaynağı postmodernite kavramıydı. Ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda yaşanan değişimler, abartılı olarak, modern dönemin bitimi, endüstriyel taylorist kapitalizmin bitimi, siyasette sınıf mücadelesinin bitimi, toplumsalın bitimi, ya da modernist ideolojilerin krizi, modern anlatıların krizi, modern kültürel kodların krizi vb. nitelemelerle düşünülmekte ve bu değişimlerin postmodernite dediğimiz yeni bir dönemi, yeni bir durumu ya da yeni bir toplumu yarattığı

[8] Bu sınıflandırmayı David Held ve Anthony McGrew'dan ödünç alıyorum. Held ve McGrew toplumsal değişim olarak ele aldıkları globalleşme olgusuna akademik ve kamusal söylemde üç yaklaşımın ortaya çıktığını söylerler ve bu yaklaşımları, çalışma içinde açımlayacağım gibi, "şüpheciler", "hiper-globalistler" ve "dönüşümcüler" olarak adlandırırlar. Ayrıntı için bkz. Held, D ve McGrew, A, *Global Tranformations*, Oxford, Polity, 1999.

düşüncesi akademik ve kamusal söylem içinde önplana çıkmaktaydı. Hızlı bir biçimde akademik pazarın en talep edilen ürünü durumuna gelen postmodernite kavramı, içerdiği önemli savları ve soruları bir tarafa bırakırsak, 1980'lerin ortalarında, "hem açıklanması gereken bir olgu", hem de toplumsal süreçleri bir bütün olarak "açıklayan referans-noktası" niteliklerini beraberce taşıyarak ve böylece "şeyleştirilerek", içi boş bir kavrama ya da bir klişe'ye dönüştü. Toplumsal değişimin anahtarı olarak düşünülen ve gündeme getirilen postmodernite kavramı, yaygınlaştıkça içi boşaltılmış bir terim niteliği kazandı ve toplumsal değişim sorusu üzerine yapılan tartışmaların odağı kavramın ne anlama geldiği sorusuna kaydırıldı. Modernistler-postmodernistler karşıtlığı ve kamplaşması bu tartışmaları belirlerken, özünde önemli olan bir kavram, bu karşıtlık içinde özcü ve bütünselleştirici bir kod işlevi görmeye başladı ve 1980'lerin sonuna geldiğimizde de, akademik dünyada yaşamını tamamladı, akademik pazarda talebi olmayan bir ürüne dönüştü ve kamusal söylem içinde "negatif bir durum nitelemesi kodu" olarak kullanılmaya başlandı. Ve ironik olarak, sonuçta biten ya da ölen modernite değil, postmodernite kavramı oldu.[9]

1990'larda toplumsal değişim sorusu iki boyutlu bir tartışma içinde yapıldı. 1989'da Berlin duvarının yıkılması ile başlayan süreç yaşadığımız dünyada önemli değişimler ve dönüşümlere yolaçarken, akademik ve kamusal söylem içinde ilgi bir taraftan "modernite ve kriz" olgusuna doğru kayarken, diğer taraftan "globalleşme" kavramı toplumsal değişimin anahtar kavramı olarak ele alınmaya başlandı. Diğer bir deyişle, modernite-postmodernite karşıtlığı yerini "modernitenin içsel eleştirisi" girişimlerine bırakırken, globalleşme tartışması akademik ve kamusal söylemin her alanına yayılmaya başladı. Globalleşme süreçlerinin toplumsal ilişkiler üzerinde ekonomik, siyasal ve kültürel etkilerini araştıran kuramsal ve tarihsel çözümlemeler toplumsal değişim tartışması içinde giderek önem kazanırken, modernitenin içsel eleştirisini yapan felsefi ve normatif girişimler, özellikle demokrasi kuramına ve "toplumsal iyi ve kamusal yarar" üzerine yapılan tartışmalara önemli katkılarda bulundular.[10]

İçerikleri ve tartışıldıkları alanlar bağlamında birbirlerinden farklı ve ayrı tartışmalar olmakla birlikte, "globalleşme" ve "modernite ve kriz" tartışmalarının hem tarihsel olarak birbirleriyle ilişkili ve bağlantılı olduğunu, hem de aralarında metinsel bir bağ bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu

[9] Bu süreci ayrıntılı bir şekilde *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, İstanbul, Bağlam, 1999, adlı kitap çalışmamda irdeledim.

[10] Ayrıntılı bilgi için bkz. Keyman, E.F. ve Sarıbay, A.Y. (der.) *Global-Yerel Ekseninde Türkiye*, İstanbul, Alfa, 2000.

tartışmalar kendi bağlamları içinde özgül ve özgün tartışmalardır: fakat bununla birlikte, her ikisi de, tarihselliklerini 1990'lı yıllarda yaşadığımız değişimlerden, dönüşümlerden, olumlu/olumsuz toplumsal oluşumlardan ve söylemlerden, tehlikelerden, risklerden ve belirsizliklerden alırlar. Körfez Savaşı, Soğuk-Savaşın bitimi, etnik ve dinsel köktencilik ve kıyımlar, doğal felaketler, kirlenme, insan hakları ihlalleri ve bunun yanısıra demokratikleşme taleplerinin artması ve "insanlık durum(ları)" karşısında etik kaygıların yaygınlaşması; tüm bu oluşumlar "globalleşme" ve "modernite ve kriz" tartışmaları arasındaki bağlantıların tarihsel bağlamını kurmaktadır. Bu bağlam, ki bu tarihselliği "geç-modern zamanlar" olarak niteleyebiliriz, değişim anlayışımızda önemli bir kırılma yaratmaktadır; *yaşadığımız değişim, modernist değişim söylemine karşıt olarak, kendisine olumluluk atfedemeyeceğimiz bir süreci gündeme getirmektedir.*[11] Demokratikleşme, ama aynı zamanda etnik kıyımı da içeren bir değişim; bireyselliğin öneminin vurgulandığı, ama aynı zamanda insan hakları ihlallerini de yaygınlaştığı bir değişim; gelişme, kalkınma, teknolojik ve bilişim devrimleriyle simgelenen; ama aynı zamanda açlık, işsizlik ve sefalet olgularıyla tanımlanan bir değişim. Bu anlamda, her iki tartışmada 1990'lı yıllarda yaşadığımız değişim ve dönüşümlerin yarattığı "belirsizlik/muğlaklık, risk ve ontolojik güvensizlik" duygularıyla çerçevelenmiş "geç-modern zamanlara" içsel/içkin tartışmalardır.

İkinci olarak, postmodernite tartışmasından farklı olarak, hem "globalleşme" hem de "modernite ve kriz" tartışmaları 1990'lı yıllarda toplumsal değişim sorusuna etik ve ahlâki boyutları içinde yaklaşmaktadır. Zygmut Bauman'ın önerdiği gibi, globalleşme süreçleri son kertede "ahlâki benliğe geri dönüş" olgusunu yaratırken, aynı zamanda da, toplumsal yaşamda gündeme gelen belirsizlik/risk/güvensizlik duyguları ahlâk ve etik alanların dışında kurulmuş modern benlik ve modern siyaset anlayışının meşruiyet krizini ortaya çıkartmış ve "ahlâki benlik" ve "etik olarak siyaset" olgularını da siyasal söylemin önemli ölçütleri konumuna getirmiştir.[12] Diğer taraftan da, modernitenin siyasal ve sosyolojik krizi bizi bugün, demokrasi/temsiliyet, otorite/meşruiyet, birey/vatandaşlık, toplum/topluluk, kimlik/farklılık, bireysel haklar/toplumsal yarar ve homojenlik/çokkültürlülük ilişkilerini yeniden-düşünmeye ve yeniden-kurmaya yöneltmiştir. Daha önemlisi, bu yeniden-düşünme ve kurma girişimi, modernitenin içsel eleştirisi yoluyla demokratikleştirilmesi amacındadır ve bunu yaparken de, normatif ve etik kaygılar taşımaktadır. Bu

[11] Bu bağlamda önemli bir çalışma için bkz. Bauman. Z. *Globalization*, Oxford, Blackwell, 1998.

[12] Bauman, Z. *Postmodern Etics*, Oxford, Blackwell, 1994.

nedenle de, 1990'lı yıllarda ortaya çıkan demokrasi tartışmaları, sadece demokrasinin kurumsal özellikleriyle ilgili değildir, aynı zamanda demokratik bir devlet-toplum/birey ilişkilerinin hangi normatif ve felsefi ilkeler üzerine kurulacağı sorusu üzerine de ciddi olarak odaklanmıştır. Bu nedenle, siyasetin amacını "mutlak doğru kurgusu" temelinde geliştirilmiş rasyonellik ve verimlilik ölçütlerine indirgeyen pozitivist/rasyonalist epistemelojilere karşı, globalleşme tartışmaları yönetim ve otoritenin meşruiyet sorunu üzerine eğilmekte, modernite tartışmaları içinde de, Levinas'ı izleyerek, "siyaset-etik" ve "toplum için doğru-toplum için iyi" ilişkileri ayrıntılı olarak irdelenmekte ve çözümlenmektedir.[13]

1980'li yıllardan günümüze Türkiye'de yaşadığımız toplumsal değişim, dünyada yaşanılan değişim ve dönüşümlerden ve bu bağlamda yapılan tartışmalardan bağımsız olduğu düşünülemez. Sibel Özbudun ve Reşat Kasaba'nın belirttiği gibi, son yirmi yılda "Türkiye'de ve dünyada, modernitenin gelişmeci (kalkınmacı) ve özgürleştirici söyleminin çöküşüne şahıt olmaktayız".[14] Bu dönemde ortaya çıkan durum, bu çalışmanın başında Çağlar Keyder'e referansla belirttiğim gibi, "Türkiye'de modernitenin krizi"dir. Dolayısıyla, sadece kalkınma stratejilerine odaklaşarak, ithal ikameciliği-temelli bir ekonomik krizinden, ya da sadece devlet seçkinleri ve siyasal aktör arası ilişkileri bağlamında oluşan bir siyasal krizden konuşmuyoruz: Aksine, daha geniş bir anlamda, Türk modernleşme projesinin krizinden, bu projenin kurucu ögelerinin toplumsal değişim karşısında girdikleri "meşruiyet ve yönetebilirlik krizinden" konuşuyoruz. Ve bu konuşma da, toplumsal değişim üzerine son yirmi yılda akademik ve kamusal dünyada ortaya çıkan postmodernite, modernite ve globalleşme tartışmalarında bağımsız değildir.

Türk modernite projesinin krizinden konuşmak, bu anlamda, özellikle 1990'lı yıllarda günlük yaşamımızdan devlet-toplum/birey ilişkilerine kadar geniş bir yelpaze içinde yaşamımızı etkileyen somut olay ve süreçlerden konuşmak kadar, bu projenin kurucu ögelerinin krizinden de konuşmaktır. İslamın siyasallaşması, Kürt sorunu, insan hakları ihlalleri, enflasyon, işsizlik, fakirlik, yolsuzluk, rüşvet, trafik canavarı, etik ve ahlâki değerlerin yokolması, Susurluk, 28 Şubat süreci, deprem vb. olaylar ve süreçler, toplumsal yaşamda ve devlet-toplum/birey ilişkilerinde yaşanan bir kriz durumunu belirlemekle ve bu anlamda

---

[13] Bu bağlamda ayrıntılı bilgi için bkz. Heller, A. *A Theory of Modernity*, Oxford, Blackwell, 1999. Aynı zamanda, modernite-demokrasi ilişkisinin yeni kuramsal açılımları için, *Türkiye ve Radikal Demokrasi* kitap çalışmamın üçüncü bölümüne bakılabilir.

[14] Özbudun, S. ve Kasaba, R. (eds) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle, University of Washington Press, 1997.

kendi özgüllükleri içinde tartışılmayı hak etmekle birlikte, aynı zamanda, herbiri ve hepsi Türk modernite projesine "içsel" bir nitelik taşıdığı ve bu proje tarafından çerçevelendiği için, bu projenin eleştirel gözle okunmasını, çözümlenmesini ve hasta yatağına yatırılmasını da zorunlu kılmaktadır.

Fakat bu zorunluluğun yaşama geçirilmesi için, ilk önce 1990'lı yıllarda toplumsal değişim tartışmasının olumsuz niteliğiyle ve dışlayıcı hareket tarzıyla bağlarımızı kopartmamız gerektiğini düşünüyorum. Diğer bir deyişle, özcü/indirgemeci yöntemlerle değişimi açıklamak ve böylece tali karşıtlıklar ve kutuplaşmalar yoluyla toplumsal süreçleri ve sorunları çözümlemek ve bu yoldan akademik ve kamusal alanda "düşünme, tartışma ve anlama etkinliği" üzerine disipline edici sınırlar empoze etmek eğilimine direnç göstermemiz ve bu eğilimin hegemonyasını kırma girişiminde olmalıyız. Modernite projesini eleştirel bir yöntemle okumak, düşünmek, tartışmak, anlamak ve demokratik bir tarzda yeniden-kurma olasılıklarını tartışmak yerine, bu projeye tali-karşıtlıklar içinde yaklaşmak, böylece iki-egemen kutup yaratmak ve bu kutupların epistemik ve normatif öncüllerini tartışılmaz doğrular olarak akademik ve kamusal söylem üzerine empoze etmek eğiliminin 1990'lı yıllarda kazandığı hegemonik niteliği kırdığımız ölçüde, modernite projesini hasta yatağına yatırmak bir anlam kazanacak ve bize toplumsal değişimi anlamamız ve demokratik bir platforma dönüştürmemiz olasılığını verecektir.

Bu anlamda, daha somut düzeyde söylemek istediğim; toplumsal değişim ve taleplere karşı "mılliyetçi şüphecilik" duygusunu önplana çıkartan devletçi söylemle, değişimi "hiperglobalist" bir mentalitede okuyan ve kendisini devletçi söyleme tek alternatif olarak sunan neo-liberal demokratlık söylemi tarafında yaratılan düşünsel hegemonyanın ve bu hegemonyanın yarattığı karşıtlıkların (Türk-Kürt, Lâik-İslâmî, Avrupa-Türkiye, Doğu-Batı ve İlerici-Gerici vb.) ve kutuplaşmaların (Cumhuriyet-Demokrasi), 1990'lı yıllarda toplumsal değişim tartışmasının parametrelerini ve sınırlarını belirlediğidir. Bu söylemler yoluyla, Türk moderneşme projesi, ya kutsanması, ter türlü eleştiriye karşı korunması ve toplumsal değişime karşı kurucu ilkelerinin güçlendirilmesi gereken bir "çağdaşlaşma metafiziği" olarak sunulmakta ya da başından itibaren tutucu, otoriter, anti-demokratık ve bu nedenle total olarak yadsınması ve direnç gösterilmesi gereken bir "devletçi zihniyet" olarak betimlenmektedir.

Devletçi söylem, böylece, her toplumsal sorunu, süreci ve talebi, (örneğin çoğulculuk, farklılık, demokratikleşme ya da hukuk devleti gibi) kendi özgüllüğü içinde anlamak yerine, modernite projesinin kurucu

ögelerine uyumlulukları ve yakınlıkları içinde değerlendirmektedir. Diğer bir deyişle, (a) egemen özne olarak devlet ve kutsanmış devlet egemenliği kurgusu, (b) devlete karşı görevlerle tanımlanan ve çağdaşlaşma metafiziğinin temsilcisi ve taşıyıcısı işlevini üstlenmiş vatandaşlık anlayışı ve (c) modern-organik toplum vizyonu olarak ele alınan modernite projesinin kurucu ögeleri, devletçi söylemin toplumsal taleplere, süreçlere ve sorunlara yaklaşırken öncül aldığı "değişmez ve tartışılmaz değerlendirme ölçütlerini" kurmaktadır. Bu ölçütlerin temel işlevi, toplumsal taleplere ve muhalefete "biz ve onlar", "benlik ve ötekiler", "dostlar ve düşmanlar" vb. karşıtlıklarla yaklaşmayı olanaklı kılmak, demokratikleşme süreci üzerine "istikrar ve normalleşme" adına sınırlar empoze etmek ve toplumsal değişime karşı milliyetçi şüpheciliği körüklemektir. Ve böylece de, devletçi söylem, bireysellik ve farklılık taleplerini eleştirel bir tarzda anlamak yerine onlara şüpheyle bakan ve her türlü muhalefeti tartışmadan düzen karşıtı olarak kodlayan bir düşünce tarzının egemenliğini akademik ve kamusal söylem üzerinde yaratmaya çalışır.

Buna karşın, neo-liberal demokratlık söylemi, "Türk modernite projesinin krizi" olgusuna, zihniyet temelinde yaklaşarak, her türlü sorunun kaynağını bu projenin güçlü devlet temelli otoriter zihniyetinde görmektedir. Bu görüş, kendisinin serbest pazar, minimal devlet ve demokratikleşme arasındaki kurduğu eş-anlamlılık ve eş-zamanlılık ilişkisi yoluyla yarattığı hiperglobalist değişim söylemini meşrulaştırmak için, beraberinde bir dizi karşıtlığı beraberinde taşımaktadır: devlet-sivil toplum, topluluk-birey, kamusal yarar-bireysel tercih, refah dağılımı-fırsat eşitliği, sınıf-toplumsal hareket, etik-özgürlük, refah devleti-teknik devlet, planlama-serbest pazar, erdemli vatandaş-girişimci birey vb. karşıtlıklar. Bu karşıtlıklar içinde, ilk grup otoriter devletçi zihniyetin, tarih-dışı kalmanın, muhafazakarlığın, değişime ayak uyduramamanın ve milliyetçiliğin haraket tarzını simgeleyen "reddedilmesi gereken ögeler" olarak kodlanmakta, ikinci grup ise, demokrasinin, özgürlüğün ve değişimin olmazsa olmaz (yeterli) koşulları olarak tanımlanmaktadır. Bu temelde geliştirilen neo-liberal demokratlık söylemi, akademik ve kamusal söylem içinde egemenliğini, kendisini otoriter devletçi zihniyete karşı tek alternatif olarak sunarak kurmaya çalışır.

Cumhuriyet-Demokrasi Karşıtlığı

Devletçi söylem-neo-liberal demokratlık söylemi karşıtlığının tezahür alanlarının en önemlilerinden birisi de, "cumhuriyet modeli ve demokrasi arasında" görülen "karşıtlık ilişkisi"dir. Bu (kuramsal olarak hatalı, yöntemsel olarak sorunlu ve somut düzeyde pek de geçerliliği olmayan) kar-

şıtlık, ilginç bir biçimde, her iki söylem tarafından, hiçbir sorgulama yapılmadan kabul edilir. Bu bağlamda da, her iki söylem tarafından da kurulan cumhuriyet-demokrasi karşıtlığı modeli, bir "demokratikleşme tartışması" olmak yerine, 1990'lı yıllarda Türkiye'de siyaset yapma eylemini niteleyen kutuplaşmanın, "iki-kutuplu tartışma" alışkanlığının ve olaylara/sorunlara dogmatik "ak-kara mantığı"yla yaklaşma eğiliminin güzel bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece, Türkiye'de demokratikleşme sorunu ve/ya olasılığı gibi çok önemli bir konu, eleştirel ve diyalojik bir çözümleme içinde tartışılmak yerine, karşılıklı kutupların monolog dünyasında yeni bir "kendi kendine konuşma" ve "ötekini karalama" işlevini görmeye başlar.

Halbuki, cumhuriyet modeline, devletçi söylemin kutsama ve tabulaştırma, neo-liberal demokratlık söyleminin de otoriter bir zihniyete indirgeme eğilimlerinin dışında ve gerisinde bir alanda yaklaştığımız zaman, dolayısıyla cumhuriyet-demokrasi ilişkisine tarihselliği içinde baktığımız ve bu ilişkiyi eleştirel bir çözümleme sürecine sokarak, hem kuramsal hem de somut pratikler açısından irdelediğimiz zaman, ilk önce "cumhuriyet-demokrasi" karşıtlığının, iki-boyutlu ciddi bir hatayı içerdiğini görebiliriz;[15]

(i) hukuk felsefesi, anayasa kuramı ve siyasal kuram alanları içinde yapılan çalışmaları taradığımız zaman, cumhuriyet-demokrasi karşıtlığın kuramsal olarak kullanılmadığını, bu alanlarda tartışılan konunun birbirlerine alternatif olarak sunulan "cumhuriyetçi model-liberal model ilişkisi" olduğunu görürüz. Örneğin, cumhuriyetçi model ve liberal model siyasal kuram içinde alternatif toplum vizyonları, anayasa kuramı ve hukuk felsefesi içindeyse alternatif anayasa modelleri olarak tartışılmaktadır. Bu anlamda, cumhuriyet-demokrasi karşıtlığını yapmak, hem demokrasi ile liberalizmi eş-anlamlı görme ve tanımlama, hem de cumhuriyet modelinin demokratikleşme olasılığının olmadığı varsayımını taşıma gibi kuramsal hataları içermektedir.

Daha da önemlisi, "cumhuriyetçi model-liberal model ilişkisi" üzerine yapılan tartışmaları okuduğumuz zaman, şunu da görürüz: her iki model de, kendi toplum vizyonlarını ve anayasa anlayışlarını kurarken, (a) modern devletin rasyonel ve yasal otoriteyi temsil etmesini; (b) devletin hukukun üstünlüğü ilkesi temelinde denetlenmesini; ve (c) bu denetimin de bireysel hak ve özgürlüklerin tanınması ve korunmasını temelinde olmasını, demokrasinin olmazsa olmaz koşulları olarak kabul ederler. Bu an-

[15] Bu tartışmayı daha ayrıntılı bir biçimde "Cumhuriyet-Demokrasi Karşıtlığı Üzerine Düşünceler", *Düşünen Siyaset*, (10) 1999, adlı çalışmamda değerlendirdim.

lamda, cumhuriyet modelinin bireysel hak ve özgürlükler ve hukukun üstünlüğü ilkesi temelinde gündeme getirilen sorunu, kuramsal düzeyde oluşan bir sorun değil, Türkiye ile ilgili, özellikle 1990'lı yıllarda insan hakları ihlalleri ve hukuksallık temelında yaşadığımız bir sorundur. Bu nedenle de, karşıtlık yaratarak cumhuriyet modelini total olarak reddetmek yerine, Türkiye'de demokratikleşme sorununu özgüllüğü, kaynakları ve kurumsallığı çerçevesinde tartışmak daha sağlıklı olacaktır.

(ii) Bu modellerin ayrıştığı noktalar iki-düzeyde oluşmaktadır: Birincisi, liberal model bireysel çıkarlar ve bireysel tercihler üzerine bir "bireysellik" anlayışını desteklerken, cumhuriyetçi model "toplum için iyi olanı" önplana çıkartarak, bireysellik yerine çevresine ve toplumsal sorunlara karşı duyarlı "erdemli ve aktif vatandaşlık" anlayışını kendisine öncül alır. İkincisi, liberal model özgürlüğü bireysel temelde düşünürken, cumhuriyetçi model, olumlu özgürlük diyebileceğimiz "toplumsal değişime akıl yoluyla katkıda bulunmak" temelinde hareket eden bir özgürlük anlayışına sahiptir. İki model arasındaki fark, toplum vizyonları ve anayasa üzerine yapılan tartışmalar içinde, bu iki ayrım noktasından kaynaklanmaktadır.

Üstelik, bu tartışmalara baktığımızda, tartışmaların iki önemli ortak kabul noktası etrafında yapıldığını da görüyoruz: bu modeller somut pratiğe tam anlamıyla yansımıyorlar; örneğin ne Fransa'da bireysellik gözardı ediliyor, ne de İngiltere ya da Amerika'da siyaset toplumsal/kamusal iyi'yi bireyselliğin arkasında ikinci planda görüyor. Aynı şekilde, tartışmalar iki modelin de günümüzün karmaşıklaşan toplumsal ilişkilerine ve taleplerine kendi başlarına yanıt veremeyeceklerini ve her ikisinin de demokratikleşme gereksinimında olduklarını kabul ediyor. Bu anlamda, yanıt aranan soru, karşıtlık değil, cumhuriyetçi ve liberal modellerin nasıl günümüzün sorunları ve taleplerine yanıt verebilecek bir şekilde demokratikleştirileceği sorusu oluyor.

Bu çerçevede "cumhuriyet-demokrasi karşıtlığı", bugün Türkiye'de gereksinim içinde olduğumuz devletin demokratikleşmesi ve devlet-toplum/birey ilişkilerinin demokratik bir tarzda örgütlenmesi sorunlarına yanıt vermeyen, üstelik bu sorunları tartışma olasılığını da kapatan bir yöntemi içeriyor. Sorun karşıtlık değil, cumhuriyet modelinin demokratikleştirilmesi, siyasal alanın liberal demokratik bir tarzda yeniden-kurulması ve demokratik bir toplum vizyonuyla Türkiye'yi 21. yüzyıla taşımak. Tam da bu nedenle, demokrasıyi salt liberalızmle özdeşleştiren, cumhuriyet modelini kuramsal olarak tartışmadan rededen, ikili-karşıtlıklara dayalı bir yöntemin eleştirisi, belki de demokratikleşme sorunumuzu tartışırken ilk önce gerçekleştirmemiz gereken kuramsal girişimler-

den biri olmalıdır. Diğer bir deyişle, milliyetçi şüphecilik ya da hiperglobalist duygularla toplumsal değişime bakan ve bu temelde "Türk modernite projesi ve kriz" olgusuna yaklaşan devletçi söylem ve neo-liberal demokratlık söyleminin dışında/gerisinde bir alanda modernite sorunsalına yaklaşırsak, demokratik bir toplum vizyonuyla Türkiye'yi 21. yüzyıla taşıma olasılığını da yaşama geçirebiliriz.

DÖNÜŞTÜRÜCÜ YAKLAŞIM, DEVLET VE DEMOKRATIK TÜRKİYE VİZYONU

Bu olasılığı yaşama geçirmek için, toplumsal değişime karşıtlıklar içinde değil, "dönüştürücü bir bakış açısı"yla yaklaşmamız ve daha önceki sayfalarda vurguladığım gibi, "globalleşme" ve "modernite ve kriz" tartışmaları ışığında modernite projesini eleştirel bir gözle okumamız ve yeniden-kurmamız gerektiğini düşünüyorum. Toplumsal değişime ve Türk modernite projesine dönüştürücü (transformatıonalist) bakış açısı, milliyetçi şüphecilik ve hiper-globalistlikten bir dizi temel noktada ayrılır. Dönüştürücü yaklaşım içinde:

(i) toplumsal değişim, tarihsel, çok-boyutlu ve söylemsel yapısı içinde düşünülür ve kendisine olumlu ya da olumsuz nitelikler atfedilmeden, toplumsal bir süreç olarak çözümlenir;

(ii) toplumsal süreçler ve kurumlar, tali-karşıtlık ve kutuplaşmalar içinde değil, tarihsel ve söylemsel kurulmuş toplumsal olgular olarak ele alınır;

(iii) bu bağlamda, Türk modernite projesine, çağdaşlaştırıcı ya da otoriter bir "zihniyet" olarak değil, tarihsel özgüllüğü içinde anlaşılması, eleştirel bir çözümlenme sürecine sokulması, sorunsallaştırılması ve toplumsal değişime bağlı olarak yeniden-düşünülmesi ve kurulması gereken bir proje olarak yaklaşılır;

(iv) devlet toplumsal süreçlerden ve ilişkilerden bağımsız bir aktör olarak değil, tarihselliği, kurumsallığı ve kimliği içinde "ilişkisel, bağlamsal ve söylemsel bir özne" olarak kavramsallaştırılır;

(v) bu anlamda da, demokrasi sorusuna devlet-sivil toplum karşıtlığı yerine, devlet-toplum/birey ilişkilerinin demokratik bir temelde yeniden-düzenlenmesi mantığıyla yaklaşılır;

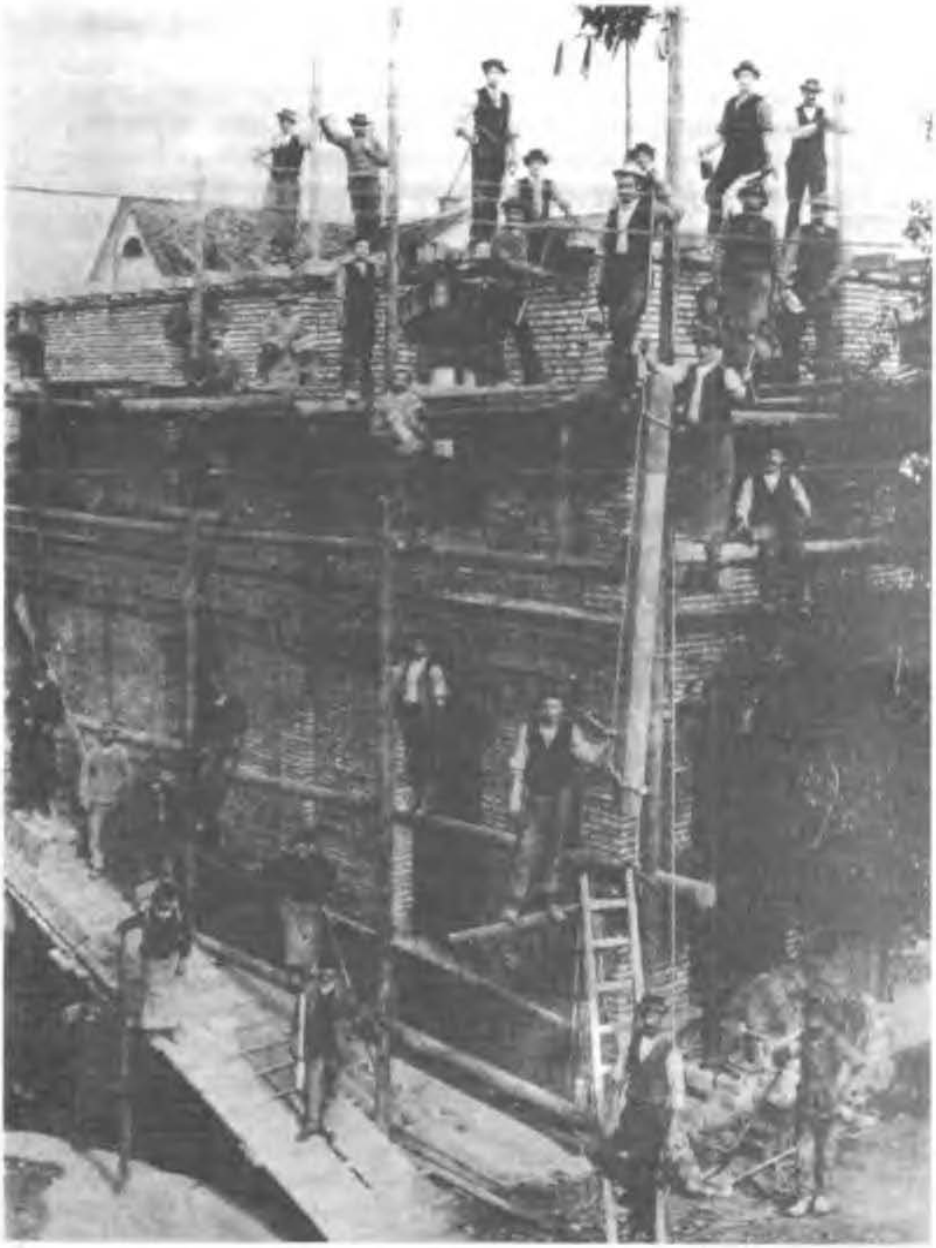
(vi) ve bu nedenlede, toplumsal taleplere ve oluşumlara şüphecilikle bakmak yerine, onları demokratik bir platformda çözümleyecek "anlama, eleştirel çözümleme ve diyalojik iletişim" yöntemini izler;

(vii) böylece, farklılıkları ötekileştirme yoluyla sınırlamak ve denetlemek yerine, özneler, benlikler ve kimlikler-arası ilişkiler çoğulculuk ethosu ve demokratik toplum vizyonu içinde düzenlenir;

(viii) ve bu bağlamda da, minimal devlet-güçlü devlet karşıtlığı yerine, devletin ve sivil toplumun beraber ve eş-zamanlı demokratikleştirilmesi, bireycilik-topluluk karşıtlığı yerine, anayasal vatandaşlık içinde kimlik taleplerinin tartışılması ve organik-homojen toplum kurgusu yerine demokratik-çoğulcu toplum anlayışıyla toplumsal ilişkilerin kurulması, 21. yüzyıla girerken Türkiyenin demokratik bir modern topluma "dönüştürülmesinin" ön-koşulları olarak ele alınır;

(ix) bu da, sonuçla, Türk modernite projesini, karşıtlıklar ya da kutuplaşmalar yerine, tarihsel özgüllüğü içinde anlamayı, eleştirel çözümlemeyi ve globalleşen dünya-tarihsel bağlamı içinde yeniden-kurmayı gerektirmektedir. Ve bu yeniden-kurma girişimi de, hem Türk modernite projesini tarihselliği ve söylemselliği içinde tartışmalı, hem de bu tartışmayı modernite-globalleşme referansları içinde yapmalıdır.

Hayatımızın her alanında hissettiğimiz ciddi bir demokratıkleşme sorunuyla karşı karşıya olan, Avrupa Birliği'ne tam üyelik süreci içinde demokratik bir hukuk devletine dönüşme zorunluluğunu yaşayan ve özellikle 1990'lı yıllarda devlet-toplum/birey ilişkilerinde oluşmuş siyasal, ekonomik, kültürel ve etik boşluğu "erdemli benlik ve hakkaniyet ilkeleri" temelinde doldurmak gereksinimi içindeki Türkiye'yi demokratik bir ülkeye "dönüştürmek": 21. yüzyıla girerken temel soru(nu)muz. Gelecek ve yaşamımız için tercihimizi bu soru(nu)muz belirleyecek; ya şüphecilik/hiper-globalistliğin hegemonyasında yaşamaya devam edeceğiz ve kısa-dönemli umutlar, çözümler ve değişimlerle yaşamayı tercih edeceğız, ya da uzun-dönemli umutlar için düşüneceğiz, kutuplaşmaların ve karşıtlıkların gerisinde tartışarak, eleştirerek, mutlak doğruyu değil iyi ve adaletli olanı arayarak, farklı fikirleri tanıyarak, anlayarak ve diyalojik iletişime girerek demokratik bir Türkiye vizyonunu yaşama geçirmeye çalışacağız. Tercih bizim...



"Yapı Ustaları", 1890

Atelier Held (Switzerland), Albumen Print, Bunce Bernard The Sunday Times of Photodiscovery 1840-1940, London

İKİNCİ BİN'DE TÜRKLER

Halil İnalcık

Ademoğlu evreni ve zamanı; kendi boyuna, yaşam sürecine, arzu ve beklentilerine göre düşlediği "semiyotik", yapay bir çerçeve içinde görür, görmek ister. İnsan, evren ve zamanın tek ölçüsüdür. İnsan evren ve zamanı, yapay bölmelere ayırmıştır. İnsanlığın bir bölümüne göre, "gerçek evren ve zaman" İsa Peygamberin doğuşundan başlar. İnsanlığın kalanı bu zaman bölümünü, çağımızın kültürüne mâl olmuş bir zamanlama olarak alır. 1999'un son günü daha iyi bir dünya beklentisiyle tüm insanlık bir soluk olup yeni bir bin yılı selâmladı. Olay çok anlamlıdır. Hıristiyan dünya, yalnız nükleer arsenalleri, küresel bankalarıyla değil, üniversiteleri ve Nobel'i ile bu zaman çerçevesini bir dünya ritüeli hâline getirmiştir. Başka dinler ve kültürler, İslâm, Yahudilik ve Hinduizm evren ve zaman çerçevesini başka biçimde algılar ve kutlar. İslâm için, Allah'ın vaad ettiği yeni, erdemli dünyayı kurmak üzere Hazreti Muhammed'in ensarıyla Mekke'den Medine'ye göçtüğü tarih, Hicret, gerçek zamanın başlangıcıdır. Her yeni bin yıl, her kültür çerçevesinde korku ve heyecanla karşılanır.

Ortadoğu İslâm devletleri, Mezopotamya medeniyetinden İran yoluyla gelen bir geleneği sürdürerek, saraylarında daima bir müneccim bulundururlardı. Bu müneccim, gelecek yılda uğurlu ve uğursuz günleri saptayarak bir çeşit almanak hazırlayıp padişaha sunardı. Bu almanak örnekleri, *ahkâm-i sâl, kitâb-i ihtiyârât, takvîm* gibi adlar altında kütüphânelerimizde mevcuttur. Hicrî 1000-1591/1592 yılı yaklaşırken III. Murad (1574-1595) kıyamet kaygısıyla birtakım tedbirler alınmasını emretti. Bu arada Türk, Arap ve Yahudi, devrin en yetkili astronomları İstanbul'a çağrılarak bir Rasadhâne-i Hümâyûn inşa olundu. Kıyamet beklentisi içinde bulunan halk, bu arada yeniçeri arasında, Tanrı'nın sırlarını öğrenmeye

kalkmanın, küfür olduğu söylentileri dolaşmaya başladı ve rasathâne yıkıldı (1580). Bu rasathânede, o zaman Avrupalı astronomların kullandıkları en yeni âletler kullanılıyordu. Hicrî 1000'de meydana gelecek kıyametten korkan sultan için tarihçi Mustafa Âlî de, kıyamet alâmetleri hakkında, astroloji üzerinde *Mir'âtu'lavâlim* adlı bir risâle yazdı. Hicrî 1000/1591-1592 yılı yaklaşırken, İstanbul'u kıyametin yakın olduğu korkusu sardı ve birçok kötü olay buna yoruldu. Birinci binde beklenen kıyamete hazırlık olarak padişah, hazineyi doldurmak için sıkı malî önlemler aldırttı.

1589 yeniçeri ayaklanması, iki büyük yangın ve veba salgını kıyamet alâmetleri olarak yorumlandı. Tarihçi, şâir ve devlet adamı Mustafa Âlî'nin 1589-1591 arasındaki şiirlerinde kıyamet bekleyişi, apokaliptik kaygılar sık sık yer alır (C. Fleischer): Ulemâ câhildir, devlet erkânı yalancıdır; akça'nın değerini kaybetmesi (Selânikî yüzde yüz bir enflasyondan söz eder) nedeniyle fakirlik ve sıkıntı, rüşvet ve suiistimaller alıp yürümüştür. Toplum soysuzlaşmış, pâyitahtta herkes para ve ikbale kavuşmak için her şeyi yapmaya hazırdır, iltimas, kayırmacılık (factionalism) doruktadır. Bütün bunlar, büyük Osmanlı kültür adamına göre, kıyametin yakın olduğunun birer göstergesidir. Âlî, bir aydın olarak kıyamet kopacağına inanmasa da, halk arasındaki telâş ve korkudan kendisini kurtaramaz. Saray halkı da, Hicrî 1000'de büyük olaylar beklemektedir. Sultan Murad, 1000 yılından önce eyaletlerde geçen tüm olayların bir defterde kaydını emreder. 1000 yılı gelince bu korkulara yer olmadığı meydana çıkar. Hicrî 1000 yılı kargaşasız geçince, herkes kendini yeni bir hayatın eşiğinde hissetmiştir. Âlî, Osmanlı gücünün düşüşü ve kargaşayı, kanunların çiğnenmesinde bulur ve Hicrî 1000 yılını devletin tarihinde yeni bir dönüm noktası olarak alır. Fleischer, devlet kurumlarında ve kanun rejiminde soysuzlaşma üzerine ünlü kitabı *Nushatus-selâtîn*'i yazmaya Hicrî 1000 yılında başlar.

Hicrî 1000'de yalnız Osmanlı değil, İslâm âlemi kıyamet korkusu içindeydi. Halep halkı, Hicrî 999'da şehrin harap olacağına ve dünyada hiçbir Arab'ın sağ kalmayacağına inanıyordu. O zaman Halep'te bulunan Âlî, Sultan'ı uyararak bir önlem alınmasını arz eder. Hindistan'da Türk hükümdarı Babur'un torunu Büyük Ekber (1556-1605), bir dünya tarihi yazılmasını emretmiş, 993-1000 yıllarını kapsayan bir *Tarîh-i Elfî* (1000 yılına dek Tarih) yazılmıştır. Cornell Fleischer'e göre (s. 244) bir dizi Osmanlı tarihçisinin genel tarih yazmaları da Hicrî 1000 yılı beklentisiyle ilişkilidir.

TÜRKLERİN BİN YILI: 1040-1600

1000-2000 arası yüzyıllarda dünya iki büyük Türk imparatorluğuna sahne olmuştur. İlki, 1100-1243 arasında Orta-Asya'dan Bizans sınırlarına, Akdeniz'e kadar uzayan Selçuk İmparatorluğu; ikincisi 1300'lerde ortaya çıkarak Anadolu ve Balkanlarla beraber tüm Ortadoğu ve Kuzey Afrika'yı 500 yüzyıl idaresi altında tutan Osmanlı İmparatorluğu. Asya'da Uzakdoğu'da Çin İmparatorluğu'nu, Hindistan'daki devletleri, Avrupa'da Doğu Roma (Bizans) ve Kutsal Roma-Cermen İmparatorluklarını bir yana bırakırsak, dünyanın merkezî bölgesi ikinci binin büyük kısmında Türk egemenliği altında kalmıştır. Daha önceki bin yıllarda merkezî bölge; yani Mezopotamya, Mısır-Suriye ve Anadolu, ilk yüksek medeniyetlere sahne olmuş, evrensel dinlerin ortaya çıktığı, dünya tarihinin merkezini oluşturan bölgeydi. İkinci bin yıl başlarında, Transoxiana, Harezm, İran, Irak, Anadolu, Suriye ülkelerini Türkmen/Oğuz aslından Selçuklular idareleri altına almışlar ve İslâm medeniyetinin en parlak devirlerinden biri o dönemde gerçekleşmiştir. 1055'te Bağdad'da Abbasî halifesi, İslâm ülkelerinin idaresini resmen Selçuklu Sultanı Tuğrul'a bırakmış, bundan sonra İslâm dünyası çoğunlukla Türk hanedanlarının idaresinde yaşamıştır (bkz. H. Edhem). Haklı olarak Tarihçiler, ikinci bine İslâm tarihinde Türk Çağı demektedirler. Bu dönemde Avrasya'dan gelen Türk kavimleri, merkezdeki Selçuklu Oğuz Türkleri gibi kenar bölgelerde, Hindistan ve Doğu Avrupa'da da devletler kurmuşlardır (Hindistan'da Gaznevîler, Dehli Memlûk Sultanları, Tuğluklular, Orta Asya'da Uygur, Karahanlı, Doğu Avrupa'da Hazar ve Kıpçak Devletleri).

Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşu (1040), dünya tarihinde etkileri bugüne dek süregelmiş büyük değişimlerin başlangıcıdır.

Bu değişımlerin başlıcaları:

1. İslâm halifeliği dağılmaktan kurtulmuş, 1258'de Hulagu, Bağdad'ı alıncaya kadar varlığını sürdürmüştür. Anadolu Selçuklu Devleti Bağdad ile sıkı ilişkiler içinde bulunmuş, Halife Nâsir li-Dînillâh'ın fütüvvet teşkilâtına katılarak ahîlik-esnaf ahlâk ve örgütünün Anadolu Türkleri arasında yayılması böylece mümkün olmuştur.

2. Türkler, dağılmakta olan İslâm devletine yeniden hayat veren iki şey getirdiler: Devlet-hükümdar otoritesinin üstünlüğü, hükümdar iradesinin koyduğu devlet kanunları ve yeni bir siyasî-sosyal düzen.

3. Selçuklular'ın İslâm dünyasının başına geçmesi, Anadolu'yu fethetmesi ve İznik'te yerleşerek (1087) Bizans'ın pâyitahtını tehdit etmesi üzerine feodal Avrupa ayaklanmış ve Ortaçağ tarihinin en önemli olaylarından bırı olan Haçlı seferlerini başlatmıştır. İlk Haçlı seferi, İstanbul

üzerinden Anadolu'ya karşı 1097'de düzenlenmiştir. Ortadoğu'da son Haçlı kalıntısı Akka Kalesi 1291'de düşmüş, Avrupa bundan sonra da Mısır, Suriye ve Anadolu'ya Haçlı seferlerine devam etmiştir. XIV. yüzyılda Aydın Beyliği gibi Türkmen deniz beyliklerinin kurulması üzerine Haçlı seferleri Ege Denizi'ne intikal etmiştir. XI-XII. yüzyıllarda Haçlı seferleri sonucunda Suriye ve Filistin'de Haçlı devletleri kurulması ile Hıristiyan dünyasının Yakındoğu İslâm medeniyetiyle sıkı teması mümkün olmuş; bunun sonucu, Ortaçağ Avrupası, günlük yaşam, tarım, teknoloji ve ilim alanlarında Ortadoğu'nun derin etkisi altına girmiştir. Avrupa medeniyet tarihi, bu etkiler göz önünde tutulmadıkça anlaşılamaz. Meselâ, Hint baharatı tüketimi sonucu baharat ticareti gelişerek kapitalizmin ilk temel ticaret maddesi oldu. Avrupa'da 1250'lerde ilk ipek sanayiinin Floransa'da Lucca'da kuruluşu sonucu, bu bölgeye yılda beş milyon altın *ekü* girmekteydi. Böylece, İtalya'da zengin bir burjuva sınıfı meydana çıktı; şehirler gelişti; Venedik, Ceneviz, Avrupa kıtasıyla Yakındoğu arasında ticaret antreposu hâline geldi. Özetle, Rönesans İtalyası, servet ve şaşaasını bu Levant ticaretine borçludur. Ortaçağ Avrupası'nda metrolojide ölçü adlarının, Arapça, Farsça ve Türkçe'den geçmiş olması (kantar, litre, batman gibi), iki dünya arasında alış-verişin önemini göstermesi bakımından anmaya değer. İlginç bir ayrıntıyı burada ekleyelim: Avrupalılar pamuklu iç çamaşırı giymesini Ortadoğu'da görmüş ve öğrenmişlerdir.

4. İslâm medeniyeti ile tanışma, Avrupa'da bilim ve teknoloji alanlarında ilerlemeye kaynak olmuştur. Avrupa'da ortaçağın büyük skolastik âlimleri, İslâm üstatlarını izliyorlar, İspanya'da İslâm medreselerinde yetişiyorlardı. XV. yüzyılda bile İbni Rüşd'ün (Averroe) teolojisi, İtalya'da Bologna Üniversitesi'nde okutulmaktaydı.

İnsanlık tarihinin bütün bu ana gelişimlerinin cereyan ettiği sahne, Ortadoğu (Levant), çoğunlukla Türk hanedanlarının idaresi altındaydı (Suriye'de Selçuklu hanedanları, Mısır'da Eyyubîler ve sonra 1380'lere kadar Kıpçak Türklerinden Memlûkler, İran ve Azerbaycan ve Anadolu'da Selçuklular, Harzemşahlar ve Timuroğulları). İslâm dünyasında devletin örgütlediği ilk medreseler, Selçuklular zamanında Nizamiye medreseleridir. Bu dönemde, Gazâlî (1158-1111), İbn Teymiyye, Nizâmülmülk, İbn al-Arabî (1165-1240), Mevlâna Celâlüddin (1207-1273) gibi İslâm dünyasının önde gelen düşünce ve devlet adamları yetişmiştir. Selçuklular'dan sonra bölgede Türk egemenliği, Anadolu'da Konya Selçuklu Sultanlığı (1075-1308), XIV ve XV. yüzyılda Doğu Anadolu, Azerbaycan, İran ve Irak'ta Karakoyunlu, Akkoyunlu Türkmen devletleriyle süregelmiştir.

Anadolu Selçukluları'nın, bugünkü Türkiye'nin nüfus yapısı ve kültürünün temellerini atmış bir devlet olarak üzerinde durulması gerekir.

Türk Devletlerinde İç Savaşların ve Parçalanmanın Nedeni: Bir Saltanat Verâset Kanunu Olmaması

Türk devletlerini zayıflatan, parçalanmaya götüren en önemli faktörlerden biri, Türkler arasında bir saltanat verâset kanununun mevcut olmaması, egemenliğin yalnızca Tanrı tarafından verildiği inancıdır. Hakanın oğullarından hangisinin tahta geçeceğini düzenleyen bir kanun veya kural, Tanrı'nın iradesine karşı çıkmak anlamına geldiğinden, bir verâset ve veliahtlık kanunu yapılmamıştır. Bu inanç, hakanın unvanında: "Tengride Kut Bulmuş" formülüyle ifade edilmiştir. Burada "kut", tâli, kader, Tanrı'nın lûtfu anlamlarını taşır. Hakanın evladından birini vasiyetle veliahd yapması da, ölümüyle beraber geçersizdir ve evlatlardan hangisi fiilen iktidarı, yani orduyu, kurultayın desteğini veya bir savaşı kazanır, devletin merkezî bölgesini (Taht-ili) ve hazineyi ele geçirirse, ulus onu meşrû hakan tanır. Başarı, Tanrı'nın desteğine bir işaret sayılır. Tabiî, hanlık iddiasında olan için soyunda atalarından birinin han olmuş bulunması şarttır. Bu yüzden boyların desteğini sağlayan han soyundan şehzâdeler, taht için mücadele ederler. Bu durum, Türk ve Mogol hanlıklarında bitmez tükenmez iç mücadelelere yol açmıştır.

Osmanlılarda taht için şehzâde kavgalarının temel nedeni, bu vazgeçilmez gelenektir. Bu tehlikeli durumu önlemek için Osmanlılar bir dizi önlem almak gereğini duymuşlardır. Bu önlemlerden biri kardeş katlidir. Devlet büyükleri ve halk, tahta oturan ve ordunun desteğini alan şehzâdenin kardeşlerini bertaraf etmesini, kargaşayı önlemek için doğal görmüşlerdır. Fâtih Sultan Mehmed (1444-1446, 1451-1481), kardeş katlini ulemânın câiz gördüğünü kanunnâmesinde belirtmıştir. Osmanlı Devleti tarihinde şehzâde mücadeleleri (1402-1413 Fetret devri, düzmece Mustafa 1421, II. Bayezid-Cem mücadelesi, Kanunî Sultan Süleyman'ın oğulları arasındaki mücadele) hepsi bu köklü geleneğin sonucudur ve bu mesele ülkeyi tehlikeli iç mücadelelere sürüklemiştir.

Öbür yandan, tüm Türk-Mogol hanedanları, soylarını ilk büyük Kagan (Hakan) Oğuz Han'a bağlarlar; bu, egemenliğin meşrûluk koşuludur. Bu kural, hükümdarın mutlaka han soyundan gelmiş olması şartıyla ilgilidir. Osmanlı padişahları, II. Murad döneminde ortaya çıkan bir iddiaya göre, Oğuz'un büyük oğlu Günhan'ın oğlu Kayı Han'dan indiklerini iddia etmişlerdir.

Özetle, Büyük Selçuklu İmparatorluğu, Selçuk'un oğulları ve torunları arasında taht için mücadele sonucu parçalanmış; taht için ayaklanan Kutalmış oğlu Süleymanşâh Anadolu'ya sığınmak zorunda kalmış, böylece Anadolu'da ayrı bir Selçuklu devleti ortaya çıkmıştır.

AVRASYA ULUSLARININ VE OSMANLI'NIN BAŞARI NEDENLERİ

Selçuklulardan sonra 1200-1300 yılları arasında, kültür bakımından Türklere yakın başka atlı bir Avrasya kavmi olan Cengiz Han Mogolları, saydığımız bölgelerde Türk asıllı hanedanların yerini almışlardır. Mogol İmparatorluğu'nda, ilk dönemde, Uygurlar, Doğu Avrupa'da Türkleşmiş Mogol-Tatarlar, idarede önemli bir rol oynamışlardır. Avrasya bozkır kavimlerinin Ortadoğu ve öteki kenar bölgelerde, yerleşik medeniyetler üzerinde egemen hanedanlar kurmaları olgusunu tarihçi şöyle açıklamaktadır: Avrasya bozkırlarının ekonomisi en çok hayvancılığa elverişlidir; buradaki kavimler uçsuz bucaksız bozkırlarda binlerce at sürülerine sahiptiler; seçkinlerin zenginliği at sürüsüyle ölçülürdü. Türkler ve Mogollar için Avrasya' dan çevre ülkelere, Çin, Hındistan ve Rusya'ya sürü sürü at ihracatı bir zenginlik kaynağıydı. Bozkırda ata binme, çocukluktan başlardı. Hayvan sürüleri Türkleri hareketli yapmıştır. Bozkırda göçebe boylar, genellikle otlak için sürekli mücadele içindedirler; bu yaşam biçimi, onları üstün yetenekte atlı savaşçılar hâline getirmiştir. Türk ve Mogol ulusları, Avrupa'nın orman bölgesine, Çin ve Hindistan'a kadar Avrasya steplerini at sırtında bir mevsimde geçer, kenar ülke halkı onlara direnç gösteremez; onların egemenliği altına girer. Bozkır bölgesinde zaman zaman karizmatik savaşçı bir lider sivrilir, öbür boylar üzerinde egemen olur, bir kabile konfederasyonu, kaganlık (hakanlık) kurar; bu konfederasyonu türe ve yasa koyarak demir bir elle örgütler (Türk İlteriş Kagan; Mogol Cengiz Han gibi). Avrasya bozkır halkının savaşçıları kendi aralarındaki bitmez tükenmez mücadeleye son verir, hakan emrinde kenar medeniyetler üzerine düşerlerdi. Önceleri Göktürk İmparatorluğu, Mogolistan'dan İran'a ve Kırım'a kadar tüm Avrasya'yı hükmü altına almıştı (550-740).

Onları üstün savaşçı yapan bir özellik de, kahramanların ve atlarının zırhlı olmasıdır. Ergenekon Destanı'nda Türklerin demirci olduğu, dağları eriterek özgürlük ve egemenliğe eriştikleri sembolik biçimde anlatılır. Göktürklerin Avar egemenliğinden bu sayede kurtuldukları tarihî bir gerçektir. Yüzyıllar sonra Osman Gâzi'nin ordusunda da zırhlı süvari bulunduğunu tespit ediyoruz. Eserini 1330 dolaylarında yazmış olan *Garîbnâme* yazarı Âşık Paşa, *alplar*dan, zırhlı süvari diye söz eder. Orhan ile

çağdaş Bizans İmparatoru Kantakuzenos (1347-1355), Osmanlıların silâhca üstün olduklarını, onlara karşı koymanın kolay olmadığını hâtırâtında yazmıştır. Zırhlı süvari, bin yıl tarih yapan savaşçı olmuştur. Batı dünyası, bu tekniği belki Avrupa'yı istilâ eden Hunlardan ve daha ziyade Avarlar ve Macarlardan öğrenmiş olmalıdır. Ata hâkimiyet kazandıran üzengiyi Avrupalıların Avarlardan öğrendiklerini, Macar bilginleri ortaya koymuşlardır. Zırhlı süvari, modern çağda ateşli silâhlar karşısında etkisiz hâle gelinceye kadar, tarihte üstün asker şöhretini korumuş tur. Osmanlılar dahil, Türk-Mogol ordularının seçkin askeri, daima zırhlı süvari birlikleri olmuştur. Osmanlı geleneksel ordusu, tımarlı sipahilere, yani *cebeli* (zırhlı) süvarıye dayanıyordu. Memlûk, Akkoyunlu ve Şâh İsmail'in ordusunda da zırhlı süvari, ordunun asıl çekirdeğini oluşturmaktaydı. Osmanlıların bu ordular karşısında üstünlüğünü, aynı zamanda Batı'dan ateşli silâhları, top ve tüfeği almış olmaları sağlamıştır. Çaldıran Savaşı'nda başlangıçta Şâh, 40 bin zırhlı Türkmen süvarisiyle, karşısına çıkan Osmanlı askerini perişan etmiş, fakat Sultan'ın otağına yaklaştığı sırada top tüfek ateşi karşısında bozulmuş, kendisi yaralı olarak güçlükle canını kurtarmıştır. Mercidâbık ve Ridâniyye savaşlarında Yavuz Selim, Memlûk ordularını ateşli silâhlarıyla bozguna uğratmıştır. Osmanlılar ateşli silâhları, 1380'lerde Balkan savaşlarında karşılaştıkları Sırplardan öğrenmişlerdir. Balkanlar'da, Batı'nın top teknolojisini İtalya'dan öğrenen ve top imâl edilen merkez Dubrovnik(Ragusa) idi. Dubrovnik Cumhuriyeti, toplarını Sırplar'a, daha sonra Osmanlılara satıyorlardı. I. Murad'ın Kosova meydan savaşında top kullandığı kesin bir gerçektir. Tüfek, Osmanlı ordusunda daha sonraları, II. Murad zamanında kullanılmış görünmektedir.

Tarihte ilk defa Hsiungnu hakanı Mete, "çadır altında yaşayan bütün boyları" bir kağanlık altında birleştirmiş ve Çin'i istilâya girişmişti (Çin Seddi onlara karşıdır). Birinci binde Göktürkler, yeniden Avrasya kavimlerini birleştirdiler. İkinci binde Cengiz Han'ın imparatorluğu büyük Avrasya imparatorluklarının son büyük örneğidir. Cengiz'in birleştirdiği Mogol boyları arasında birçok Türk boyu vardı. Onlar sonraları, özellikle Doğu-Avrupa'da bulunan Kıpçak Türkleri, *Tatar* diye adlandırıldı. XI. yüzyılda İslâm dünyasına egemen olan Oğuz Türkleri, Selçuk ve oğulları idaresinde ilkin Transoxiana'yı, Horasan'ı, sonra İran ve Azerbaycan'ı fethettiler ve Doğu Roma (Bizans) sınırlarına dayandılar. Fakat İslâm dünyasının sınırlarında yaşayan Oğuzlar için durum biraz farklı olmuştur. Zirâ VIII. yüzyıl ortalarında Araplar'ın Horasan ve Tarnsoxiana'ya gelmelerinden bu yana, bölgedeki Türkler İslâmlaşmaya başlamış, o sınırlarda hilâfetin, sonraları Samanîler, Gazneliler gibi yerli hanedanların

hizmetine girmiş ve erkenden İslâm'ın korunmasını üzerine alan gâzîler rolünü benimsemişlerdir. Türkmen Oğuz boyları ötesinde, bir yanda Orta Asya'da Karahanlı idaresinde Karluk Türkleri, bir yanda da Orta-İdil (Volga) bölgesinde Bulgar Türkleri, X. yüzyıl ortalarında kitle hâlinde İslâmiyet'i kabul ettiler. Böylece, Türklerin 1000 yıllarında İslâm dünyasına egemen olmaları, İslâmlaşma süreciyle beraber yürümüştür.

TÜRK ADI NE İFADE EDER?

Oğuzlar, Karluklar, Uygurlar ve Türkçe konuşan daha birçok Türk toplumları, aynı zamanda genel *Türk* (Törük) adını taşırlar. *Türk-man* veya *Türkmen* adının da, *kocaman* kelimesindeki *man* ekiyle, gerçek Türk anlamına geldiği ileri sürülmüştür. *Yörük* kelimesi yürüyüş hâlinde, göçebe anlamında ilk defa Osmanlı bürokratları tarafından kullanılmıştır. Doğu Anadolu'da Akkoyunlu ve Şâh İsmail'in tebaası olan Türkmenlerden kendi Türkmenlerini ayırt etmek ihtiyacıyla Osmanlılar, yörük adını tercih etmişlerdir.[1] Osman Gazi, Bizans serhadinde faaliyete başladığı zaman onunla birlikte savaşanlara, hem Hıristiyan hem yerli kaynaklar (meselâ Âşık Paşazâde) *Türk* genel kavim adını kullanmışlardır. Bu genel, ortak Türk adı nereden geliyor? Türk adı aslında siyasî kimlik ifade etmiştir: Türk hanedanlarının egemenliği altına girmiş, Türkçe konuşan yerel halkların birçoğu, Türk adıyla Türk kimliğini almışlardır. İlkin Göktürk siyasî egemenliği (V.-VIII. yüzyıllar) bu halklara ortak *Türk* adını kazandırmıştır. Bu süreç özellikle, Türklerin aynı zamanda İslâm kimliğini benimsemeleri ve yerli halkların İslâmlaşmaları ile paralel yürümüştür. Anadolu'da İslâmiyet'i kabul eden yerli halk, kısa zamanda Türkleşmiştir. Balkanlar'da Müslümanlığı kabul eden yerli Boşnak veya Bulgar için Türkleşti, denir. Bugün Anadolu nüfusunun büyük bir bölümü, kuşkusuz, İslamlâşma yoluyla Türk kimliği kazanmış yerel halklardandır. Anadolu'da birçok etnik gruptan oluşmuş yerli halkın Bizans döneminde Rumlaşması süreci böylece durmuştur. Tarih ve arkeoloji, çeşitli bölgelerde farklı menşeden gelen yerel halkların etnik menşelerini tespit etmekte kesin bir sonuca varamıyor. Doğu'dan gelenler için, genel Asyalı (*Asiatic*) terimi kullanılırken, Hititler ve başkaları için, İndo-Aryen deniyor.

[1] H. İnalcık, "The Yürüks, Their Origins, Expansion and Economic Role", *Oriental Carpet and Textile Studies*, ed. R. Pinner ve W. Denny, Londra 1986, 39-65

OSMANLI TÜRKÜ, ÜSTÜNLÜĞÜNÜ NASIL KORUYABİLDİ?

Osmanlıların parlak geleceği, 1352'den başlayarak Rumeli'ye, Avrupa'ya geçişi ve daha sonra Avrupalı olmalarından kaynaklanır. Osmanlılar ilk aşamada, Bizans askeri karşısında zırhlı süvari olarak üstünlüğünü kanıtladı. Rumeli'de Hıristiyan dünyasının ateşli silâhlarını aldıktan sonra, Anadolu, İran ve Suriye-Mısır'da rakiplerine karşı bu silâh onlara üstünlük sağlamıştır. Anadolu Türklerinin ateşli silâhlarla ilk tanışıklığı, 1344'te bir Haçlı donanmasının İzmir'in sahil kalesini zapt etmeleri tarihine rastlar (*Düsturnâme* ve Paul Lemerle). Osmanlılardan önce, Balkanlar'da Sırp Stefan Duşan'ın (öl. 1355) bir Balkan imparatorluğu kurarak İstanbul'u alma girişiminde bulunduğunu biliyoruz. Fakat onun ölümü üzerine bu imparatorluk parçalandı ve Sırplar bu şansı kaybettiler. Süleyman Paşa bundan yararlanarak Trakya kıyısında Tzympe Kalesi'ni (1352) ve Gelibolu'yu (1354) alarak Avrupa yakasında ilk köprübaşını kurdu ve ondan sonra I. Murad (1362-1389) ilkin şehzadeliğinde Edirne'yi (1361) aldı; tahta geçtikten sonra *Uc* beyleri Gâzi Evrenos (Evrenuz) ve Hacı İlbeyi'nin işbirliğiyle Rumeli'de büyük fütûhâta girişti. Balkanlar'ın fâtihi Gâzî Hüdavendigâr lâkabını kazanan I. Murad' dır. Bizans ve Sırplar dahil, bütün Balkan devletlerini haraca bağlayan odur (1371-1385).

I. Murad, Rumeli'deki zengin kaynaklar (gümüş madenleri) ve ateşli silâhlar sayesinde Anadolu'daki güçlü Türkmen beyliklerini de alt etti; böylece Anadolu ve Rumeli'de Osmanlı imparatorluğunu kesin olarak kurmuş oldu. Bunun açıklaması, özellikle timar sahibi zırhlı süvari ordusuyla birlikte, Avrupa'nın ateşli silâhlarını erkenden benimsemiş olmasıdır. Rumeli fütûhatı, Osmanlılara aynı zamanda zırhlı süvari ordusunu, yani tımarlı sipahileri geniş ölçüde artırmak için gerekli geniş topraklar sağlamıştır. Avrupa'da ilk daimi orduyu, Yeniçeri ordusunu, yani talimli ağır piyadeyi örgütlemiş olması da onun zamanındadır. Zırhlı süvari, henüz XIV. yüzyılda orduların temel askerî gücünü oluşturuyordu. 1396'da Bayezid, Rumeli'yi istilâ eden Haçlı ordusunu Niğbolu Kalesi önünde, on bin zırhlı süvarisini yanına alarak yıldırım gibi yetişip baskın yaparak bozguna uğrattı. 1302'de Osman Gâzi de bir Bizans ordusunu Yalak-Ova'da aynı biçimde denize dökmüştür (Bapheus/Koyunhisar Savaşı). Bu zafer, Osman Gâzi'ye Osmanlı hanedanını, yani Osmanlı beyliğini kurma şansını vermiştir. Top ve tüfeğin Balkan savaşlarında kesin belirleyici rolü II. Murad dönemindedir. II. Murad; 1422'de İstanbul'u kuşattığı zaman surları topla dövmüştür. 1440-1444 yılları, Macar Hunyadi Ya-

noş'un Rumeli'yi istila ettiği tarihe rastlar. O zaman panik hâlinde Anadolu'ya kaçmaya başlayan Osmanlılar, bu ölüm-kalım mücadelesinde tüfek ve tabur-cengi denilen yeni bir savaş taktiğini benimsediler ve galebe çaldılar (Wagenburg) (Varna, 1444). Özetle, Osmanlı başarısı, bir çağdaşlaşma çabasına bağlıdır.

Herkesin bildiği bir gerçek, İstanbul fethi, Fâtih'in Macar top ustası Urban'a yaptırdığı büyük toplar sayesinde gerçekleşmiştir. Ordu şehre, Topkapı'da "top yıkdığı gedikten" (bu deyim çağdaş kaynakta geçer) girmıştir. Fetihten sonra Fâtih, Urban'a İstanbul'da mükellef bir Bizans evi hediye etti. Osmanlı topçularını Avrupa'da en mükemmel topçu birliği hâline getiren Kanunî Sultan Süleyman'dır. O, bugün gördüğümüz büyük Tophâne fabrikasını kurmuş, toplarıyla alınamaz sanılan Rodos ve Macaristan'daki dağ gibi kaleleri fethetmiştir. Bir yabancı kaynak, Tophâne'de bu dönemde yabancıların, bu arada Alman topçu ustalarının çalıştığını kaydetmektedir. Bununla beraber Kanunî zamanında meydan savaşlarında, meselâ Mohaç'ta, hâlâ geleneksel Osmanlı taktiği, yani zırhlı sipahi tımarlı ordusu kesin sonucu almakta esas rolü üstlenmiştir. Ok-yay, kılıç-kalkan ve mızrakla savaşan Tımarlı ordusunun, ancak XVI. yüzyıl sonlarında, 1593-1606 savaşlarında önemini kaybettiği âşikâr bir hâle gelmiştir. Avrupa'nın yeni tip ateşli silâhlarıyla savaşan Avusturya-Alman askeri karşısında Osmanlı kumandanları, tımarlı sipahiyle düşmana karşı koyamadıklarından Sultan'a gönderdikleri telhîslerde acı acı yakınmaya başlamışlardır. Osmanlı zırhlı süvarisinin ve Avrupa'da feodal zırhlı süvarı ordularının önemlerini kaybetmesi, XVI. yüzyıl dünya tarihinin en önemli gelişmelerinden biridir. Ateşli silâhlarda üstünlüğün Avrupa'ya geçmesi, zırhlı süvarinin üstünlüğünü kaybetmesi Osmanlı askerî gerileme döneminin de başlangıcıdır. İkinci binin sonlarında Avrupa, Batı ve Rusya, tank ve nükleer silâhlarıyla dünyada silâh teknolojisinde itiraz götürmez üstünlüğünü devam ettirmektedir.

TÜRK DEVLETLERİNİN SERVET VE GÜÇ KAYNAĞI: İPEK YOLU

Türkler ve Mogollar, Avrasya'dan Çin'e, Avrupa'ya, Hindistan'a, İran'a yayılıp bu medeniyetlerin birbiriyle temaslarına aracı olmakla da tarihte büyük rol oynamışlardır. Akdeniz Lâtin dünyası, Roma imparatorluk çağından beri Çin ipeğini, Avrasya kavimlerinin deve kervanlarıyla gerçekleştirdiği ticaret yoluyla alıyordu. İpek nakliyesi ve ticareti, Hsiungnulardan Osmanlılara kadar Türk devletlerinin güç kaynağı olmuştur. İpek kervanlarına yol vermeyen Sasânî İranı'na karşı Bizans, Göktürklerle ittifak kurmaya çalışmış, Bizans elçisi Zemharchos Göktürk hakanının her

yanı ipekle döşeli otağını hayranlıkla bize tasvir etmiştir (Chavannes). Göktürk kitâbelerinde ipeğin Türkler için ne kadar önemli olduğu kaydedilmiştir. Avrasya'da Mogol Barış döneminde (*Pax Mongolica*), XIII. yüzyılda, ucuz ve bol miktarda Çin ipeği, kervanlarla Karadeniz ve Akdeniz limanlarına (Anadolu'da Ayas, Ephesus [Selçuk] ve Antalya başlıca ipek limanları) geliyor, oradan İtalya'ya nakledilyordu. Bu değerli mal kervanlarla geçtiği şehirlerde servetler bırakıyor, bu şehirlerde ipek sanayii yerleşiyordu. Göktürklerden sonra Çin-İran ipek yoluna Uygur Türkleri (840) egemen oldular. Uygurlar, yerli Doğu-İranlı Sogdlularla beraber, Taklamakan Çölü kenar şehirlerinde, Turfan, Kuça, Kaşgar'da, IX-XII yüzyıllarda ipek ticareti sayesinde, o zamanki dünyanın en zengin ve medenî toplumunu oluşturdular. Maniheizm, Nestoryen Hıristiyanlık ve nihâyet Budizm onların yurdunda yerleşti; Çin ve Avrasya'da bu dinlerin yayılmasında Uygurlar önemli bir rol oynadılar. Uygurların Türk dilinde kütüphâneleri ve nefis duvar freskoları, XIX. yüzyılda Von Le Coq ve öteki Alman âlimlerince keşfedildiği zaman bu medeniyetin ne kadar gelişmiş olduğu meydana çıktı. Bulunan Uygur Türkçesiyle yazılmış binlerce metin, günümüzde *Uigurica* adı verilen araştırmalara konu olmaktadır. Uygur Türkçesi, her türlü soyut kavramı ifade edecek bir zenginliğe ulaşmıştı. İslâmiyet'i kabul etmiş Karahanlı Türkleri döneminde *Kutadgu Bilig* adlı eser (1069) bu dilin ne kadar gelişmiş olduğunu gösteren bir dil anıtıdır. Yazık ki, bozkır halkı olan ve Anadolu'ya gelip yerleşen Türkmenler, o zaman bu gelişmiş dili kullanacak düzeye erişmemişlerdi. Uygur Türklerinin dünya medeniyetine katkıları yalnız ipek ticaretiyle kalmadı, Çin'de icat edilen Çince ideogramlar kazılmış levhalarla baskı metodunu Uygurlar Türkçe'ye uygulayarak müteharrik harflerle baskı metodunu, yani matbaayı keşfettiler (Carter). Barut ve top, XIII. yüzyılda Çin'den Avrasya kavimleri sayesinde Avrupa'ya intikal etti. Prof. Singer'e göre, XIV. yüzyıla kadar teknoloji bakımından dünyanın en ileri ülkesi Çin'di ve Avrasya Türk halkı Çin medeniyetiyle çok eski bir dönemden beri sıkı temas hâlindeydi. Çin ipek tekstil teknolojisi, meselâ lüks *kemha* (kamoka) imâli, Çin'den Uygur-Sogd halkı tarafından batıya, İran, Bağdad ve Suriye'ye, oradan İtalya'ya geçmiştir (Sergent). Uygurlar aracılığıyla Çin sanat motifleri, resim, tekstil ve çinide Osmanlı sanatına kadar etkilerini sürdürmüştür. Orta Asya'da Timuroğulları döneminde bir İslâm Rönesansı'nın filizlenmesi, bu kültür alışverişinin XV. yüzyıldaki görüntüsüdür. İpek, Türk halkları ve devletlerinin zenginlik ve güç kaynağıyken, bu zenginliğe Anadolu Türklerini, özellikle Osmanlıları da katmalıyız. İpek üretim ve ticareti, *Pax Mongolica*'nın çöküşünden sonra İran'ın kuzey eyaletlerine geçti. Mâzenderân'dan Gilân ve Şirvân'a kadar

bu eyaletler, Akdeniz ülkelerine Tebriz üzerinden ipek kervanlarını göndermeye başladılar. Osmanlılar Bursa'yı fethedince, Tebriz kervanları batıda en uzak merkez olarak Bursa'ya yönelmeye başladı. Bursa, daha XIV. yüzyılda, çağdaş Schiltberger'in gözlemlediği gibi, Yakındoğu'nun önemli ipek ticaret ve sanayi merkezi durumuna yükseldi ve ikinci Tebriz oldu. Her yıl bu şehre kervanlarla gelen ipeği Galata'da yerleşmiş Cenevizli, Floransalı ve Yahudi tâcirler âdeta kapışıyorlardı (bkz. İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik, Sosyal Tarihi*, cilt I). Osmanlıların kuzey Anadolu'daki başlıca fetihleri, Tebriz-Bursa ipek yolunu güvence altına almak amacını güdüyordu. Osmanlılar, Tebriz'i beş kez ele geçirmişler, fakat elde tutamamışlardır. Bu dönemde Akdeniz'de ikinci büyük ipek pazarı Halep'ti (Halep 1516'da Osmanlı'ya geçmiştir). Tebriz-Bursa, Tebriz-Halep ipek yolu üzerindeki şehirler, bir yandan Erzincan, Tokat, Amasya, öbür yandan Bitlis, Diyarbakır, Mardin ipek tıcaret ve sanayii sayesinde gelişmiş şehirlerdendir. Bir kelime ile, Türklerin 1000 yılından itibaren Orta Asya'dan Akdeniz'e kadar egemen kalmalarının temel bir faktörü, zırhlı süvari ordularının üstünlüğünden kaynaklanıyorsa, diğer bir temel faktör de Çin-İran-Akdeniz ipek yolunu ellerinde tutmalarıdır. II. Bayezid (1481-1512) döneminde ipek gümrük geliri beş milyon akçaya (yaklaşık 100 bin altın) yükselmiştir. Türklerin ipek ticareti tekeli, XIII-XV. yüzyıllarda Venedik'i, XVI. yüzyılda Portekiz ve Hollanda'yı Avrupa'nın en zengin ülkeleri durumuna getiren Hint baharat ticaretini tekellerinde tutmaları ile kıyaslanabilir. Onların denizlere hâkimiyeti, Osmanlıların karada askerî üstünlüğü, zenginlik kaynağının tekelini onlara garantiliyordu.

XIX. YÜZYILDA İLK DEVRİM HAREKETİ (1908-1918): OSMANLI SALTANATI SALLANTIDA

Geçen yüzyılda Türkiye'de Batıcı Tanzimat reformlarının (1839-1876) Doksan Üç Harbi sonunda tamamen iflâs ettiğine inanan Müslüman Türk halkı, devletin İslâm karakteri ve Sultan'ın mutlak egemenliği politikasına dönmüş görünüyor. Bununla beraber II. Abdülhamid döneminde her şeyin anayasa ve demokratik idare ile düzeleceğine inanan bir avuç aydın, anayasal rejim için gizli faaliyet içindeydiler. Bu son görüş, aydın askerî bürokratlarca paylaşılıyordu. 1900'lerde imparatorluk, Makedonya sorunu dolayısıyla yeniden ağır bir kriz içine girmişti.

1900'lerde Rumeli'nin kaybolma tehlikesi karşısında aydınlar, İttihâd ve Terakkî Cemiyeti, özellikle askerî bürokrasi ve yeni yetişen erkan-ı harp subayları (aralarında Mustafa Kemal ve Enver Paşa) bir darbe girişimiyle Kanun-i Esasî rejimini, Meşrutiyetı geri getirdiler. Kanun-i Esâsî

altında eşitlik ilkesi sayesinde imparatorluk halkları arasında ortak Osmanlı vatanı için uzlaşma ve birlik gerçekleştirme umudu yüksekti. İttihâd ve Terakki'nin aslında Türkçü-Milliyetçi politikası, Tanzimat'ın Osmanlılık politikasıyla karşıtlık içindeydi. Müslüman halklar, Araplar ve Arnavutlar bile artık imparatorluktan ayrılmak istiyorlardı. Abdülhamid tahttan indirildi, kısa bir parlamenter idare dönemi ardından askerî bürokrasinin diktası geldi. Türkiye, bu rejim bunalımlarıyla sarsılırken, İtalya Trablus'u ve On İki Ada'yı istilâ etti (1911-1912) (İtalyanlar Trablus'un terk edilmesi karşılığında On İki Ada'yı boşaltmaya söz verdikleri hâlde sözlerinde durmadılar ve II. Dünya Savaşı sonunda, 1947'de adalar Yunanistan'a verildi).

Bağımsızlığını elde etmiş komşu Balkan devletlerinin gönderdikleri komitecilerin kışkırtmaları sonunda Makedonya sorunu büyümüş, Rusya ve Avusturya-Macaristan arasında Balkanlar'da nüfuz rekabeti yeniden alevlenmiş, sorun barış adına büyük devletlerin müdahalesiyle uluslararası platforma taşınmış, devletin bağımsızlığı ve geleceği ciddi bir tehlike altına düşmüştü. *Şark Meselesi* adı altında Büyük Devletler arasında, dünya barışı bahanesiyle, bir müdahale ve nüfuz mücadelesi yeniden gündeme geldi.

İmparatorluk döneminde olup biten bu yıkıcı gelişmelerden alınacak ders, askerî darbe hareketlerinin bir çözüm getirmediği, aksine daha ağır sorunlara yol açtığı, düşmana fırsat verdiği ve dağılmayı çabuklaştırdığı gerçeğidir. 1909'larda o kadar iyimserlikle başlayan Meşrutiyet döneminin, nasıl bir dizi felâketle bittiğini unutmayalım. I. Dünya Harbi'ne sürüklenmemiz belki kaçınılmaz bir şeydi, ama II. Dünya Harbi'nde basiretli bir bekleyişin ne kadar doğru olduğunu tarih göstermiştir.

Batılılaşma ve Lâikleşmenin Tarihî Kökenleri

Türkler, XI. yüzyılda İslâm dünyasına girerek bu dünyayı idare etmeye başladıkları zamandan itibaren, İslâm devlet idaresine yeni bir gelenek kazandırdılar. Avrasya imparatorluklarından gelen bu gelenek, Hakan' ın mutlak bağımsızlığı ve kamuya ait meselelerde yasama hakkının, kanun koymanın, yalnız Hakan'a/Devlet'e ait olması biçiminde tanımlanabilir. Kanun rejimi, aynı zamanda gerçek durumların gerektirdiği reform ve yenilikleri uygulamakta da vasıta olmaktaydı. Osmanlı ulemâsı, devletin bağımsız işleyiş ve yasama faaliyetini, *istihsan* veya *maslaha* denilen Şerîat kuralına göre yorumlamaktaydılar. Bu ilke, şu anlama gelmekteydi: İslâm toplumu için daha iyi ne ise, o tercih edilecekti. Şerîatı daha katı yorumlayanlar ise, liberal ulemâ tarafından onaylanan devlet kanunlarının gerçekte Şerîata aykırı yenilikler, bid'at olduğunu iddia etmekteydiler. Bu iddia, devletin yasama

gücünü destekleyen "resmî" veya bürokratik ulemâ ile, toplumda imtiyazlı sınıfa karşı halkın sözcüsü rolünü benimseyen "popüler" ulemâ arasında sürekli bir çekişmeye yol açmıştır. Popüler ulemâ için camide verilen hutbeler kuvvetli bir propaganda zemini sağlamaktaydı. Başka bir deyişle, Şerîat'ın liberal ve katı yorumları, XVI. yüzyılın ortasından itibaren Osmanlı/Türk toplumunda siyasî, kültürel ve sosyal çekişmelere yol açmış ve XIX. ve XX. yüzyılda "ilerici" akımın hız kazandığı sırada, "ilericiler" ile "gericiler" arasındaki hararetli mücadelenin ilk aşamasını oluşturmuştur.

Eski Türk devletlerinde yönetici seçkin zümre, vergi ödeyen üretici sınıfların, reâyânın üzerinde, imtiyazlı bir yere sahipti ve daima bunun bilincindeydi. Ancak bu zümre, Osmanlı hanedanı hariç, imtiyazlı statüsü babadan oğula geçen soylu bir sınıf yaratamadı. Hükümdar, devletin çıkarlarına hizmet edecek herhangi birini veya kulunu seçerek, yönetici seçkin zümresine yerleştirmekteydi. Yönetici zümre içinde merkezî bürokrasi, özel bir konumdaydı. İdarecilerden oluşan bu merkezî bürokrasi, bütün devlet teşkilâtının sinir sistemini oluşturmakta ve devlet çıkarlarının gerektirdiği biçimde kanunlar yapabilme gücüne sahipti. Tek bir kelimeyle bu zümre, fiilen devleti bağımsız biçimde kontrolü altında tutmaktaydı. Böylece bürokrasi, gerçekte, Sultan'ın mutlakiyetini paylaşıyordu.

Sırf devletin çıkarı fikriyle hareket eden merkezî bürokrasi, ilerici reformlardan sorumluydu ve Osmanlı Devleti'nde reform, Batılılaşmaya yol açan akımın kaynağı hâline geldi. Bu merkezî örgüt, doğal olarak askerî, sivil ve dinî bürokratlardan oluşuyordu.

XIX. yüzyılda yönetici seçkin katman, merkezî bürokrasi, "devlet" için en iyi siyasetin, devletin bütünlüğünü korumak amacıyla, Batı ile ittifak ve Batılılaşmak olduğunu ileri sürüyordu. Habsburg ve Romanov İmparatorluklarının askerî emperyalizmi, Batılılaşma sürecini güçlendirmek için neden sayılıyordu.

Öbür yandan sivil ve askerî bürokratlar, imparatorluk sisteminin çöküşü sırasında, bağımsız Türk ulus ve kültürünün başsavunucuları olarak ortaya çıkacaklardır. Bu bürokratlar, XIX. yüzyıl reformcu bürokratlarını izleyerek, ilkin Tanzimat Dönemi'nde (1839-1877) başlatılmış olan demokrasi ideallerinin köktenci taraftarı oldular. 1880'lerden itibaren, bir *Osmanlı* toplumu yaratmak ideali ile her vilâyette pozitif ilimleri öğreten idadî liselerinin açılması, aydın Batıcı bir kuşak yetişmesini sağladı. Atatürk nesli, bu temelde kurulan yeni askerî mekteplerde yetişti. *Batılılaşma*, 1908 Jön Türk Devrimi ile Kurtuluş Savaşı sırasında, seçkin zümre arasında kökleşmiş bir gelenek, vazgeçilmez bir ideal, bir kurtuluş simgesi hâlini aldı.

Eğer Türkiye, kendi kimliğini ve millî kültürünü geliştirerek modern dünyada bağımsız bir millî devlet olarak ortaya çıktıysa, bu başlıca eğitim,

gazete ve bu kuşak içinde sıvrilen aydın liderlerin çabaları sayesinde olmuştur. Başka bir deyişle, Türkiye bağımsız ulus devleti varlık ve gelişimini, devlet ve toplumu tam olarak Batılılaştırma idealini benimseyen seçkin bir zümrenin liderliğine borçludur.

Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma süreci, her defasında değişik amaçları olan çeşitli aşamalardan geçti. Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarında bürokratlar, Hıristiyan Avrupa'nın silâh ve âletlerini almaya yöneldiler. Bu alıntılar, Osmanlının askerî gücünü Batılılarla aynı seviyeye getirmekte ve Doğulu rakiplerine karşı onları üstün kılmaktaydı. Gemi mühendisliği, yeni istihkâm yöntemleri, denizcilik, topçuluk ve askerî taktikler buna dahildir. Dinî bakış açısından, bürokrat ulemâ, bu tür teknik alıntıları yasaklayan dinî bir kural olmadığını düşünmekte ve Hz. Muhammed'in savaşta düşmanın hilelerine baş vurmanın câiz olduğu hakkındaki hadîsine dayanarak bunlara izin vermekteydi.

Bu tür teknolojik becerilerin Osmanlı ülkesinde cömert bir biçimde ödüllendirilmesi, Rönesans İtalyası'nda bilinmekteydi; böylece Türkiye birçok ünlü Batılı ustanın ilgisini çekiyordu. Meselâ, Leonardo da Vinci'nin Haliç'e bir köprü inşâ etme projesi saray arşivinde bulunmuş ve yakın zamanlarda Franz Babinger tarafından yayımlanmıştır. İspanya ve İtalya'dan kovulan on binlerce Yahudi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çeşitli şehirlere yerleşmiş ve değişik sanatların, özellikle Selânik ve Safed'de gelişmiş bir yünlü sanayinin yerleşmesinde rol almışlardır. Kesin bir şekilde söyleyebiliriz ki, Osmanlı Türkiyesi, Batılı olmayan ülkeler arasında, Batı medeniyeti ile yakın ilişkiye girmiş olan ilk ülkedir. Savaş, ticaret, tutsaklar, dönmeler, mülteciler aracılığıyla çeşitli bağlantılar, Pera, Selânik ve Beyrut gibi Avrupalı tüccar topluluklarını içeren liman şehirleri yakın kültür ilişkilerini ve etkileşimi mümkün kılmaktaydı.

Ancak, Osmanlı Batılılaşması bu aşamada, tek tek kültür ögelerinin alınması ile sınırlıydı. İkinci aşama, XVIII. yüzyılda, askerlikle ilgili alanlarda Batılı ilimleri okutmak üzere Avrupalı uzmanların çağrıldığı, askerî okulların açıldığı ve matbaanın getirildiği dönemdir. Böylece, Osmanlı kafası, ilk defa Batı ilmi ile sistemli biçimde temasa geçiyordu. Daha XVII. Yüzyılda, Osmanlı aydın bürokratlarının, İtalya'da eğitim görmüş Rumlarla, yalı ve konaklarda en liberal biçimde tarih, felsefe, siyaset ve ahlâk konularını tartıştıkları bir çeşit kulüpler meydana çıkmıştı (Örneğin, Dimitri Kantemir'in Boğaz'daki yalısı).

Bu dönemde yazarlar arasında, Osmanlı/Türk düşüncesinde lâiklik akımının başlangıcı sayılabilecek lâik bir dünya görüşü yaygınlaştı (N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*). En önemli değişim, Türklerin Batı medeniyetine

karşı yeni bakış açılarıydı; böyle bir yaklaşım, her çeşit kültür özdeşleşmesinin önkoşulunu oluşturan hayranlık ve anlama arzusunu uyandırıyordu. Bu ilk Osmanlı Aydınlanma çağı, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ile giderek büyüyen siyasî ve ekonomik bağımlılığı ile ilgiliydi ve taraftarları reformcu bürokratlar arasından çıkmaktaydı.

Osmanlı Batılılaşması'nın üçüncü aşaması, Tanzimat (1839-1877) Dönemi'nde Batılı idarî ve siyasî kurumlarını aktaran uygulamalar ve Osmanlı Devleti'nin bu temele dayanarak yeniden yapılandırılmasıyla başladı. Bununla beraber, liberal reformcu bürokratlar, bunu yine de İslâm toplumunun iyiliği için alınan teknik vasıtalar olarak değerlendiriyorlardı. Bu radikal girişimin açıklaması ve gerekçesi olarak, imparatorluğu 1839'daki hayatî bunalımdan (1832-1839 Mehmed Ali olayı) kurtarma çaresi gösteriliyordu. Tanzimat, yani devletin yeni nizamlarla yapılanması olarak bilinen liberal reformlar, Fransızca'dan çevrilen birçok idarî kanunun uygulanmasından ibaretti. Bu reformlar, aslında, Batı Avrupa krallıkları modeline göre merkezî bir bürokratik devlet sistemi yaratmayı amaçlıyordu.

Bir bakıma, Batılı kapitalist milletler tarafından tavsiye ve kabul ettirilen Osmanlı reformları, o milletlerin genişleyen pazar ihtiyaçlarını tatmine yarıyordu (Bailey). Bu reformlar, Batılılara ve imparatorluğun gayrimüslim tebaasına, yarı lâik bir hükümet sistemi içerisinde geniş garantiler veren ticarî, idarî ve hukukî teminatlarla liberal bir rejim getirmekteydi.

Tanzimat Dönemi'nin liberal reformları, 1876'dan ilân edilen ilk Osmanlı Anayasası ile zirveye ulaştı. 1876-1877'de Osmanlı'nın bu kısa ömürlü parlamentolu hükümet deneyimi, konuyla ilgili bir monografi yayımlayan Devereux'e göre, aslında oldukça başarılı olmuştu. Ancak hükümetin seçimlerde çok ilkel bir oylama sistemine başvurduğunu da söylemek gerekir. Her hâlükârda, Avrupa dışındaki ilk anayasalardan biri olan Osmanlı Anayasası, 1923 Türkiye Cumhuriyeti'ne doğru atılmış önemli bir adımdır. Cumhuriyet döneminde yarım yüzyıldan fazla süren siyasî tecrübe, XIX. yüzyıldaki liberal hareketin aracısız bir ürünü olan demokratik hükümet sisteminin, Türkiye'nin siyasî yaşamında kalıcı olduğunu kanıtlamıştır, Türkiye'de bugün, hiçbir hükümet halkın oyunu elde etmeden ayakta kalamaz. Artık her kademedeki Türk vatandaşı, kendi hükümetini seçmeye alışmıştır. Bununla beraber şu da bir gerçektir ki, Batılı reformlar Osmanlı-Türk devletinde ve toplumunda ikiliğe yol açmıştır.

Türkiye devlet ve toplumunda görülen bu ikilik ve çekişmeye özellikle açıklayıcı bir örnek verebilmek için adlî sistemin lâikleşme sürecini ele alalım. XIX. yüzyıldan önceki devirde, kadı mahkemesi bir adlî mahkemeden fazla bir şey ifade etmekteydi. Bu mahkeme, aynı zamanda, âyanın,

esnaf kethüdâlarının ve mahalle imamlarının avarız vergisi gibi bazı vergileri yerel halk arasında dağıtmak, Sultan'a gönderilecek arz ve şikâyetleri kaleme almak veya fiyat tespit etmek gibi çeşitli görevleri yerine getirmek için bir araya geldikleri bir meclisti. Tanzimat Dönemi'nde bu tür cemaat faaliyetleri, daha kapsamlı idarî sorumluluklar içeren taşra meclislerine aktarılacaktır. Aynı zamanda, Şer'î mahkemelerin yetkileri giderek kısıtlanmaktaydı, Şerîatın borçlar ve vecibeleri içeren bölümü, *nizamîyye* denilen lâik mahkemelerin yetkisi altına verilmekteydi. Yeni mahkemelere duyulan ihtiyacın ilk önce, XVIII. yüzyıl ticarî devriminin etkisi altında giderek karmaşık şekillere bürünen ticarî muâmeleler alanında ortaya çıkmış olması ilginçtir. XVIII. yüzyılın sonunda devlet, tüccarların kendi aralarında çıkan anlaşmazlıklara bir çözüm getirmek için Müslüman ve gayrimüslim yerli ve yabancılar arasında lâik bir mahkemenin kurulmasını onayladı; 1850'de Fransa ticaret kanununa dayalı yeni bir ticaret kanunu ilân edildi. Nihâyet 1860'ta kurulan yeni *Nizâmiyye* mahkemeleri, devlet tarafından tayin edilen ve tüccar cemaatinin seçtiği üyelerden oluşmaktaydı. *Nizâmî* sıfatı, devlete ait lâik nizamlar için kullanılmaktaydı.

Ticaret ve Ceza mahkemeleri, Şer'î mahkemeler ile yan yana işleyen lâik mahkemelerdi. Hukukta ve adliyede ikili bir sistemin oluşması, yargılama alanında ciddi karışıklığa yol açtı. Yeni kurulan mahkemeler, Şerîata ters düşen hiçbir hususta karar veremezlerdi ve Şerîatın yargılama alanı içinde bulunan kişiler için bu lâik mahkemelere tayin edilmiş müftüden fetva almak zorunluydu.

Tanzimat Dönemi'nde Batılı bir adlî sistemin kabul edilmesi, özellikle Fransız Medenî Kanunu'nu getirmek için yapılan tasarılar, Cevdet Paşa'nın hâtırâtında yansıttığı gibi, Osmanlı ulemâsı arasında ciddi bir sıkıntıya yol açtı. Bu tepkinin sonucu olarak, Şerîatın muâmelâta ait bölümü, ulemâdan oluşan özel bir komisyon tarafından yeni bir sınıflandırma sistemi ile yeniden düzenlenmiş ve 1855 ile 1869 arası yayımlanmıştır. İlk defa, tek bir sistematik, kodifiye İslâmî kanun mecmuası *Mecelle*, hem Şer'î hem de lâik nizâmî mahkemelerde kullanılmak üzere resmî bir metin olarak ilân edilmiştir. Bundan sonra mahkemelerde verilen kararlar, Şeyhülislâm'a gönderilecekti; ancak Mecelle ne Osmanlı toplumunun giderek artan karmaşık ticarî ilişkilerini karşılamada, ne de Şer'î mahkemelerin durumunu kurtarmada başarılı olmuştur.

Ancak daha sonraları, 1876 Anayasası'nın yinelediği gibi, Osmanlı Devleti, İslâmî bir devlet olarak Şerîatın, diğer bütün yasama yetkileri üzerinde olduğu ilkesini onayladı. Tutucu Müslüman kitleler, Batılı adlî kurumları kuşku ile karşılamışlardı. Osmanlı ulemâsı, kendi konumunu koruma çabası

içinde, İslâmî sistem içinde yenilikler getirmeyi sürdürdü. Daha 1855'te, mahkeme nâiblerinin eğitim ve seçimine dair yeni bir uygulama kabul edilmişti. Şer'î vesikaların nasıl düzenleneceğine dair başka uygulamalar da yayımlanmıştı. Nihâyet, 1915'te, Şer'î mahkemeler için dava usûlü kanunu uygulamaya konuldu. Adlî gücün devlet denetimi altında birliğini savunan İttihâd ve Terakki yönetimi zamanında, lâikleşme hareketi kuvvet kazandı. 1914'te dinî mahkemelerin denetimi, Şeyhülislâm'ın elinden alınarak, öbür mahkemeler gibi Adalet Bakanlığı'nın denetimine verildi.

Tam radikal lâikleşme, ancak Cumhuriyet döneminde, TBMM tarafından 1924'te Şer'î mahkemeler ilga edildiği ve 1926'da Mecelle'nin yerine İsviçre, İtalyan ve Alman yasalarına dayanan lâik Medenî Kanun ile Ceza ve Ticaret kanunları kabul edildiği zaman gerçekleşti.

Osmanlı'nın lâikleşme hikâyesi, sadece kurumsal olarak denetlenen eğitim ve adliye alanında değil, sosyal yaşam, ahlâk, âdap ve sanat alanlarında, yani Türk toplum hayatının her cephesinde görülür. Bir yandan bürokratlar tarafından tepeden gelen lâik Batı kurumları, öte yandan geleneksel değer sistemine sıkı sıkıya yapışan kitleler tarafından desteklenen geleneksel İslâm kurumları arasında bir ikilik ve çekişme ortaya çıktı. Çekişme, Tanzimat döneminde Yeni Osmanlılar önderliğindeki hararetli tartışmalarda, özellikle 1860'larda Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın gazete makalelerinde, sonraları daha analitik bir biçimde Ziya Gökalp'in sosyolojik yazılarında ifadesini buldu.

Tanzimat Dönemi'nin iki vatansever aydını, Namık Kemal ve Ziya Paşa, dışarıdan esinlenen veya zorla kabul ettirilen, hem geleneksel sosyo-ekonomik sistem hem de geleneksel değer sistemi üzerinde yıkıcı etkileri bulunan Batılılaşmayı şiddetle eleştiriyorlardı. Bu yazarlar, Batılılaşmayı bürokratik zorbalık ile özdeşleştiriyorlar, böylece hükümete karşı halk tepkisini dile getiriyorlardı. Halk, Batılılaşmayı; geleneksel esnaf düzeninin bozulması, Avrupa makine mamullerinin (*mâli fatura'nın*) pazarı istilâsı sonucu gelen işsizlik ve İslâmî gelenekler ve değerler sisteminin yozlaştırılması olarak değerlendiriyordu.

Namık Kemal ve Ziya Paşa, Türk halkının sorun ve görüşlerini genel olarak açıkça şöyle dile getirmekteydiler:

1. Batılılaşma reformları, Batı Avrupa ile işbirliği yapan bir bürokrasi tarafından zorla kabul ettirilmiştir. Bürokratlar, böylece ülke çıkarlarının çözümünü, yalnız kendi çıkarlarıyla ilgilenen yabancı güçlere bırakmaktadırlar.

2. Bürokratlar, Batılaşmayı kendi istibdatlarını sağlamlaştırmak için kullandılar. Namık Kemal ve Ziya Paşa, bu durumu değiştirmek için, bir

anayasa ve parlamento rejimi taraftarıydılar.

3. Namık Kemal ve Ziya Paşa, asıl sorunun ekonomik nitelik taşıdığını görüyorlardı. Kapitülasyon rejimi altında ithal edilmiş Avrupa makine dokumalarının, ülkedeki yerel sanayiyi öldürdüğünü ve geleneksel sanatların yerini alabilecek hiçbir yerel sınaî işletme olmadığından işsizliğin yaygınlaştığını acı acı gözlemlemekteydiler.

4. Bu dönemde Batı tarafından yürütülen ekonomik sömürü bilinen bir gerçekti. Namık Kemal 1869'da şöyle yazmaktaydı: "Nihâyet İngiltere ile olan ticaret antlaşmasını yenileyebildik. Ancak nasıl? Mâliyemizin feci hâlini gören sabık Lord Palmerston, anlayışlı davranıp lehimize bazı değişikliklere taraftar oldu... Soru şudur: 'Bâb-ı Âli, mâhirâne bir diplomasi ile Avrupalı güçlere, kapitülasyonlar altında zor-la kabul ettirilen insafsız şartları gösterir ve bizim haklı konumumuzu onlara kabul ettirebilir mi?' Eğer Osmanlılar, yeni bir savaş (Ruslara karşı) açar ve yenilirse, Büyük Devletler, böyle bir felâketin, medenî dünya üzerindeki neticelerinin tamamıyla farkındadırlar." Kemal, ülkenın ekonomik çöküşünden Tanzimat'ın liberal siyasetini sorumlu tutuyordu. Kendisi, iç gelişme tasarıları ile doğal kaynakların Osmanlılar tarafından işletilmesini öneriyordu.

5. Batı'ya olan bağımlılık ile zorla kabul ettirilen reformları eleştiren Yeni Osmanlılar, aynı zamanda Batı'nın kültür, ahlâk ve âdapta taklit edilmesini şiddetle eleştirmekteydiler. Avrupa kanunlarının ithâline karşıydılar.

Yeni Osmanlılar, hars (kültür) ile medeniyet arasında kesin bir ayrım yapmaktaydılar. Endüstrileşmek, ticaret ve diğer maddî alanlarda Batılı usûllerin alınmasına taraftar olmakla beraber, kültür ve yaşam tarzında Avrupa ile özdeşleşmeyi reddediyorlardı.

Yeni Osmanlılar, aynı zamanda mutlak kanun egemenliğine dayanan meşrû (anayasal) hükümet ve idare programlarını, İslâmî ilkelere bağladılar. Anayasa hazırlanırken her maddenin müftü tarafından incelenmesini ve müftünün oyuna bağlı kalınmasını talep ettiler. İslâm toplumundaki bozuklukların kaynağının, İslâm dini olduğu iddiasına şiddetle karşı çıktılar. Onlara göre, tam tersine anarşi ve çöküşün sebebi, Şerîatın tam uygulamaya geçirilmemesi ve ikili bir adlî sistemin sürdürülmesidir. Özetle, 1860'ların Yeni Osmanlılar hareketi, denetimsiz Batı kapitalizminin sömürüsü ve Batılıların ülkedeki işbirlikçilerine karşı bir protesto olarak tanımlanabilir. Hareket, Batılılaşma ile bürokratik istibdat idaresine karşı yöneltilmiştir. Daha da ilginci, bütün hareketin duygusal özünü ve değer sistemini İslâm'da bulmasıdır. Durum, günümüzdeki çekişme konularının çok eskilere gittiğini göstermesi bakımından ilginçtir.

Kültür ve medeniyet ayrılığı olarak ikili bakış açısını reddeden Atatürk,

Batılılaşmayı Tanzimatçılar gibi en radikal şekliyle algıladı. Yeni Türkiye ulus-devletinde atılacak mantıklı adım, devletin tam olarak lâikleştirilmesiydi. Atatürkçülükteki topyekûn lâiklik gelenekçi-tutucular tarafından reddedilmekle beraber, günümüz İslâm dünyasında temel bir mesele olarak tartışılmaktadır. Atatürk hiçbir zaman dinî bir reformcu olmaya özenmediği hâlde, gerçekte İslâmiyet'te ileriye dönük derin bir devrim yapmıştır. Lâikliğin, Türk toplumunda birçok karmaşık soruna, sosyal-kültürel çatışmalara çözüm getireceği düşünülüyordu.

Modern Türkiye'nin bugün içinde bulunduğu sarsıntılar, dinamik ve gelişen toplumlarda ortaya çıkan temel demografik, ekonomik ve sosyal sorunların belirtileridir, fakat yine de bu sorunlar bir kültür ve kimlik bunalımı olarak yorumlanmaktadır.

Özetle, ikinci bin sonunda Türkiye'nin içinde bulunduğu mücadele, aslında uzun bir tarihî gelişimin sonucudur. Bu sürecin yeni aşamasında yeni sorunlar, yeni güçler sahnededir ve çözüm arayan gruplar, Atatürkçü, sosyalist veya gelenekçi-İslâmcı olsun, bu sorunlara kendi sistemleri kapsamında yanıt bulmaya çalışmaktadırlar. Bugün Türkiye, içerisinde Ortaçağ Osmanlı bürokratik, patron-kul sistemine yer olmayan, sosyal bakımdan giderek farklılaşan, çoğulcu bir topluma doğru gelişme gösteren bir ülkedir. Yeni koşullarda, sivil ve askerî bürokrasi ve İslâmcı partiler, bu sosyal farklılaşmayı anlamak ve sorunları çoğulcu demokrasi içinde çözmeyi benimsemek zorundadır. Bugün dünya düzeni de ancak böyle bir çözümü kabul eder. Türkiye'nin içinde bulunduğu iç ve dış sorunlar bunu gerektirir.

KAYNAKÇA

Akyıldız, A., *Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform, 1836-1856*, İstanbul: Eren, 1993.

Atatürk, K., *Söylev ve Demeçler*, 4 Cilt, Ankara, 1954-1961.

Berkes, N., *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, 1974.

Bailey, F. E., *British Policy and the Turkish Reform Movement*, Cambridge, Mass, 1942.

Chavannes, E., *Documents sur les Tourkiue (Turcs) Occidenteaux*, Paris, 1941.

Dankoff, R., *Wisdom of Royal Glory, (Kutadgu Bilig)*, Chicago, 1983.

Davison, R. H., *Essays in Ottoman and Turkish History, The Impact of West*, Austin: UTP, 1990.

Devereux, R. *The First Otoman Constitutional Period*, Baltimore, 1963.

Edhem, H., *Düvel-i İslamiyye*, İstanbul, 1927.

Fleischer, C., *Bureaucrat and Intellectuel in the Ottoman Empire*, Princeton, 1986.

Golden, P. B., *An Introduction to the History of Turkic Peoples*, Wiesbaden, 1992.

Hanioğlu, M. Ş., *Osmanlı İttihâd ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler*, İstanbul, 1985.

Inalcık, H., *An Economic and Social History of the Otoman Empire*, 1300-1600, I, Cambridge, 1994.

Rasonyi, L., *Dünya Tarihinde Türklük*, Ankara, 1942.

Somel, S. A., *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908,* Leiden: Brill, 2001.

Tekin, T., *Orhon Yazıtları*, Ankara, 1988.

Turan, O., *Selçuklu Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul, 1969.

Zilfi, C. M., "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth Century İstanbul" , *Journal of Near Eastern Studies*, 45/4 (1986), 251-269.



"Son Halka", 1857

Fotograf: Robert Howlett.
Helmut Gernsheim, The Rise of Photography 1988, Thames and Hudson

KÜRESELLEŞME ULUS-DEVLET ETKİLEŞİMİ BAĞLAMINDA AB-TÜRKİYE İLİŞKİLERİNİN YORUMLANMASI

İlhan Tekeli* **& Selim İlkin****

GİRİŞ

Son binyılın üç yüz elli yılında ortaya çıkan ve gelişen ulus-devlet anlayışı yaşamımızı, toplum anlayışımızı, uluslararası ilişkilerin biçimlenişini büyük ölçüde belirlemiştir. Ulus-devlet yirmi yıldır daha yoğun olarak yaşanmaya başlayan küreselleşme süreciyle önemli ölçüde aşındırılmakta ve yeniden biçimlenmektedir. Bu sürecin anlaşılması günümüz toplum bilimlerinin temel sorunsallarından biri hâline gelmiştir.

Bu sorunsalın anlaşılması Türkiye'nin geleceğinin biçimlenmesi bakımından da önem taşımaktadır. Ulus-devlet olgusunun gelişmeye başladığı 1650'li yıllarda Osmanlı İmparatorluğu henüz klâsik yapısını önemli ölçüde koruyordu. Kuşkusuz ulus-devlet anlayışının uluslararası ilişkilere kazandırdığı yeni biçimlerden zaman içinde Osmanlı İmparatorluğu da

* Prof. Dr. İlhan Tekeli, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü.
** Selim İlkin, Araştırmacı-Yazar.

etkilendi. Ama Osmanlı İmparatorluğu ulus-devlet anlayışının gelişmesinin daha önemli sonuçlarıyla 19. yüzyılda ayrılıkçı ulusçuluk akımlarının gelişmesiyle karşılaşmıştır. İmparatorluk topraklarından çok sayıda ulus-devlet doğmaya başlamıştır. Bunlardan biri de Birinci Dünya Savaşı sonrasında doğan Türkiye Cumhuriyeti olmuştur. Cumhuriyet temelde bir ulus-devlet inşa projesidir. 75 yılı yeni aşan yaşamı boyunca bu projeyi yaşama geçirmeye çalışmıştır. Ama 1999 yılı sonunda Türkiye'nin, kendisi de Maastricht sonrasında siyasal nitelikli bir proje olma niteliği kazanan Avrupa Birliği'ne (AB) adaylığının kabul edilmesiyle yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Bu durum Cumhuriyetin ulus-devlet projesi açısından nasıl yorumlanması gerektiği sorununu ortaya çıkarmıştır. Bu yazıda bu sorun karşısında ne tür yorumlar yapılabileceğini irdeleyeceğiz.

AB Türkiye ilişkisinin gelişme öyküsü yüzeysel olarak okunduğunda kolayca yanlış olarak kavramlaştırılabilir. En yanlış okuma AB'yi ne olduğu belli bir bir toplum olarak varsaymak Türkiye'yi de bu toplumun özelliklerini benimseyerek onun bir parçası olmayı istiyor olarak görmektir. İlişkinin her iki tarafı için de önemli yanılgılar içeren bir kavramlaştırma yapılmış olmaktadır. Bir yandan AB'nin oluşum hâlinde bir proje olduğu unutulmakta; öte yandan Türkiye'nin çok akışkan ve kolayca değişebilecek olduğu varsayılmaktadır. Bunların ikisi de varolan gerçeklikle tutarlılık içinde değildir. Ama gerçekliğin doğru temsil edilip edilmediğinden daha önemli olan böyle bir kavramlaştırmanın Türkiye'nin AB konusundaki tutumunu saptamada yaratacağı sapmalar ya da yanlış beklentiler olacaktır.

AB Türkiye ilişkisinin gelişme öyküsünde bu en yanlış okuma biçiminden değişik düzeltmeler yaparak aşama aşama uzaklaşabiliriz. İlk aşamada yapılabilecek bir düzeltme AB'nin oluşum hâlinde olan bir proje olduğunu kabul etmektir. Bu hâlde Türkiye'nin oluşmakta olan bir toplulukla ilişki içinde olduğunu düşünmek ve olup bitenlere ilişkin yorumları bunun üstünden geliştirmek gerekecektir. Örneğin Türkiye'nın 1963'te Ankara Antlaşması'nı yaparken ilişki kurduğu ortak pazar ile Maastricht Antlaşması'ndan sonra ilişki kurduğu AB çok farklı nitelikteki olgulardır. Bunların üyesi olmak için Türkiye'nin gerçekleştirmesi gereken koşullar çok farklıdır. Her iki hâlde Türkiye'nin katılmayı öngördüğü topluluklar aynı değildir. Kuşkusuz AB'nin oluşum hâlinde bir proje olduğunu kabul etmek bizim AB-Türkiye ilişkilerini kavrayışımızı önemli ölçüde zenginleştirecektir. Ama AB'nin bir proje olduğunu kabul etmenin tek başına yeterli olmadığı söylenebilir. AB bir projedir denildiğinde üstü kapalı olarak bu projenin varacağı noktanın belli olduğunun varsayıldığı düşünülebilir. Örneğin sınırları önceden bilinen bir Avrupa'da bu oluşumun sonucunda Avrupa Birleşik Devletleri'ne ulaşacağı beklenebilir. Yani bu

durumda bir ereksel oluşum söz konusu olacaktır. Bu projenin böyle ereksel yönünün varlığının kabul edilmesi AB Türkiye ilişkilerinin yorumu açısından çok önemli sonuçlar doğurur. Bu ilişkilere, büyük ölçüde önceden kestirilebilir, araçsal bir ilişki niteliği kazandırır. Oysa AB'ye varış noktası önceden belirlenmemiş oluşum hâlinde bir proje olarak yaklaşıldığında AB Türkiye ilişkileri ve yapılan müzakereler tamamıyla anlam değiştirir. Eğer AB projesi erekli olarak kabul edilirse Türkiye'nin AB'ye katılması bu projenin eksik olan bir mozaik taşının eklenmesiyle tamamlanması olarak yorumlanacaktır. Oysa AB erekli olmayan oluşum hâlinde bir proje olarak görülürse Türkiye'nin katılması AB projesinin yeniden tanımlanması ya da niteliğinde bir değişiklik olarak yorumlanmak durumunda kalınır.

Kanımızca AB-Türkiye ilişkilerini yorumlamak açısından en yararlı kavramlaştırma biçimi, AB'yi varacağı nokta açıkça belirlenmemiş, oluşum hâlinde bir proje olarak görmektir. Bu AB'nin şimdiye kadar geçirdiği oluşum öyküsüyle tutarlı gerçekçi bir kabuldür. Savaşan bir Avrupa olgusuna son vermek için bir çözüm olarak doğan proje, bugünün dünyasında yarışabilirliği korumak için başvurulması gereken bir zorunluluk hâline gelmiştir. Böyle bir kabul bir sorunun sorulmasını kaçınılmaz hâle getirmektedir. Bu da "AB'nin oluşumunu ne belirlemektedir?" sorusudur. Bu soruya verilebilecek yanıt iki sürece değinmek durumundadır. Bunlar kısaca sistemin dış ve iç dinamikleri olarak özetlenebilir. AB'nin dış dinamikleri denildiğinde bunun kapsamı içine girebilecek çok sayıda faktör bulunmaktadır. Ama buradaki analiz bakımından bunu günümüzde kısaca küreselleşme diye adlandırabiliriz.

Küreselleşmenin gerisinde bilgi işlem, iletişim gibi alanlardaki teknolojik gelişmeler ve üretimin örgütlenmesindeki çok önemli değişmeler bulunsa da küreselleşme sözcüğü daha çok ulus-devletin aşılması sürecine işaret etmektedir. Böyle bir kavram teknolojik determinist bir anlayışla yorumlanırsa yanlış beklentiler uyandıracaktır. Bu durumda teknolojik gelişmenin kaçınılmaz olduğu ve sonuçta da ulus devletin kaçınılmaz olarak ortadan kalkacağı ya da etkisini tamamen yitireceği beklentisi doğacaktır. Ulaşılacak noktanın kaçınılmaz olması söz konusu olacaktır.

Oysa toplumsal gelişmelere böyle teknolojik bir determinizm içinde yaklaşmak çok yanıltıcıdır. Teknolojik gelişmeler insanlığın karşısında gerçekleştirilebilecek toplumsal oluşumlara ilişkin seçenekler yelpazesini genişletir. Bu olanaklar içinde hangisinin gerçekleşeceğini toplumdaki güçler dengesi belirler. Yani teknolojik gelişmeler ortaya çıkan toplumsal oluşumların tek belirleyicisi değildir. Toplumsal oluşumların teknolojiden etkilenme durumu olumsaldır. Aynı şekilde küreselleşmenin de nasıl gelişeceği olumsaldır (contingent). Bu olumsallığı sağlayan da aşılmakta olan

ulus devletlerdir. Başka bir deyişle küreselleşmenin ne biçimde ulus devleti aşacağı da yine ulus devletlerin sağlayacağı meşruiyet kalıpları içinde belirlenecektir. Olumsallığı sağlayan, bu dönüşümün ulus devletler dünyasında yaşanmakta olmasıdır.

AB'nin oluşumunu etkileyen dış dinamik olan küreselleşmenın yorumlanması bizim AB'nin oluşumunu etkileyen iç dinamiğin ne olduğunu da açıkça görmemizi sağladı. AB projesi oluşumunu önemli ölçüde belirleyen iç dinamik ulus devletlerin yaşanan oluşum süreci sırasında kendilerinin aşılmasına gösterdikleri direnç olmaktadır. AB projesi ister küreselleşmenin dış etkileriyle olsun ister projenin genel yönelimi içinde olsun yeni adımlar atarak oluşurken bunun biçimi hakkında karar veren aktörler ulus devletlerdir. Onlar da bu kararları verirken kendi varlıklarını ya da egemenliklerini korumak bakımından çok kıskançtırlar. Onların meşru görmedikleri yeniden düzenlemeler gerçekleşememektedir. AB projesi oluşumu uzun müzakereler sonrasında ortaya çıkmaktadır. AB bir bitmez tükenmez müzakere süreci olarak kavramlaştırılabilir. AB projesini anlamakta oluşum, olumsallık ve müzakere birbirini tamamlayan çok uygun kavramlar olmaktadır.

Buraya kadar yaptığımız küreselleşme ve AB konusundaki çözümlemeler ulus-devletlerin bu aşılma konusundaki dirençlerini ve bu yolla aşılmanın niteliğini nasıl belirlediklerini, tartışmada merkezî bir konuma getirdi. AB içinde yer alan bir ulus-devlet, girdiği uzun müzakere süreçleri içinde hem küreselleşmenin hem de AB'nin oluşumuna bir direnç gösterecek ve bunların oluşumlarında kendi varlığını şöyle ya da böyle sürdürme yolları bulmaya çalışacaktır. Küreselleşme ve AB gibi bölgesel birliklerin oluşumunu iki alternatif süreç olmaktan çok birbiri çine geçmiş iki süreç olarak da değerlendirmek olanaklıdır. Belki de bu iki sürecin birlikte yaşanmakta olmasını ulus-devletlerin direnç stratejilerinin bir parçası olarak yorumlamak olanaklıdır. Nitekim son yıllar içinde oluşan bölgesel ekonomik blokların sayısında hızlı bir artış olmakta, küreselleşen dünya aynı zamanda ekonomik bloklara ayrılmaktadır. Ama bunlar için de Maastricht Antlaşması'ndan sonra AB'nin yeri çok farklı hâle gelmiş, bu ülkeler ekonomik birlik amacının ötesine geçerek siyasal bırlik oluşturma yoluna girmişlerdir. AB'nin oluşum sürecinde ulus devletin aşılması küreselleşme süreci içinde ulus devletin aşılmasından daha hızlı yaşanmaktadır. Eğer böyle bir saptama yapılabiliyorsa AB deneyi küreselleşme içinde oluşacak dünya regülasyon sistemi için de ip uçları verebilecektir.

Küreselleşme ve AB'nın niteliği hakkındaki bu yorumlar bize çalışmanın konusu olan AB-Türkiye ilişkileri konusunda bazı çıkarsamalar yapma olanağı vermektedir. Bunlardan birincisi Türkiye'nin AB ile iliş-

kilerini küreselleşme sürecinden bağımsız olarak düşünmenin doğru olmayacağıdır. İkincisi ise bir ulus devlet olan Türkiye'nin AB'ye katılma sürecinin bir anlamda ulus devletin aşılmasında bir adım olarak yorumlanabilecekken diğer bir anlamda da AB'deki diğer ulus devletlerle birlikte bir ulus devleti sürdürme çabasına katılma olarak yorumlanabileceğidir. Türkiye de diğer ulus devletler gibi dünyanın yaşadığı küreselleşme ve bölgesel bloklaşma süreçleri içinde yer alırken dünyada yaşanmakta olan dönüşüme katkıda bulunmakta ve aynı zamanda kendisini sürdürme yollarını aramaktadır.

Böyle bir yorumlama biçiminin bu konudaki ana düşünce akımını izlediği söylenemez. Ana akım ulusal devletin nasıl ve ne biçimde aşılacağını gözardı eden bir küreselleşme söylemiyle yetinmektedir. Onun için burada yeğlenen bu yorum biçiminin ikna ediciliğini artırabilmek için görgül kanıtlarla desteklenmesi gerekmektedir. Bu nedenle, bu bölümde ilk olarak günümüzdeki küreselleşme süreci ve ulus devleti aşındırma yolları üzerinde durulacak bu analizden yararlanarak ulus devletin kendi varlığını korumada izlediği yollar ele alınacaktır. Böyle bir çözümleme bize ulus devletin, varlığını korurken nasıl bir dönüşüm geçirebileceğini verecektir. Bu süreç içinden varlığını koruyarak çıkacak ulus-devlet artık eski ulus-devlet olmayacaktır.Yeni dünya gerçekliğindeki yönetişim sistemin aktörlerinden biri olacaktır.

İkinci olarak AB'nin oluşum sürecinde bugün gelinen noktanın, ulus-devletin aşılma süreci açısından değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır. Günümüzde ulus-devletin aşılmasının en ileri noktaya vardığı AB oluşum sürecinin dikkatli bir değerlendirmesi, ulus-devletin dönüşerek aşılmaya nasıl bir direnç gösterdiğinin görgül kanıtlarının sergilenebilmesi bakımından önem taşımaktadır.

Üçüncü olarak ulus-devleti dönüştürmek açısından küreselleşme ve AB oluşum süreçlerinin etkileri karşılaştırılmaya çalışılacaktır. Böyle bir karşılaştırmanın çıkarsamalarından yararlanarak Türkiye'nin izlediği yol ve değişik toplumsal grupların AB karşında takındıkları tavırlar yorumlanacaktır.

KÜRESELLEŞME VE ULUS-DEVLETİN VARLIĞINI KORUYARAK DÖNÜŞMESİ

Ulus-devletin ve aktörleri ulus-devletler olan uluslararası hukukun biçimlenmeye başlaması genellikle 1648'de yapılan Westphalia Barış Anlaşması'na dayandırılmaktadır. Böyle oluşan ulus-devlet kategorisi bir yönetim kurumu olarak üç yüz elli yıla yakın bir süredir devlet ve yönetim dediğimizde alternatifinin düşünülmesine yer bırakmayacak bir hegemonya oluşturmuştur. Ama son yirmi yılda etkililiği azalmaya, yetersiz-

likleri ortaya çıkmaya ve dolayısıyla eleştirilmeye başlamıştır. Bu eleştiriler de seçeneklerin araştırılmasına yol açmıştır.

Bir kurum olarak ulus-devlet, sınırları belirli bir toprak (territory) üzerinde egemenliğe sahiptir. Yani bu devletler bağımsız, otonom devletlerdir. Birbirlerinin otonomilerini karşılıklı olarak tanımışlardır. Böyle bir çıkış varsayımının getirdiği en önemli sonuç bu devletlerde dış ve iç politikanın kesin ayrımı olmaktadır. Dış politikanın bu otonom ve kavramsal olarak eşit varsayılan aktörlerinin oluşturduğu uluslararası topluluk anarşik ilişkiler içindedir. Yani her bir aktörü kendi başına savaş, barış ve ittifak yapma kararları alabilme kapasitesine sahiptir.

Ulus-devlet içte ise düzeni oluşturmak ve sürdürebilmek için meşru şiddet kullanma tekeline sahiptir, merkezîleşmiş kadroları eliyle vergi alma yetki ve kapasitesi bulunmaktadır, toprakları üzerinde yaşayanların kaderini etkileyecek birçok konuda kararlar alma, birlikte yaşama kuralları koyma ve bunları uygulama yetkileriyle donatılmıştır.

Ulus-devletin içte sahip olduğu bu güçlü konum dış ilişkilerinin otonom aktörler arasındaki anarşik ilişkiler olarak düşünülmesiyle de yakından ilişkilidir. Bu otonomi ulus-devletin şiddet kullanma, vergi alma ve ulusun kaderini etkileyecek pek çok konuda karar alma yetkilerinin bir anlam taşıyabilmesi için gerekli bir ön koşul olarak görülebilir.

Böyle bir ulus-devletin meşruiyeti genellikle toprakları içinde yaşayanların bir kültürel homojeniteye sahip olması ya da bir arada yaşama iradesinin bulunmasıyla temellendirilir. Bu varsayıma dayanan ulusçuluk ideolojisi ulus-devlet olgusu içindeki dayanışmayı artırır ve bu olguyu pekiştirir. Ulus-devlet de kendisini kültürel denetimi sağlama ve homojenleştirmeyle yükümlü görür.

Ulus-devletin bir siyasal kurum olarak etkinliği büyük ölçüde toprakları üzerindeki egemenliğine bağlıdır. Bu da sınırlarından geçen bilgi, mal, kapital ve insan akımları üzerindeki denetimi yoluyla sağlanır. Bir çocuk bir ulus-devletin sınırları içerisinde doğduğunda büyük ölçüde o ulusun üyesi olmak üzere sosyalleşir, böylece ulus-devletin otonomisi onun kendisini yeniden üretmesinin mekanizması hâline gelir.

Ulus devletler başlangıçtaki merkantilist dönemlerinde zenginlik yaratmanın bağımsız motorları olmuşlardır. Böyle ulus-devletlerden oluşan bir dünyada ticaret uluslararası işbölümünün bir sonucu olarak gelişmiştir. Bu ilişki zaman içinde eşitsiz büyümeye ve eşitsiz kapital birikimine neden olmaya başlayınca uluslararası kapital akımı ya da yatırım ilişkileri ortaya çıkmaya başlamıştır. Oysa kapital akımlarının gelişmesiyle birlikte ulus-devletlerin otonomileri aşınma sürecine girmiştir. Böylece uluslararası ilişkiler otonom birimler olan egemen ulus-devletlerin saf anarşik düzeni olmaktan çıkmaya başlamıştır. Böyle bir uluslararası düzenin iş-

lerliğinin sürdürülebilmesi için bu kapsamda düzenlemelere (regulation) gerek vardır. Bu düzenleme gereksinimini bir ölçüde parada altın standardının varlığı, daha da önemlisi Büyük Britanya'nın siyasal ve ekonomik hegemonyası karşılamıştır. Yirminci yüzyılın başlarında bu hegemonyanın zayıflaması İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar sürekli siyasal ve ekonomik bunalımlar yaşayan bir dünyanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Önce Birinci Dünya Savaşı yaşanmıştır. Savaş sonrasında uluslararası sistemin ilişkilerini stabilize edecek bir düzenleme sistemi geliştirilememiştir. Bunun sonucunda 1929'da ortaya çıkan büyük ekonomik bunalımdan kaçınma yolu bulunamamıştır. Ulus-devletler bu bunalımdan içe kapanarak, otarşik kalkınma modelleri izleyerek çıkmaya çalışmışlardır. Bir anlamda ulus-devletlerin başlangıçtaki konumlarına bir dönüş yaşanmıştır.

Böyle bir uluslararası düzende İkinci Dünya Savaşı'nın çıkması engellenememiştir. Savaş sırasında bir yandan savaşı kazanma çabaları sürerken öte yandan bunalımlara düşmeyecek bir dünya düzeninin nasıl oluşturulacağının tasarımı yapılıyordu. Bulunan çözüm bir ulus-devletler platformu olan Birleşmiş Milletler'in kurulması, IMF ve Dünya Bankası gibi Bretton Woods kurumlarının geliştirilmesi oldu. Dünya ticareti GATT anlaşmasıyla belli bir ölçüde liberalleştirildi. Altın standardıyla ilişkisini koruyan dolar dünya parası olma niteliğini kazandı. Bundan sonra dünya ekonomisi ABD'nin hegemonyası altında oldukça uzun bunalımsız bir dönem yaşadı. Ulus-devletler Keynesgil ekonomik politikalar uygulayarak refah devleti niteliklerini pekiştirme yoluna gittiler. Öte yandan dünyada gelişen ulusal bağımsızlık hareketleriyle sömürge imparatorluklarının tasfiyesi ulus devletlerin sayısını artırdı. Ayrıca Savaş sonrasında nükleer savaş tehdidinin yarattığı, ABD ve SSCB arasındaki dehşet dengesine dayanan iki kutuplu dünya ulus devletlerin pazarlık güçlerini çoğalttı. Tüm bu faktörler bir araya getirildiğinde İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dünya sisteminin düzenlenmesinden ulus-devlet olgusu aşınmadan çıkmıştır denilebilir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında oluşan bu uluslararası düzen işlevselliğini 1970'li yıllara kadar korumuştur. 1971 yılında doların yaşadığı kriz, 1974 ve 1979 yıllarında yaşanan petrol şokları dünyayı önemli bir ekonomik bunalıma soktu. Bir yandan ABD parasının altına bağlılığını kaldırmak zorunda kalmasıyla ekonomi alanında bir hegemonya bunalımı ortaya çıkıyordu. Öte yandan yaşanan bunalımın yalnız bir hegemonya bunalımı olmadığı, aynı zamanda bir Kondratiyef döngüsü içinde bulunulduğu kısa sürede anlaşıldı. Dünya sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçişi sağlayacak bir teknolojik atılım aşamasına ulaşmıştı. Buna 1989'da SSCB'nin birliğinin çözülmesiyle iki kutuplu dünya dengesinin

tarihe karışması eklenince dünyanın yaşamaya başladığı çok yönlü dönüşüm içinde ulus-devlet eski konumunu sürdürmekte sorunlarla karşılaşmaya başlamıştı. Bu sorular ulus-devleti ilgi odağı hâline getirdi ve o zamana kadar sorgulanmayan pek çok şeyin ulus-devlet kavramının hegemonik konumundan kaynaklandığı fark edilmeye başlandı.

Bunalımdan çıkabilmek için öncelikle dünyanın yaşamaya başladığı dönüşümü kavrayabilmek gerekiyordu. Bunun için değişik senaryolar geliştirilmeye başlandı. Ortaya konulan senaryolar yaşanan bu dönüşümün dört farklı yönüne işaret etmektedir. Bunlardan birincisi sanayi toplumundan bilgi toplumuna, ikincisi Fordist üretim biçiminden esnek üretim biçimine, üçüncüsü moderniteden postmoderniteye, dördüncüsü ise ulusal devletler dünyasından küreselleşmiş bir dünyaya geçiş üzerine yoğunlaşmaktadır.

Burada dördüncü senaryodaki ulus-devletler dünyasından küreselleşmiş olan dünyaya geçiş üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır. İlk üç senaryonun bize anlatmaya çalıştığı dönüşümler bir anlamda dördüncü senaryodaki dönüşümlerin gerekçelerini oluşturmaktadır. Yaşanan gerek üretim gerek iletişim alanındaki teknolojik gelişmeler ve kapital birikim süreçleri bir araya geldiğinde, ulusaşırı firmaları ve finansman kurumlarını küresel ekonomiyi oluşturan temel aktörler hâline getirmiştir. 1970'li yılların çok uluslu firmaları artık ulusaşırı firmalar olarak tanımlanmaktadır. Ulusaşırı firmalar küresel pazarda ulusal sınırlara takılmadan, tek tek ulusların amaçlarından bağımsız olarak davranma eğilimindedirler. Ulusötesi ilişkiler ve çıkar bağları onların davranışlarını belirler hâle gelmiştir.

Ulusaşırı firmaların dışındaki diğer firmalar açısından da bir ulus mekânı firmaların faaliyetlerini içine hapsedebilme olanağını yitirmiştir. Gelişen iletişim olanakları ve esnek üretim biçimleri ulusaşırı olmayan firmaların üretimlerini ve onların finasmanını da gün geçtikçe sınır aşan mal ve kapital akımlarıyla gerçekleşir duruma sokmuştur. Ekonomik faaliyetler her geçen gün daha çok başka uluslardaki ekonomik aktörlerin faaliyetlerine bağımlı hâle gelmektedir.

1970'li yıllardan itibaren yaşanan krizler, aşama aşama hareketliliği çok yüksek bir uluslarötesi finans piyasasının oluşmasına neden olmuştur. Bir yandan 1970'li yıllardan başlayarak devletlerin artan borçlanma gereksinmeleri, öte yandan bunları karşılayan euro-dolar ve petro-dolar piyasalarının gelişmesi, zengin ülkelerde birikmiş çok büyük miktarlardaki sigortacılık ve emeklilik fonları bu piyasaya büyük bir hacim ve hareketlilik sağlamıştır. Bu piyasalardan büyük miktarlarda borçlanan ulus devletler de uluslarötesi para piyasalarına bağımlı hâle gelmiştir. Bu ortamda ulusdevletler İkinci Dünya Savaşı sonrasında izledikleri Keynesgil

politikaları izleyerek 1970'li yıllara kadar sürdürdükleri refah devleti anlayışlarını sürdürememişler, bu alandaki bazı işlevlerini piyasanın işleyişine devretme yoluna girmişlerdir.

Bu gelişmeler ulus-devletlerin kendi ekonomilerini yönlendirebilecek kararlar alma kapasitesini büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Ulusların toprakları içindeki ekonomik faaliyetler uluslarötesi piyasalara eklemlenmiş ve onlar tarafından yönlendirilir hâle gelmiştir. Ekonomik faaliyetleri yönlendiren piyasalar büyük ölçüde yerel bağlamlarından uzaklaşmış küreselleşmiştir. Bu tür piyasalar içinde ortaya çıkan karşılıklı bağımlılıklar, ulus-devletlerin sınır aşan ekonomik ilişkiler üzerindeki denetim olanaklarını da azaltmıştır. Devlet etkili bir ekonomik yönetici olma işlevlerini yitirmeye başlamıştır.

Ulus topraklarının ekonomik ve toplumsal denetim işlevini kaybetmesi dünyadaki ilişkilerin ulusötesi mekânlarda özel ya da kamusal aktörlerin oluşturduğu ağlar üzerinden kurulmakta olması dünyanın mekânsal temsilinin yeni bir biçimde kavranmasına yol açmıştır. Günümüz dünyasında gerek ekonomik performansların, gerek sosyal ilişkilerin bir bölümünün, gerek teknolojik yayılımın analizi için ulus topraklarına ayrılmış bir dünya betimlemesinin yaşanmakta olan gerçekliği kavramamıza hiçbir yardımı olmayacaktır. Ama dünyadaki ilişkileri bir ağ biçiminde betimlersek yaşanan gerçekliği kavramamız kolaylaşır. Bu nedenle günümüz toplumu ağlar toplumu olarak adlandırılmaktadır. Ağlar toplumunda ulus devletler dünyasının kavramları birden anlamını yitirecektir. Ulus-devletler dünyasında ekonomik ve sosyal olgulara ilişkin ulus toprakları itibariyle yapılan toplulaştırmalar (agregation) ya da ortalama değerlere ilişkin hesaplamalar çok anlamlı iken böyle hesaplamalar ağlar toplumunda anlamı belirsiz sayılar hâline gelecektir.

Bu noktaya kadar yaptığımız çözümlemeler bizi ulus-devletin büyük ölçüde aşılmakta olduğu ve bunun paralelinde ulus-devletin topraklarına dayanan analizlerin anlamını yitirdiği, ağlar toplumunun özelliklerine dayanan yeni kavramlarla analizler yapılmasının uygun olacağı noktasına getiriyor. Eğer çözümlemeye çoğu kez yapıldığı gibi bu noktadan bırakılırsa ulus-devletin ortadan kalkacağı beklentisi kolayca yaratılabilmektedir. Oysa ulus-devletlerin varlığı sürmektedir.

Böyle bir sonuca ulaşma yanılgısına düşmemek için ulus-devletin günümüzde kalan işlevleri var mıdır, diye açıkça bir soru sorarak, bunu yanıtlamaya çalışmakta yarar vardır. Ulus-devletin ve sınırlarla çevrilmiş topraklar kanalıyla kurulan toplumsal denetimin günümüzde hâlâ işlevselliğini koruduğu bir alan bulunmaktadır. O da nüfus ve emek alanıdır. Günümüzün küreselleşen dünyasında bilgi, sermaye, mal akımlarını, sınırlar engelleyememektedir. Ama sınırlar nüfusun ya da emeğin yer

değiştirmesinde bir engel oluşturmakta, onları ulus-devletin sınırları içinde tutmaktadır. Bu işlevin aşınmamış olmasının gerisinde iki farklı neden görülebilir. Bunlardan biri nüfusun birçok bakımdan yere bağlılığı ve dolayısıyla akışkanlığının yüksek olmamasıdır. Bir üretim faktörü olarak düşünüldüğünde de kapital kapitalistten bağımsız hareket edebilirken, emeğin emekçiden bağımsız olarak hareket edemeyişinin, bu faktörün yere bağlılığını belli ölçüde artırdığı hemen fark edilecektir.

Kuşkusuz yere bağlılık faktörü bu konuda sınırların engelleyici özelliğinin kalmasını açıklamakta yetersiz kalır. Esas belirleyici neden sınırların bu bakımdan korunmasının dünyada eşitsizliği sürdürmenin bir aracı hâline gelmesidir. Dünyanın yüksek gelirli ülkelerinin halkları bu ülkede doğmuş olmanın sağladığı üstünlükleri dünyanın yoksunlarıyla bölüşmek istememektedir. Bunu sağlamanın yolu da ulus devletin bu özelliğinin sürdürülmesinden geçmektedir. Kuşkusuz, bu çözümlemede ulus-devletin varlığını sürdürmesinin nedeninin bir olumsuzluğa dayandırılmakta olduğuna da dikkati çekmek gerekir.

Ulus-devletin varlığını korumakta olan bir başka önemli işlevi uluslararası düzeyde bu topraklar içinde yaşayan nüfusun temsilcisi olmaktır. Eğer sınırlar tamamen yok olsa ve dünya mekânı sadece ağlar mekânı olarak betimlenir bir duruma gelseydi, böyle bir temsil işlevini görebilecek bir uluslararası aktör kalmayacaktı. Böyle bir aktörün uluslararası kamu alanında ulusu temsilinin gerekliliği ise uluslararası ekonomik siyasal sistemin işleyişinin salt piyasa mekanizmasına bırakılamayacağı, mutlaka uluslararası bir regülasyon düzeninin geliştirilmesi gereği yüzündendir.

Böyle küreselleşen bir dünyada küreselleşmiş piyasa sisteminin mükemmel olarak işleyeceği ve krizlere, bunalımlara düşmeyeceği varsayılırsa belki ulus-devletin bu tür bir işlevine gerek duyulmayacaktır. Oysa görgül kanıtlar göstermektedir ki uluslararası ekonomik sistemin regüle edilmesi gerekmektedir. Nitekim günümüzde küresel düzeyde çok gelişmiş olmasa da düzenleyici kurumlar bulunmaktadır. Dünya Ticaret Örgütü (WTO), Uluslararası Para Fonu (IMF), G-8'ler, G-20'ler vb.leri böyle bir gereksinmenin somut kanıtları olarak görülebilir. Eğer böyle bir gereklilik olduğu kabul edilirse bunun nasıl temellendirilebileceği sorusunu yanıtlamak gerekir.

Kuşkusuz küreselleşmenin en etkili aktörleri ulusötesi firmalar olmuştur. Bu firmalar dünyayı dönüştürmek kapasitesine sahip olsalar da, küreselleşmiş ekonomik sistemi büyük krizlere düşürmeden sürdürebilecek bir regülasyon sistemini geliştirmekte ona meşruiyet sağlamakta yetersiz kalmaktadır. Nitelikleri böyle bir işlevi yüklenmelerine uygun değildir. Böyle bir sisteme meşruiyet sağlayabilecek uluslararası sistemin aktörleri günümüzde ancak ulus devletler olabilir. Ulus devletler gün geçtikçe sı-

nırları belli bir toprak üstünde (territory) yaşayanların kaderini etkileyen kararları verme üstünlüğüne sahip otonom egemen aktörler olarak işlevlerini yitirirken ulus-ötesi yönetişim mekanizmalarının meşruiyetini sağlayan ve bu mekanizmaların hesap vereceği birimler olma işlevini yüklenecekleridir. Bu işlev belli bir kurumda sınırları çizilmiş yetki çerçeveleri içinde kullanılan bir yönetim yetkisini paylaşmaktan çok uluslararası kamu alanında karşılıklı etkileşimle sorunlara çözüm bulmaya çalışan uluslararası yönetişim sistemi içindeki bir işlevdir.

Küreselleşme süreci içinde ulus-devletin işlevinin sürmesini sadece uluslararası ekonominin işlerliği için gerekli yönetişim sistemindeki işlevine dayandırmak kuşkusuz yetersiz olacaktır. Dünyanın yaşadığı çok yönlü dönüşümü sadece bilgi toplumuna ve esnek üretim sistemlerine geçişle kavramaya çalışmak doğru olmaz, yapılan çözümlemelerde mutlaka moderniteden post-moderniteye geçiş boyutuna da yer verilmelidir. Postmodernitede, modernitenin bilgiye, insana ve demokrasiye yaklaşımı büyük ölçüde değişime uğramıştır. Demokrasi sözcüğü çoğu kez tek başına kullanılamaz hâle gelmiştir. Mutlaka, başına çoğulcu ve katılımcı sıfatları eklenilerek kullanılmaktadır. İnsanlar modernite dünyasının homojenleştirilmiş kültürü içinde sosyalleşmiş bireylerinin oy çokluğuna dayanan kararlarını artık demokratik olarak kabul etmekte zorlanmaktadır. Bunu daha çok çoğunluğun baskısı olarak yorumlamaktadırlar.

Artık demokratik rejimler farklılıklara olanak vermesiyle, değişik kültürel tercihlere duyarlı olmalarıyla kendilerini savunmaktadırlar. Demokrasiler işleyişlerini halklarının homojen bir kültüre sahip olması varsayımlarından çok kozmopolitan kültürel ortamlar varsayımları üzerinden kurmaya çalışmaktadırlar. Posmodernitede, her şeyin en doğrusunu bilime dayanarak bilen ve insanlara tercih hakkı bırakmayan yönetimlerin yerini, insanların gücü bölüşmesine olanak veren, siyasal gücün oluşumunu oydaşmada bulan yönetişimler almaya başlamıştır. Böyle bireylerin tercihlerine önem veren çoğulcu toplumların olduğu, toplumsal denetimin zayıfladığı komünitelerde hukuk devleti kavramı özel bir önem kazanmakta, ulus-devletin işlevleri arasında merkezî bir konuma yerleşmektedir.

Bu gelişmeler karşısında küreselleşen, ciddi bir uzlaştırmayı gerçekleştirmek sorunuyla karşılaşmaktadır. Günümüzün dünyası hem piyasa mekanizmasının hem de demokrasinin işlerliğini birlikte sağlamak durumundadır. Hakim siyasal söylem içinde bu iki yaklaşım birbiriyle tutarlı hattâ birbirinin tamamlayıcısı gibi sunulsa da her iki olgunun mekânsal yönü düşünülmeye başlandığında ciddi bir karşıtlık içinde oldukları sezilmeye başlar. Bu karşıtlıkları sıralamaya insana bakış noktasından başlayabiliriz. Demokrasinin nihaî amacı insanın kendisini gerçekleştirmesi-

ne olanak vermektir. Oysa piyasa mekanizması için insan bir metadır. Demokrası bir toplumdaki bireylerin eşitliği varsayımı üzerine kurulur, oysa piyasa mekanizmasının işleyişi eşitsizliği üretir ve meşrulaştırır. Demokrasinin işleyişi oydaşmalar üzerine kurulurken, piyasanın işleyişi farklılıklara dayanır. Buradaki tartışma bakımından önemli bir farklılık da her ikisinin dayandığı mekânsal temsilin farklılığıdır. Piyasa ilişkileri bir ağlar toplumunu ve bunun üzerindeki akışkanlığı ön plâna alır. Oysa demokrasinin gerektirdiği oydaşmanın sağlanabilmesi için yerleşik, kararlı bir komünitenin bulunması gerekir. Bu da dünyanın belli bir sınıra sahip topraklara ayrılarak temsiline anlamlılık kazandırmış olur. Böyle olunca da ulus-devletin bir başka ve olumsuzluklar üzerine kurulmayan işlevi ortaya çıkmış olmaktadır.

Bu çözümleme bizi ilginç bir noktaya getirmiş oluyor. Küreselleşen dünyanın gerçekliğini temsil etmek için ağlar ve ulus topraklarına ayrılmaya (territory) dayanan temsili bir arada kullanmak gerekmektedir. Böyle olunca ağlar toplumunda anlamını yitirdiğini söylediğimiz ulus-devlet topraklarına dayanan toplulaştırmalar (agregation) ya da ortalamalar yeniden anlam kazanmış olacaktır. Bir yandan uluslararası regülasyon sisteminin oluşumu ve işlerliğini sağlamada temsil edici aktörlük rolü öte yandan demokrasinin gerektirdiği oydaşma mekânını oluşturma işlevlerinin sınırlarla çevrilmiş belli toprakları denetleyen ulus devletlere küreselleşme sırasında da bir kalıcılık sağlayacağı ileri sürülebilmektedir. Ama bu çözümlemeler, ulus-devletlerin burada sıralanan işlevlerin görülmesinde en uygun topluluklar ya da mekânsal bölünmeler olduğu konusunda bir yorum yapmaya olanak vermez. Ağsal temsil ile alansal temsilin en uygun bileşiminı bugünkü birbirinden çok farklı büyüklükteki ulus devletlerin gerçekleştirdiği söylenemez ama ona tarih içinde ortaya çıkan bir durum olarak razı olunabilir.

Küreselleşmenin ve ulus-devletin dönüşümü konusunda buraya kadar yürüttüğümüz çözümlemeler, ulus devletin nitelik değiştirerek varlığını koruma olanağına sahip olduğunu ortaya koydu. Niteliğini değiştiren ulus-devletin elinde kalacak işlevleri arasında uluslararası yönetişim sisteminin bir aktörü olmasının bulunması, onun küreselleşmenin geleceğinin biçimlenmesinde söz sahibi olması sonucunu doğurmaktadır. Bu da ulus-devletin varlığını sürdürmesini kolaylaştırmaktadır.

AB'NİN OLUŞUM SÜRECİ İÇİNDE ULUS-DEVLETİN DÖNÜŞEREK VARLIĞINI SÜRDÜRMESİ

1948-1994 yılları arasında GATT'a bildirilen bölgesel birlikler oluşturma anlaşmalarının sayısı 109'a ulaşmıştı. Avrupa Birliği olgusunu küreselleşen dünyada ortaya çıkan bu çok sayıdaki bölgesel birliklerden biri olarak

görmek doğru olmaz. Avrupa Birliği oluşturma düşüncesinin gerilere giden bir tarihi vardır. Avrupa terimi 17. yüzyılda kullanılmaya başlamıştır. Aynı yüzyılda ulus-devletin ortaya çıkışından sonra Avrupa federasyonu düşüncesi de gelişmeye başlamıştır. Kant sürekli bir barışı sağlayacak düzen arayışına girdiğinde Avrupa Birleşik Devletleri düşüncesini ortaya atmıştır. Bu düşünce hiçbir zaman ortadan kalkmamış olsa da İkinci Dünya Savaşı'nın çok acılı deneyiminden sonra Avrupa'nın gündeminde o zamana kadar görülmemiş bir düzeyde etkili olmaya başlamıştır. Avrupa'nın kendisi için bir barış düzeni kurmaya çalıştığı bu dönemde, 1952'de Avrupa'da bir siyasal birliğin oluşmasının eşiğine gelinmiş olmasına karşın bu düşüncenin henüz yaşama geçirilemeyeceği anlaşılmıştır.

Avrupa'da bir federal devlet oluşturmanın öncülüğünü edenler 1957 yılında kabul edilen Roma Antlaşması'yla Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun kurulmasına razı olmuşlardır. Ama ekonomi alanında bir birleşmeyi öngören bu antlaşmanın Avrupa'yı gelecekte bir siyasal birliğe götüreceği umudunu korumuşlardır. Bu umut Antlaşmada ifadesini "ever closer union" (her geçen gün daha yakın birliğe) ibaresinde bulmuştur. 1965 yılında AET, EURO-TOM ve Avrupa Demir ve Çelik Topluluğu birleştirilerek AT adını almıştır. Topluluk 1958-1968 yılları arasında bazı zorluklarla karşılaşsa da kararlı ve inançlı bir gelişme göstermiş, Roma Antlaşması'nın ortaya koyduğu projeyi başarıyla uygulamaya koymuştur. 1968 yılında Gümrük Birliği gerçekleştirilmiştir.

1970'li yıllarda dünyanın yaşamaya başladığı ekonomik bunalımlar karşısında AT bir çözüm olma niteliğini yitirmiştir. Bu dönemde AT "eurosclerosis" sözcüğüyle tanımlanmaya başlamıştır. Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun doku sertleşmesiyle kastedilen dünya ekonomisinin yeniden yapılanmaya girdiği bu dönemde ABD ve Japonya karşısında yarışabilirliğini yitirmeye başlaması ve bu olgu karşısında gerekli kurumsal düzenlemelere gidemeyişi ve politikalar geliştiremeyişi olmuştur.

Bu sorunlar karşısında AT ilk adımlarını 1984 yılında atmaya başlamıştır. Bu yılda Avrupa'nın bunalımdan çıkması için birleşmenin daha da derinleştirilmesine dayanan bir strateji benimsenmiştir. 1985 yılında kabul edilen, Tek Avrupa Senedi, 1987 yılı ortasında uygulamaya girmiştir. 1968 de işlemeye başlayan Avrupa Gümrük Birliği üye ülkelerin ekonomilerini derinden bütünleştirememişti. Avrupa pazarının tam olarak bütünleşerek tek pazar hâline gelmesi 1992 yılında tamamlanacaktı. Böylece Avrupa'nın yeniden yapılanan dünya ekonomisinde yarışabilirliği artırılmak isteniyordu. Tek Avrupa Senedi bir yandan topluluğun kurumsal yapısında değişiklikler yaparak karar alma kapasitesini artırıyor, öte yandan Roma Antlaşması'nı, tek pazarın 1992'de gerçekleşmesi, üye ülkeler

arasındaki ekonomik ve sosyal kohesyonun artırılması ile topluluk içi eşitsizliklerin azaltılması, bilimsel ve teknolojik gelişme konusunda ortak politikaların izlenmesi, ortak parasal politikaların gelıştirilmesi ve parasal birliğin sağlanması, sosyal konularda topluluk sorumluluğu, ve nihayet çevre konularında topluluk yetkilerinin tanımlanmasıyla genişletiliyordu.

Tek pazara geçişe ilişkin düzenlemeler 1992'ye kadar uygulamaya konuldu. Ama bir yandan böyle derinden bütünleşen bir pazarın ayrı ayrı ulus-devletlerin kararlarıyla yönlendirilmesi eskisinden daha güç hâle geliyordu, öte yandan 1989 yılında sosyalist blokun çözülmesinden ve soğuk savaşın ortadan kalkmasından sonra hem kendisini tanımlamak bakımından hem de kendi gücüyle uyumlu uluslararası yeni siyasal roller edinme arayışı içine giriyordu. Bu gereksinmeler AT'nin oluşumu bakımdan üçüncü aşamayı oluşturan Maastricht Antlaşması'nın yapılmasını getirdi.

Bu Antlaşmayla Avrupa Topluluğu nitelik değiştiriyor, Avrupa Birliği adını alarak ekonomik işlevleri yanında siyasal işlevler yüklenmeye başlıyordu. Aralık 1991'de Maastricht'te kabul edilerek 1992 Şubat'ında imzalanan Avrupa Birliği Antlaşması yedi bölümden oluşuyordu. Ama bu antlaşmanın getirdikleri genellikle AB'nin üzerine oturduğu üç sütun metaforuyla anlatılmaktadır.

Birinci sütunu genellikle eski antlaşmalarla oluşturulmuş olan AT'nin yetkilerinin artırılması, karar verme kapasitelerinin geliştirilmesi oluşturmuştur. Artırılan yetkiler, eğitim, kültür, tüketicinin korunması gibi değişik alanlardadır. Bunlar içinde belki de en çarpıcı olanı Tek Avrupa Senedi'nde üzerinde anlaşılmış ekonomik ve parasal birliğin sağlanması konusunda bir takvimin belirlenmiş olmasıdır. Bu çerçevede tek para kullanımı ve bağımsız bir merkez bankasının işleyişinin en geç 1999 yılı başında başlatılması kabul edilmiştir.

İkinci sütun daha çok sosyalist blokun çözülmesinden sonra ortaya çıkan gereksinmelere yanıt vermektedir. Ortak dış politika ve güvenlik politikası geliştirilmesi kararlaştırılmıştır. Bu alan topluluğun kurumları dışındaki hükümetler-arası ilişkiler kapsamında düşünülmüştür. Batı Avrupa Birliği'nin (BAB) genişletilerek Avrupa Birliği'nin savunma işlevini yüklenmesi öngörülmüştür.

Üçünü sütunu ise adalet ve içişleri politikaları oluşturmaktadır. Bu kapsamda göç ve iltica konularıyla, uyuşturucu madde kaçakçılığı ve örgütlü suçlarla mücadelede üye ülkeler arasında işbirliğine gidilmesi yolu benimsenmiştir.

Bu üç sütundan son ikisi AB'nin siyasal yönünü ortaya koymaktadır. Ayrıca Antlaşmanın bir başka siyasal yönü Avrupa Birliği Yurttaşlığı kavramını getirmesi olmuştur. Üye ülkelerin yurttaşlarına seçme ve se-

çilme başta olmak üzere, serbest dolaşım ve ikamet, üye olmayan ülkelerde korunma, dilekçe verme ve ombudsmandan yararlanma vb. haklar tanınmaktadır. Bunların dışında Avrupa siyasal ortamının sosyalist düşünce geleneğinin etkisi altında olmasının iki yansıması olarak, işçilerin çalışma koşullarını düzenleyen "Sosyal Şart" ile Birlik içindeki ekonomik ve sosyal kohesyonu artırmayı, bölgesel eşitsizlikleri azaltmayı amaçlayan yeni bir fonun kurulması, Antlaşmada yer almıştır.

AB'nin bu kısa gelişme öyküsü AB projesinin zaman içinde nitelik değiştirdiğini gösteriyor. Acaba projenin Maastricht Antlaşması'ndan sonra kazandığı siyasal içeriğe dayanarak, Roma Antlaşması'na razı olan federalistlerin rüyası olan Avrupa Birleşik Devletleri'ne ulaşılmak üzere olduğu sonucuna varabilir miyiz? Başka bir deyişle AB içindeki ulus-devletler kendilerinin tamamen aşılmasına razı olmakta mıdırlar? Olup bitenlere bakarak bu soruya evet yanıtını vermek çok yüzeysel bir yaklaşım olur. Bu soruya daha yeterli bir yanıt verebilmek için AB'nin oluşum sürecinin özelliklerini daha yakından incelemek gerekir. Bunun için üç konu üzerinde durmakta yarar vardır. Bunlardan birincisi AB'nin sınır oluşturma ya da kimliğini belirleme yaklaşımı, ikincisi AB'nin kurumsal düzenlemeci özellikleri, üçüncüsü ise AB'nin oluşumunda genişleme ve derinleşme süreçlerinin iç içeliği olacaktır.

AB'nin oluşumu sırasında verilen kararların önemli bir kesimi AB içinde kimlerin yer alacağı, kimlerin dışta bırakılacağına ilişkindir. Bu kararların iki yönü vardır: Bir yandan AB'nin kimliğini öte yandan coğrafî sınırları oluşturmaktadır denilebilir. AB projesinin her iki bakımdan da yeterli açıklığa sahip olmadığı ve sürekli müzakerelerle oluşumunu sürdürdüğü söylenebilir.

AB'nin kimliği bakımından belli olan ve tartışma konusu olmayan bazı özellikleri bulunmaktadır. AB Antlaşması'nda bir ülkenin üye olması için konulan koşullar arasında çok partili parlamenter demokrasiyi, piyasa ekonomisini, hukuk devleti ilkelerini, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin uygulanmasına duyarlılığı benimsemesi bulunmaktadır. Kuşkusuz bu ölçütler belli bir sınır oluşturmaktadır. Ama bu ölçütler özellikle ulus-devletlerle yarışan bir AB kimliği oluşturmakta yetersiz kalmaktadır. Çünkü bu özellikler çoğu kez AB olmadan da oluşmuş ya da oluşacak özelliklerdir. Bu nedenle AB'nın ulus devletlerin ötesine geçen ayrı bir kimlik oluşturur hâle gelmesine yetmemektedir.

Bu konuda iki tür yorum yapılabilir. Bunlardan birincisi AB yurttaşlarının böyle bir kimlik oluşturabilmesi için büyük ölçüde AB projesinin belirlilik kazanması ve bu yurttaşların bu proje içinde kendilerine bir yer bulmasına bağlı olacaktır. Bir örnek sunmak gerekirse, AB yurttaşları karşılarında; AB'nin yaşamsal çıkarlarını korumak için etkili girişimlerde

bulunan siyasal irade ve kapasitede bir Avrupa görürlerse, geliştirecekleri kimlik ile, dünya politikasında önemli iddiaları bulunmayan, bu konularda girişimleri ABD'nin önderliğine terk eden, sadece yurttaşlarının refahını arttıracak ekonomik konularla ilgilenen bir AB bulmaları hâlinde geliştirecekleri kimlik çok farklı olacaktır. Birinci hâlde güçlü bir AB kimliği oluşurken, ikinci hâlde bugünkü ulus-devlet kimliklerinin gölgesinde kalan AB kimliğiyle yetinmek durumunda kalacaktır. AB'nin bu konudaki seçmeleri açık değildir. Zaman içinde sürekli müzakerelerle belirlenecektir.

AB'nin ulus-devletlerle yarışan bir kimlik oluşturamayışı konusunda yapılabilecek ikinci yorum, iki olgunun niteliksel farklılığından dolayı ulus-devletin yurttaşları üzerinde oluşturduğu kimliğe benzer bir kimliği AB'den beklemenin doğru olmayacağıdır. AB olgusunun geliştiği küreselleşmiş dünyada bireyler bir üstün kimliğin etkisi altında değildir, çok kimliklidir. Böyle bir dünyada AB'den ulus-devletler dünyasına özgü bir kimlik anlayışını beklemek haksızlık olacaktır.

AB'ye üye olacak ülkeler için konulmuş olan Avrupa ülkesi olma koşulu ilk bakışta çok belirli bir coğrafî sınır çizmektedir. Oysa Avrupa coğrafî olarak yeterli açıklıkta bir kavram değildir. Soğuk Savaş sona erince AB doğu sınırlarının esnekliğini keşfetmiştir. Bunun ne noktada kesileceği bir coğrafya teriminin tanımına bırakılamayacak kadar önemli bir siyasal karardır. Bu uzanma AB projesinin kendi amaçlarının değişmesine göre müzakere edilmektedir. AB'nin siyasal yönelimindeki gelişmelere paralel olarak değişen jeopolitik kaygılara göre bu uzanma değişebilmektedir. AB'nin sınırlarını yurttaşlarının dinî inançlarına ya da kültürel özelliklerine göre belirlemek isteyen Avrupa içi siyasal akımların pratikte etkili olmadığı ortaya çıkmıştır. AB tanımı önce Hıristiyan dünyasındaki Ortodoks sınırını aşmış, daha sonra Türkiye'nin aday ülke olduğunun ilânıyla nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olan bir ülkeyi içine almıştır. Küreselleşen ve çoğulculuğun yükselen değer olduğu bir dünyada kendi sınırlarının tanımında kültürel ayrımcılık ölçütünü AB taşımak istememektedir.

Sürekli bir pazarlık içinde olan, yalnız Avrupa'nın coğrafî kapsamı değildir. Bu sınırın neyi ifade ettiği de sürekli bir pazarlık içindedir. Sınırlarını çizen AB bunun içinde bir "Kaleiçi Avrupası" oluşturamamaktadır. Böyle bir projenin oluşması değişik bakımlardan sınırlarla karşılaşmaktadır. Bunlardan biri dünyanın küreselleşmekte olmasıdır. Bir diğeri ise AB gibi bir bölgesel birliğin çevresinde bir rahatsızlık unsuru hâline gelmemesi için, komşu ülkelerine karşı özel politikalar izlemek durumunda bulunmasıdır. Bunun en açık örneği AB'nin özel Akdeniz politikasında kendini göstermektedir. Akdeniz'in kuzeyindeki ülkeleri içine

alan Avrupa, Akdeniz'in güneyindeki ülkelere duyarsız davranmaktadır. Üstün bir uygarlığı sürdüğü iddiasını taşıyan Avrupa bu uygarlığın köklerinin bugünkü Avrupa'da değil Akdeniz çevresindeki ülkelerde oluştuğunun bilincindedir. Bunu dışlamak bir anlamda köklerini dışta bırakmak anlamına gelebilecektir. Belki bunlardan da önemlisi AB'nin tarihi içinde bu oluşumun sürekli ABD'nin etkisine açık kalmış olması ve "Kaleiçi Avrupa" modelinden çok "Atlantik Avrupası" modelinin gerçekleşmekte olmasıdır.

Bu çözümlemeler bize ilginç bir saptama yapma olanağı veriyor. Ancak bazı ülkeleri içine alarak, bazı ülkeleri dışlayabildiğinde AB'nın varlığından söz edilebilmektedir. Bu nedenle AB'nin ister kimlik olarak, ister coğrafî olarak sınırlarını belirlemesi gerekiyor. AB projesi önü açık bir oluşum niteliğini taşıdığı için tanımladığı bu sınırları sürekli olarak müzakere ediyor ve yeniden belirliyor. Ama her zaman üzerinde müzakere edilebilecek bir sınır kalıyor.

Böyle belirlenen ve müzakere edilen sınırlar içinde AB'nin oluşumu sürekli yeni kurumların (institution) geliştirilmesiyle sağlanıyor. AB'yi tanımak ancak bu kurum inşa etme niteliğini tanımakla olanaklıdır. AB'nin bu yolla değişmekte olan düzeni genellikle neo-liberal kurumsalcı yaklaşım olarak adlandırılmaktadır. Bu uluslararası işbirliğinin gerçekleşmesinin zorlukları üzerine kurulmuştur. Bu bakımdan ulusötesi ilişkilerin gelişmesi ve uluslararası işbirliğinin kaçınılmazlığı söylemi üzerine kurulan liberal çoğulculuktan ayrılmaktadır. Neo-liberal kurumsalcı yaklaşımda hem ulus-devletin, hem de kabul edildikten sonra uluslararası kurumların otonomileri kabul edilmektedir. Neo-liberal yaklaşıma göre bu devletler aktif, öğrenme kabiliyeti olan, yeni kurumsal düzenlemelerin ortaya çıkardığı fırsatları algılayıp bu kurumların getirdiği normlara uygun davranabilme kapasitesine sahip devletlerdir. Böyle bir varsayım AB'nin kurumsal düzenlemelerinin sistemin performansını yönlendirebileceği çıkarsamasını yapmaya olanak vermektedir. Öyle olunca da AB'nin oluşumunda kurumsal düzenlemeler temel araçlar hâline gelmektedir.

Kurumsal düzenlemelere böyle önemli bir rol verildikten sonra bu düzenlemelerin nasıl oluştuğuna ilişkin açıklamalar yapmak gerekir. Yeni kurumsal düzenlemeler çok yönlü bir karşılıklı etkileşme süreci içinde oluşmaktadır. Kurumlar küreselleşmenin getirdiği etkiler, Birliğin üyesi ulusların yaşanmaya başlayan sorunlar karşısında izlediği stratejiler, değişik sivil toplum örgütlerinin taleplerinin karşılıklı etkileşmesi yoluyla biçimlenmektedir. Bu kurumlar yalnız onun meşruiyetini sağlayan güç gruplarının tercihlerini yansıtmamakta aynı zamanda onların tercihlerini belirlemekte ve gücünü oluşturmaktadır.

Böyle yaklaşıldığında AB, üye ulus-devletlerin ve diğer ilgili aktörlerin ilişkilerini ve eylemlerini düzenleyen bir ilişkiler kompleksi olarak görülmektedir. AB'nin oluşumu demek gerçekte bu kurumsal düzenlemelerin çeşitlenmesinin ve ulus-devletlerin yetki alanlarına müdahalelerinin derinleşmesinin tarihidir. AB tarihi göstermektedir ki AB'nin genişlemesi ve derinleşmesi iç içe olan süreçlerdir. 1958 yılında 6 devletten oluşan toplulukta üye sayısı önce dokuza, daha sonra 12'ye ve 15'e yükselmiştir. Hâlen aday ülke olduğu kabul edilen 13 üyenin eklenmesiyle, üye ülke sayısı 28'e yükselecektir. AB'nin üyelerinin sayısal artış dönemleri genellikle AB'nin karar yapılarında ve karar alanlarında önemli değişmelerin olduğu yıllar olmuştur. Örneğin başlangıçta ulus devletlerin oy birliğine dayanan bir karar verme süreci varken, üye sayıları artınca sistem karar üretemez hâle gelmiş ve nitelikli oy çokluğuna dayanan karar verme kuralları kabul edilmek durumunda kalınmış ve oy çokluğuyla karar alınan alanların kapsamı genişlemiştir. Böyle bir gelişme ulus devletlerin egemenlik haklarının bir kısmını AB'ye devretmesi sonucunu doğurmaktadır. Yani AB'nin genişlemesi Birliğin derinleşmesini de beraberinde getirmektedir.

Bu nedenle AB'nin büyümesinin mantığını kavramak AB'nin oluşum sürecini yorumlamak bakımından özel bir önem taşımaktadır. AB'nin ilk büyüme sürecinden sonraki büyümelerde Birliğe katılan ülkelerin gelir ortalaması genellikle Birliğin gelir ortalamasından daha küçük olmuştur. Birlik yüksek gelirli bir çekirdeğin etrafına düşük gelirli bir çevrenin eklenmesiyle büyümektedir. Birliğe katılan ülkeler o tarihe kadar AB müktesebatını (acquis communautaire) benimsemek durumundadır. Bu müktesebat gün geçtikçe artmaktadır. Dolayısıyla Birliğe daha sonraki tarihte katılanlar, daha önce katılanlardan hem daha az gelirlidir, hem de daha radikal uyumlar yapmak durumundadırlar. Son büyüme kararından önce bu husus tartışılmış ve bu zorluğa çözüm bulmak için iki geometrili ya da iki vitesli bir AB yapısına gidilmesi konusunda öneriler yapılmıştır. Birliğin içindeki eşitsizliklere duyarlı olduğu ve bu nedenle Birliğin daha düşük gelirli ülkelerine kaynak aktardığı da düşünülürse bu kararın aynı zamanda AB'nin gelişmiş çekirdeğinde bulunan ülkeler için pahalı olduğu ortaya çıkar. Anglo-Sakson pragmatizmi içinde kabul görebilecek iki ya da çok vitesli birlik yaklaşımı AB'de kabul edilmemiş ve Birliğin tekli yapısının sürdürülmesi yoluna gidilmiştir. Bu da kuşkusuz Kıta Avrupası'nın düşünsel ve siyasal gelenekleriyle tutarlı bir yaklaşım olmuştur.

AB'nin böyle bir büyüme sürecine karar vermesini sadece düşünsel ve siyasal geleneklerle açıklamak yetersiz olabilir. Böyle bir kararın ekonomik rasyonelinin ne olduğu sorgulanmadan geçilemez. AB'nin büyüme kararı ulusların oybirliği ile kabul etmesi gereken kararlardandır. Bu du-

rumda büyümeyi kabul eden ülkeler açısından bu kararın muhasebesinin nasıl yapıldığını anlamak gerekir. Böyle bir değerlendirmeyi yapan ülkelerin iki farklı yaklaşımı olabilir, bunlardan birincisi AB projesine katkı açısından değerlendirme, ikincisi ise ulus-devletin çıkarı açısından bir değerlendirmedir. Eğer AB erekli bir proje olsaydı ve AB kimliği ulusal kimliklere baskın hâle gelseydi birinci yaklaşım ağır basabilirdi. Oysa her iki varsayım da tam olarak geçerli değildir ama yine de geleceği tam belirli olmasa da AB projesi bazı bakımlardan değerlendirme ölçütleri verebilir. Yeni katılımların AB'nin gelişmesinin bir engeli hâline gelmemesi örneğinde olduğu gibi. İkinci yaklaşım özellikle Birliğin gelişmiş ve diğer kesimine net kaynak aktaran ülkeleri açısından önem kazanacaktır. Büyüyen bir sistemin maliyetini taşıyan bu ülkeler de bu büyümenin kendi ülkeleri açısından pozitif ekonomik sonuçlar doğuracağını algılayabilmelidir. Bu ekonomik muhasebeyi olumluya çeviren pazar büyümesinin ve AB kanalıyla uluslar-arası ilişiklerde yaratılan denetimin sağladığı dışsallıklardır. Ya da bir başka deyişle AB'de oyunun sıfır toplamlı olmaktan çıkmış olmasıdır. Bu dışsallıkların yapılan kaynak aktarımından daha büyük olacağı konusunda bir kanı oluşmuşsa büyüme için bir engel kalmayacaktır.

AB'nin oluşum sürecine ilişkin olarak buraya kadar yaptığımız çözümlemeler bize oluşumun nasıl geliştiğini anlatıyor. Ama bu gelişmede ulus-devletlerin kendilerini koruma konusundaki eğilimleri ancak dolaylı olarak ortaya çıkıyor. Bu yazının temel savlarından biri olan bu konu üzerinde daha ayrıntılı olarak durmak gerekiyor.

Bu konuda ilk üzerinde durulacak olan AB'nin karar verme süreçlerinin niteliğidir. AB'de bir parlamento bulunmasına karşın bu parlamentonun yetkileri çok sınırlıdır. Hemen hemen tüm temel kararlar ve düzenlemelerde Bakanlar Konseyi yetkilidir. Bu parlamentonun yapısı ulus-devletlerin istekleri dışındaki kararların gelişmesine belli ölçüde açık olsa da Konsey bu bakımdan çok daha güvenlidir. Konsey ulus-devletlerin bakanlarından oluştuğu için genel olarak ulus-devletlerin yetkilerini aşındırıcı kararlar verme eğilimi yüksek değildir, öte yandan kritik konularda oy birliği gerektiğinden tek bir ulus-devlet bile kendisini koruma olanağı bulabilecektir.

Ulus-devletlerin yetkilerinin aşınmasını en aza indirgemek Maastricht Antlaşması'ndan sonra AB'nin kabul ettiği "subsidiarity" ilkesiyle sağlanmıştır denilebilir. "Subsidiarity" günümüzde topluluğun temel yaklaşımlarından biri hâline gelmiştir. Maastricht Antlaşması'yla Avrupa'nın bir siyasal birliğe yönelmesi üye ülkelerin bazılarında AB'nin aşırı merkezîleşmesi konusunda kaygılar gelişmesine neden olmuştur. Bunun üzerine bu antlaşmanın onaylanması konusunda üye ülkelerde yapılan halk

oylamalarından olumsuz sonuçlar çıkmaya başlamıştır. Danimarka'da olumsuz, Fransa'da kıl payı olumlu bir sonuç elde edilince bu konudaki şüpheleri gidermek için AB "subsidiarity" ilkesine işlevsellik kazandırmıştır. Bu ilke ekonomik etkinliği kaybetmeden yönetim faaliyetlerin mekânsal dağılımını en geniş biçimde yaygınlaştırmayı amaçlıyordu. Her yönetim faaliyeti etkin olarak görülebileceği en alt yönetim düzeyinde yer alacaktır. Bu ilkeye uyulup uyulmadığı konusunda kuşku bulunması hâlinde yargıya başvurulabilecektir.

AB'nin oluşumunun kurumsal düzenlemeler etrafında geliştiğini önceki bölümlerde görmüştük. AB sisteminin işleyişi sırasında gerçekleştirebildiği ve Antlaşmalarda bulunmasına rağmen gerçekleştiremediği kurumsal düzenleme alanlarının neler olduğunun irdelenmesi ulus-devletlerin pratikte kendilerini ne kadar koruyup koruyamadığına açıklık kazandıracaktır. AB ekonomik ve parasal birlik konusunda önemli adımlar atabilmiş olmasına karşın, vergi alma ve kendi kaynaklarını ulusal devletlerden bağımsız olarak oluşturabilme konusunda hemen hemen hiçbir ilerleme kaydedememiştir. Sosyal politikalar, emek politikaları, enerji politikaları, dış politika ve güvenlik politikalarında da ciddi ilerlemeler kaydedemezken, tek pazar, yarışma, teknik standartlar, çevresel düzenlemeler konularında önemli gelişmeler gerçekleştirebilmiştir. Bu listedeki başarı ve başarısızlık alanları gözden geçirildiğinde, AB düzenlemelerinin (regulation) uluslarar-arası dışsallıkların denetimi ve yönlendirilmesi konusunda başarılı olduğu söylenebilir. AB bu ulusötesi düzenlemelerle kurallarını koyarken bunların uygulanmasını ulus-devletlerden beklemiştir. Bu özellikleriyle ele aldığımızda AB'nin kurumsal düzenlemelerinin piyasa sisteminin başarısızlıklarından çok, uluslararası düzenlemelerdeki başarısızlıklara bir çözüm olarak geliştiğini düşünmek daha doğru olur.

Bu saptamalar göstermektedir ki oluşum süreci içinde ortaya çıkan AB ile ulus-devletlerin işlevleri arasında önemli nitelik farklılıkları bulunmaktadır. Bir anlamda AB ile üyesi olan ulus devletler arasında yukarıda gördüğümüz üzere işlevleri arasında bir işbölümü oluşmaktadır. O zaman AB nasıl yorumlanmalıdır. Denilebilir ki AB yeni bir devlet türü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu düzenlemeci (regulative) bir devlettir. Ama AB geliştirdiği bu düzenlemelerin uygulama alanını "subsidarity" ilkesine uyumlu olarak ulus devletlere bırakmaktadır. Bu durumda AB'nin bir federal Avrupa Birleşik Devletlerine gittiğini söylemek çok zordur. O halde AB'yi acaba ulusüstü mekânlar için gelişen yeni bir devlet türü olarak düşünmek doğru olur mu? Bu seçenek üzerinde ciddi olarak durmak doğru olur. Eğer böyle bir yorum yapılabilirse bunun çok önemli sonuçları olacaktır. Böyle bir ulusüstü devleti belki de düzenlemeci (regülative) devlet olarak adlandırmak doğru olur.

Bir başka niteleme ulus-devletin modernitenin bir çocuğu olmasından hareketle AB'yi postmodern bir devlet olarak adlandırmak akla gelebilir. Böyle bir niteleme kanımca doğru olmayacaktır. AB'nin düzenlemelerinin nitelikleri düşünüldüğünde postmodern olmaktan çok modern olmaya yakın olduğu sonucuna varılabilir.

AB'nin ulusüstü düzenlemeci bir devlet olarak adlandırılması bir karşılaştırmayı gerekli kılmaktadır. Daha önce incelediğimiz küreselleşme sürecinin de dünya düzeyinde bir düzenleyici mekanizmaları gerektirdiğini görmüştük. Hem küreselleşme hem de AB'nin oluşumu yeni düzenlemeler getirerek ulus-devletin aşılma sürecinde adımlar atmaktadır. Bu iki sürecin karşılaştırılması ve birbirine göre konumunun saptanması yeni kestirimler yapmamıza olanak sağlayacaktır.

AB'nin ulus-devleti aşma sürecinde geldiği nokta küreselleşmeye göre çok ileri gitmiştir. AB'nin karar alma mekanizmaları göreli gelişmiş ve göreli olarak hızlı karar üretme kapasitesine kavuşmuştur. Kurumsal yapısı ve karar verme alanları kurumsallaşmıştır. Bu nitelikleri dolayısıyla AB'nin ele alışlarını, yönetişim kavramından çok yönetim kavramı ile nitelemek doğru olur. Bu nedenle bu yazıda AB'ye düzenleyici devlet niteliği yakıştırılmıştır.

Oysa küreselleşmenin yönlendirilmesinde karar alma kapasitesine sahip bir üst kurum yoktur. Birleşmiş Milletler böyle bir rolü oynamaktan çok uzaktır. Onu düzenleyici bir devlet olarak nitelemek olanaklı değildir. Küresel düzeydeki gelişmeleri bir yönetim olmaktan çok bir yönetişim kavramıyla nitelemek doğru olur.

AB'nin düzenleyici devletinin, küresel yönetişim sisteminden farkı, yalnız karar verme kapasite ve biçimlerinde değil, aynı zamanda karar alanlarının kapsamında kendini belli etmektedir. Her ikisi de uluslararası dışsallıkları düzenlerken, küreselleşme süreci sırasında geliştirilen düzenlemeler daha çok negatif dışsallıklardan kaçınmaya dönük iken, AB'nin düzenlemeleri negatif dışsallıklardan kaçınmak kadar, pozitif dışsallıklardan da yararlanmaya dönük olmaktadırlar. AB'yi sıfır toplamlı olmayan bir oyun hâline getiren de budur. Belki bunlardan da daha önemlisi AB siyasal geleneğiyle tutarlı olarak Birlik içindeki eşitsizliklere çok duyarlı olduğu için oluşturduğu fonlarla önemli bir yeniden dağılım işlevi görmektedir. Küresel yönetişim sistemi böyle bir noktadan henüz çok uzaktır. Ulus-devletin aşılmasında bu iki farklı süreci tanıdıktan sonra sorulabilir: Acaba daha ilerlemiş bulunan AB'nin düzenleyici devleti, küreselleşen dünyanın düzenlenmesi (regulation) için bir ön model olarak görülebilir mi? Yoksa küresel ve bölgesel düzeyin regülasyonu arasında saptadığımız farklılıklar bu düzeylerin niteliklerinin farklılıklarından mı

kaynaklanmaktadır? Bu aşamada bu soruları yanıtlamaya çalışmaktan çok bu soruları sormakla yetinmek doğru olur.

AB içinde ulus devletlerin işlevlerinin bir kısmını Birlik düzeyindeki düzenleyici devlete devretmesini ulus-devletin aşılması sürecinin sadece bir yönü olarak değerlendirmek gerekir. Oysa ulus-devletin aşınmasının ikinci bir yönü vardır. O da ulus-devlet işlevlerinin bir kısmını ulus altı bölgelere devretmesi ve merkezî devletlerin desantralizasyonu sürecinin de yaşanmasıdır. Artık tek pazar hâline gelerek bütünleşmiş AB'nin coğrafyası içinde gelişmenin coğrafî farklılaşması ulus-devlet sınırlarını izlememekte onlardan bağımsız bir bölgeleşme ortaya çıkmaktadır. AB içinde başarı öyküleri ulus-devletler söz konusu olduğunda onların alt bölgeleri itibariyle anılmaktadır. Baden-Würtenberg, Rhône-Alpler, Lombardy ve Catalonia örneklerinde olduğu gibi.

TÜRKİYE'NİN AB İLE İLİŞKİLERİNİN GELİŞMESİNİN GERİSİNDEKİ ULUS-DEVLETİ KORUMA ARAYIŞI

Bu bölümde, bu yazının temel tezi olan ulus-devletin aşılma eğilimleri karşısında kendisini korunma yoluna gittiği ve bu korumayı ulus-üstü oluşumların içine katılarak sağlamaya çalıştığı konusuna, Türkiye'nin öyküsü üzerinde durularak kanıtlar bulunmaya çalışılacaktır.

Küreselleşmenin gelişmemiş olduğu ve ulus-devletlerin hakim olduğu bir dünyada bir bölgesel ekonomik birliğin oluşması, çevresindeki ülkeler için ciddi bir ikilem yaratmaktadır. Bu birliğin yarattığı ticaret saptırıcı etkiler dışta kalan ülkenin kayıplarına yol açabilecektir. Ayrıca bütünleşmiş pazarın yaratacağı dışsallıklardan yararlanamayacaktır. Ama buna karşılık eğer bu ülkenin sanayileşmesi yeterince gelişmiş bir düzeyde değil ise büyük bir pazar içinde ortaya çıkacak eşitsiz büyüme olgusunun kaybeden kesimi olacaktır. Olabilecek olumlu ve olumsuz etkilerin muhasebesinin nihaî sonucunu kestirmek kolay değildir. AET'nin kurulmasıyla Türkiye de böyle bir ikilemle karşı karşıya kalmıştır. Türkiye'nin bu ikilemi aşmasını Yunanistan'ın AET'ye ortaklık için başvurusu sağlamıştır. 1959 yılında Türkiye ortaklık için başvurusunu yaparken, AET içinde yer almanın ekonomik muhasebesini yapmaktan çok, Yunanistan'ın sağlayabileceği üstünlükleri ortadan kaldırma hesabı içindedir. Bir başka deyişle bir savunma güdüsü hakimdir.

1963 yılında Ankara Antlaşması imzalandığında Türkiye bir savunma güdüsüyle AET ile ortaklık ilişkisi kurmuş ve uzun erimde de olsa gerçekleşecek bir tam üyeliğe yönelmişti. Ama Türkiye'deki diğer gelişmeler böyle bir güzergâhta ilerlemeyi kolaylaştıracak yönde değildi. Türkiye o yıl Beş Yıllık Kalkınma Planı kabul etmişti. Bu plân temelde ithal ikameci bir yöntemle sanayileşme stratejisini benimsemişti. Başka bir de-

yişle ülkenin korumacılığı sürdürmesi ve bu sırada sanayileşmesini ileri bir aşamaya vardırdıktan sonra AET içinde yer alması öngörülüyordu. Ülke yöneticilerinin ve girişimcilerinin uluslararası piyasalarda yarışabilme konusunda henüz kendilerine güveni yoktu. Böyle bir ortamda ulus-devletten çok şey bekleniyordu. Öyle olunca da AET'ye tam üye olmak konusunda bir girişimde bulunulmuştu ama üyeliğin getireceği sonuçlar konusunda toplumda yaygın bir kaygı bulunuyor demekti. Nitekim 1970'li yılların ikinci yarısında Yunanistan'ın AT'ye tam üyelik için başvurduğu dönemde Brüksel bürokrasisinin bu başvuruyu reddedebilmelerini kolaylaştırabilmek için Türkiye'ye de tam üyelik için başvuru yapmasını önerdiği zaman, o yılların Türkiye kamuoyundaki AT'ye karşı hava içinde, Türkiye bu başvuruyu yapamamıştır.

Türkiye'nin bu dönemde AT'ye kuşkuyla bakan tutumunu değerlendirmek gerekir. Bu bakışın gerisinde ekonomik gelişme ya da sanayileşmeyle ulus-devletin varlığı arasında araçsal bir özdeşleşmenin kurulması bulunmaktadır. Bu dönemde hakim olan kalkınma kuramı böyle bir özdeşlik kurulmasının dayanağını oluşturmaktadır. Ulus-devletin denetim yetkilerinin aşınması bir gelişme fırsatının kaybolması, hattâ gelişmemiş bir toplum olmaya mahkum olunması olarak yorumlanmaktadır. Böyle bir yorum ulus-devletin kendisini korumasının meşru görülmesinin ancak onun gelişmeyi sağlamakta araçsal işlevini yerine getirmesine bağlı kaldığına açıklık kazandırmaktadır.

1980'li yıllar ise Türkiye'de ekonomik gelişme konusunda ulus-devletten beklenen araçsal işlevin değişmesine neden oldu. 1980'li yıllarda alınan ekonomik önlemler Türkiye'nin gelişme stratejisinin niteliğini değiştirdi. Türkiye korumacı ekonomik politikalarını terk ederek, dünya sistemine eklemlenirken, daha açık bir ekonomik politika izlemeye başladı. Başka bir deyişle Türkiye gelişme yolunu küreselleşme sürecinin bir parçası olmada aramaya başlıyordu. Aslında bu radikal dönüşüm Türkiye'nin ulus-devleti korumaktan vazgeçmesi anlamına mı geliyordu? Yoksa ulus-devleti savunma güdüsünün yansıması mıydı? Bu sorunun yanıtını ulus-devletin kendini koruma güdüsünün değişip değişmemesinde aramak gerekmiyor. Yanıt ulus devletle gelişme arasındaki araçsal ilişkinin ne olduğuna ilişkin bakış açısındaki değişmeden geçiyor. Yaşam deneyimi korumacılığa dayanan bir gelişme kuramının yerini, dünyaya açılmaya dayanan bir kurama bırakmasına neden olduğunda, ulus-devlet de kendisinin korumasını küreselleşmekte görüyor.

Aslında küreselleşme sürecinde ülkenin gelişmesi bakımından böyle bir araçsal işlevsellik görülmeye başlayınca, Türkiye'nin AT'ye katılması konusunda kaygı duymaya neden kalmamaktadır. Nitekim Türkiye 1987 yılında AT'ye tam üyelik için başvurmuştur. Bu başvurunun yapılmasıyla

Türkiye'de daha önceki dönemlerde AT konusunda olmayan bir oydaşma ortaya çıkmıştır. Daha sonraki yıllarda bu oydaşma daha da genişleyecektir. Burada iki faktörün önemli etkisi olduğu söylenebilir. Gün geçtikçe Türkiye küreselleşen dünyaya daha çok eklemlenmiş, girişimcilerin yeni dünya koşullarında yarışabilecekleri ve gelişmelerini hızlandıracakları konusunda kendilerine güvenleri gelişmiştir. Bundan daha önemlisi Türkiye'nin AT projesini sadece ekonomik bakımdan değerlerdirme eğilimi ortadan kalkmış, projenin bütününü değerlendirir hâle gelmiştir. Türkiye'nin 1980 askerî müdahalesinden sonra yaşadığı olaylar, AT'nin ekonomik bir proje olması kadar bir demokrasi projesi de olmasının önemini artırmıştır. Türkiye yaşadıklarına bağlı olarak AT'nin bu yönünü de algılamaya başlamıştır. Ülke içindeki siyasal süreçlerin üretmekte zorlandığı insan hakları ve demokrasi standartlarına ulaşmada, Türkiye Halkının gözünde, AT yeni bir araçsal işlevsellik kazanmıştır.

Bilindiği üzere AT'ye katılma tek taraflı isteğe bağlı değildir. AT'nin bu isteği benimsemesi gerekir. AT Türkiye'yi kendi coğrafî Avrupa tanımı içinde görse de onu bu dönemde kabul etmeye hazır değildir. Dünyanın yeniden yapılanmasında AT'nin ekonomik performansı başarılı olamamıştır. Çözümü tek pazara geçmekte aramaktadır. Böyle bir ortamda yeni bir ülkenin Topluluk üyesi olma başvurusunun değerlendirilmesinde bu üyenin AB'nin daha derinden bütünleşmesinin yaratabileceği itici gücü azaltmaması beklenmektedir. Oysa Türkiye'nin büyük ve hızlı artan nüfusu, kişi başına GSMH'sının düşüklüğü, yüksek enflasyon düzeyi, büyük tarımsal kapasitesi, yaşanmakta olan yarı iç savaş hâli, vb. pek çok neden onu bu ölçütü karşılamaktan uzak tutmaktadır. Böyle bir ortamda beklenilebileceği gibi Türkiye'nin başvurusu reddedilmiştir.

Buna rağmen Türkiye AT üyesi olmaktan vazgeçmemiştir. Girişimlerini daha büyük fedakârlıkları göze alarak sürdürmüştür. Bu dönemde Maastricht Antlaşması yapılmış proje siyasal bir nitelik kazanmıştır. AT projesi nitelik değiştirerek AB hâline gelmiş ve oluşumunu sürdürmeğe devam etmiştir. Türkiye tek taraflı olarak AB üyesi olma yolunda zorlayıcı bir girişim yaparak Gümrük Birliği'ne katılmak için başvurmuştur. 1995 yılı sonunda müzakereler tamamlanarak Türkiye Gümrük Birliği'ne alınmıştır. Bu AB'nin oluşum sürecinde Gümrük Birliği'ne girişin yaratacağı kayıpları karşılayacak düzeyde bir malî yardım almadan gerçekleştirilmiş tek örneği oluşturmuştur. Türkiye'nin böyle bir fedakârlıkta bulunması kendisi için AB'nin üyesi olmanın ne kadar önemli olduğunun bir kanıtı olarak görülebilir. Kuşkusuz Türkiye'nin AB üyesi olmayı istemesinde Yunanistan'ın daha önce tam üye olmasının etkisi vardır. Yunanistan'ın tam üye olurken bu konumunu Türkiye aleyhine kullanmayacağına ilişkin sözler vermiş olmasına karşın, tamamen tersine bir tutum

izlemiş olması Türkiye'de çok büyük rahatsızlıklara neden olsa da, Türkiye'nin katılım yolundaki yoğun çabasını açıklamakta yetersiz kaldığı söylenebilir. Türkiye'nin AB'ye girmekteki bu ısrarı kendisinin çağdaş uygarlık düzeyine ancak bu yolla ulaşacağına inancı dolayısıyladır. Bunun ciddi bir araçsal yönü vardır.

Türkiye'nin bu ısrarlı tutumuna karşın AB, sosyalist blokun çözülmesinden sonra Avrupa'nın doğuya doğru sınırlarının ne olacağını saptama sorunuyla karşılaşarak dördüncü büyüme kararını vermek zorunda kaldığında saptadığı 12 aday ülke içine Türkiye'yi almamıştır. AB'ye katılacak ülkelerin gerçekleştirmeleri için ilân ettiği Kopenhag ölçütleri içinde yer alan çoğulcu demokrasinin işlerliği, hukukun üstünlüğü ve insan haklarının uygulanmasının gerçekleştirilmesi, piyasa ekonomisinin benimsenmesi, ekonomilerinin dış rekabete dayanabilme kapasitesi, AB politikalarına ve müktesebatına uyum vb. yer alıyordu. Gerçekte Türkiye, bu ölçütler bakımından 12 aday ülkenin çoğundan ileri olmasına rağmen dışta bırakılmıştır. AB Türkiye'nin tam üyeliği konusundaki isteksizliğini her fırsatta göstermiştir.

Buna rağmen Türkiye'nin girişimleri sona ermemiştir. 1997 yılı sonunda toplanan Lüksemburg zirvesinde kendisini inciten kararlar alınması üzerine Türkiye, AB'ye karşı bir siyasal tavır alsa da, bu tavır alış Türkiye'nin AB üyeliğinden vazgeçmesi anlamına gelmiyor, tersine AB üyeliği konusunda baskı yapma anlamını taşıyordu. Nihayet 1999 yılı sonunda AB zirvesinde Türkiye 13'üncü aday ülke olarak ilân ediliyordu. AB on yıllık bir dirençten sonra, uzun erimde gerçekleşme koşulunu içerecek biçimde olsa da Türkiye'nin aday ülke olmasını kabul etmiş oluyordu.

Bu değişmenin bir açıklamasının olması gerekir. AB'nin hatasından dönmesi, Dışişleri Bakanlığı'nın başarısı vb. saptamaların –bazı gerçekleri yansıtsa da– yeterli bir açıklayıcılık taşıdığını söylemek zordur. Bu konuda daha köklü açıklamalar, AB'nin, varacağı nokta önceden belirlenmemiş, oluşma hâlindeki bir proje olmasında bulunabilir. Türkiye gibi, nüfus olarak, alan olarak büyük ve diğerlerinden farklı bir ülkenin bu birliğin parçası olarak kabul edilmesini bu projenin bir ölçüde de olsa değişmesi olarak yorumlamak olanaklıdır. Böyle bir bakış açısı içinde yaklaşıldığında Türkiye'nin aday olmasını Kopenhag ölçütlerine uygun değişimleri gerçekleştirmesiyle açıklamaktan çok AB'nin Türkiye'den beklentilerinin değişmesiyle açıklamak daha doğru olur.

Bu değişikliklerden biri, Türkiye'nin jeopolitik konumunun gittikçe artan öneminin AB tarafından daha iyi anlaşılması olarak görülebilir. Bu görüş değişikliğinde ABD'nin Türkiye'nin bu niteliğini daha önce fark etmesi ve AB üzerindeki uyarıcı tutumu etkili olmuştur denilebilir. Kuş-

kusuz böyle bir uyarının etkili olmasında, anlamlı bulunmasında, AB'nin dünya politikasında ekonomik gücüne uyumlu yeni bir konum arayışının rolü bulunmaktadır. Türkiye'nin adaylığının kabul edilmesi AB'yi çoğulculuğun yükselen bir değer olduğu dünyada bir Hıristiyan kulübü olarak görülmekten kurtarmıştır. AB modernleşmeci İslâm'ı temsil eden Türkiye'ye içinde vereceği yerin İslâm dünyası ile Batı arasında oluşturulmaya çalışılan karşıtlığı yumuşatmakta oynayacağı rolü fark etmiştir. Belki de bu dönemde Türkiye'nin AB'yle müzakerelerinde kendisinin farklılığının AB'ye sağlayabileceklerini iyi anlatabilmesi etkili olmuştur.

Son verirken

AB-Türkiye ilişkilerinin başlangıcından 37 yıl sonra geldiği bu aşamada, bu ilişkilerin önümüzdeki yıllarda nasıl bir gelişme göstereceğinin hassas bir kestirimi yapılamaz. Önümüzdeki yıllardaki gelişmeler pek çok faktöre bağlıdır. Ama bazı konularda saptamalar yapılabilir.

Bunlardan birincisi Türkiye'nin AB'ye katılmasını hızlandırmak için çabalarının süreceğidir. Türkiye'nin bu ısrarının sürmesi temelde Türkiye ekonomisinin büyük ölçüde Avrupa pazarına bağlı hâle gelmiş olması yüzündendir. Ama bunun ötesinde de nedenler bulunmaktadır. Türkiye'de AB konusunda yerleşmiş bir umut söylemi vardır. İktidarlar AB ile ilişki konusunda ileri adımlar attığında bunu bir başarının habercisi gibi göstermekte, umutlar yaratabilmektedir. Öte yandan toplumda olup bitenden yakınan herkes istekleri konusunda meşruiyet yaratmak için AB'yi örnek göstermektedir. Böyle bir ortamda AB'ye üyelik konusunda olumlu havanın ve ısrarın sürmesi beklenir.

Ama bu ısrarın sürebilmesi değişik bakımlardan başarıların sürmesini gerektirmektedir. Bu başarıların önemli bir kısmı AB'ye ilişkindir. AB, ABD ve Japonya ile ekonomik yarışı, başa geçmese de sürdürebilmelidir. Bu yarıştan kopan AB'nin önemli sorunlarla karşılaşması kaçınılmazdır. Bu durumda da olumlu imajını sürdürmesi beklenemez. Ama AB salt bir ekonomik proje olmayıp aynı zamanda da bir siyasal proje olması dolayısıyla bu alanda da başarısını sürdürebilmelidir. AB'nin, yeni katılımlar karşısında karar verme kapasitesini koruyarak, kendi içinde bilgi toplumunun olanaklarından yararlanarak demokrasi pratiklerini zenginleştirebilmeyi başardığı ve AB içindeki eşitsizliklere duyarlı yeniden dağıtım mekanizmalarını başarıyla işletebildiği ölçüde imajı aşınmayacaktır.

AB'ye olumlu yaklaşımının sürmesinde Türkiye'nin başarması gerekenler de vardır.

Bunlar belki de daha önemlidir. Türkiye yasal mevzuatını AB müktesebatına uydurmak ve ekonomisinin uyumunu sağlamak bakımından gerekli kapasiteleri harekete geçirebilmek başarısını gösterebilmelidir. Tür-

kiye'nin bu başarıyı gösterebilmesini sadece araçsal olarak düşünmemek gerekir. Türkiye'nin AB müktesebatını kabul ederek uygulamaya koymuş olmasıyla her şeyin hiçbir gerilim yaratmadan çok kolayca işleyeceğini beklememek gerekir. Türkiye'de halkın Avrupa'ya yöneliminde bulunan içsel bir belirsizliği ya da bıçak sırtı durumunu gözardı etmemek gerekir. Türk halkı bir yandan kendisini Avrupalı bulmakta öte yandan kendisini Avrupa'nın karşıtı olarak görmektedir. Avrupa müktesebatının getireceği disiplinli bir toplum performansı aslında Türk halkından çok şey beklemektedir. Bu disiplini göstermekte her zorlandığında, kolaycı çözümleri müktesebat engellerine takıldığında tepki duymaya başlayacaktır. Bu da AB projesine karşı çıkılmasını kolaylaştıracaktır. Eğer bir an önce uyum sağlanır, Türkiye'deki yaşam kalitesi yükseltilebilirse bu tür tereddütler çiçeklenmeyecektir. İnsanlar geleceğin AB projesi içinde kendilerine bir yer gördükçe kimlik sorunlarıyla karşılaşmayacaklardır.

Türkiye'nin AB ile ilişkilerinin tam üyelik anlaşmasına dönüşebilmesi her iki tarafın da kendinden beklenen başarıları gerçekleştirmesine bağlıdır. İki taraf da ne kadar çok başarı gösterirse Türkiye'nin entegrasyonu o kadar hızlı olacaktır. Ama AB projesinin oluşma hâlinde olduğu ve dünya konjonktüründeki değişmelere göre sürekli olarak yeniden tanımlandığı hatırlanırsa, dünya konjontüründeki değişmelerin Türkiye'nin jeopolitik önemini artırması da bu sürenin kısalmasına katkıda bulunacaktır denilebilir.



"Piazza del Campidoglio", 1940
Fotoğraf: Carl Mydans

KÜÇÜK SEVİMLİ DÜNYA: KÜRESELLEŞME VE BAZI YANILGILAR

Hayriye Erbaş*

2000 yılı çoğunluk tarafından önceki yıllardan çok farklı özellikleri olan ve yepyeni bir dönemin başlangıcı olarak yorumlanarak büyük bir coşkuyla karşılandı. Bizim için bu yılın, geçmiş binyıl ya da yılları sorgulamayı çağrıştırma bakımından bir anlamı var. Bu açıdan bakıldığında, özellikle son yirmi yıldır hem akademik hem de akademi dışı alanlarda en çok gündemi oluşturan tartışma konusunun küreselleşme olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kimileri küreselleşmeyi çok sevdi, kimileri pek sevmedi ve süreci olumlu değerlendirenleri acımasızca eleştirdi, kimileri ise, daha ılımlı bir tavırla olumlu olup olmayacağı konusunda aceleci olmamak gerektiğini vurguladı. Gerçek olan şu ki, şimdilerde çok hızlı bir şekilde dünya küçülmekte ve "yerel" olan ile "evrensel" olanın yeniden ve yeniden tanımlanmakta olduğudur. Dünya yeniden bir yapılanma süreci yaşamakta ve yeni dönem hem sermayenin hem de emeğin farklı ve hızlı hareketliliği ile önceki dönemlerden farklılıklar sergilemektedir.

Küreselleşme sürecinin yorumlanışında Türkiye'de, özellikle siyaset alanında akademik desteklerle birlikte küreselleşme genelde olumlanarak kullanıldı ve gerekleri oluşturulmaya çalışıldı. Bu nedenle de 2000 yılı adeta politik bir malzeme olarak kullanılıp, küreselleşme süreci ve bu sü-

* Y. Doç. Dr. Hayriye Erbaş, Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Bölümü.

rece eklemlenme için verilen çabanın ürünlerini verdiği bir dönüm noktası olarak güzellendi ve dillendirildi. Önemli ve aslolan küreselleşmenin dayatmalarının yerine getirilmesi idi. Yani, sonuçların diğer bir deyişle, küreselleşmenin ülke çıkarları açısından ne getirip ne götüreceğinin sorgulanması yerine, her ne pahasına olursa olsun bu yeniden yapılanma sürecine eklemlenme temel hedef hâlini aldı. Bu, çağın gereklerini yerine getirmek, diğer bir deyişle çağı yakalamak için gerçekleştirilmesi gereken bir zorunluluk olarak siyasetçiler tarafından sürekli olarak vurgulandı. Dolayısıyla da, Türkiye çağın gereklerini, örneğin sadece ekonomik alanda değil, hukuk alanında da, evrenselleşen dünya sistemini kabul etmezse çağın gerisinde kalmış olacaktır vurgusu, sıklıkla yapıldı ve bu doğrultuda kollar sıvanarak çok kısa bir zaman diliminde (yaklaşık 5-6 ay içinde) başta Uluslararası Tahkim olmak üzere 100'ü aşkın yasa çıkartıldı. Bu özellikle sosyal bilimlerde moda bir kavram olan küreselleşme kavramının belirli bir anlamda mitleştirilerek kullanılması aracılığıyla gerçekleştirildi. Oysa yapılan, küreselleşme sürecinin sadece bir biçimde yorumlanması idi.[1]

Ancak, küreselleşme kavramı çok farklı anlamlarda kullanılmakta ve bu konuda çok geniş ve farklı bir literatür bulunmaktadır. Küreselleşme kavramının birbirinden çok farklı anlamlarda kullanılması nedeniyle yoğun tartışmaların yapıldığı bir alan olmaktadır. Bilindiği gibi ulusal düzeyde ekonomik alanda "ekonomi sermayenin küçülmesi", "esnek uzmanlaşma", "yeniden yapılanma" süreçlerini; siyasal alanda "devletin küçülmesi", "serbest piyasa sisteminin tam egemenliğini kurması", "sivil toplumculuk" ya da "yerellik" aracılığıyla "yerel topluluklara geri dönüş" gibi söylemleri dile getiren Yeni Liberalizm 1980'li yıllardan sonra yeni sağın yeni bir versiyonu olarak tüm dünyada egemen ideoloji hâline gelmiştir. Bu söylemin uluslararası düzeydeki vurguları ise, "yeni dünya düzeni", "yeni dünya düzeni ile bütünleşme", "adaptasyon" ve "eklemlenme" yolu ile bu "sürecin gereklerine uyma" olarak dile getirilmektedir. Bu söylem savunucuları tarafından, klâsik liberalizmin bir devamı olmaktan öte onun hatalardan arınmış hâli ile bilimsel bir kuram olarak değerlendirilmekte olup "ideoloji" kavramından soyutlandığı izlenimi verilmeye çalışılmamaktadır. Oysa küreselleşmenin bu anlamdaki kullanımı, bazı

[1] Bu yazıda küreselleşme sürecinin dışında kalmak değil; ancak günümüzde gerçekten gerekli olduğu düşüncesi ile bu sürece katılım, entegre olma biçiminde değil; gerçek aktif katılımcı olarak bu süreçte yer almak savunulmaktadır. Çünkü dışında kalmak, belli dezavantajları beraberinde getirmektedir. Ancak, katılımcı olarak bu yapılanma içinde yer almak da başlı başına bir iş olup, süreci öncelikle doğru bir biçimde çözümlemeyi gerektirmektedir. Burada eleştirilen yeni yapıya eklemlenme çabasının gerçekleşme biçimidir.

yanılgıları içinde barındıran ve bilimsel olmaktan bir hayli uzak bir anlayışın ürünü olarak gerçekleştirilmektedir. İşin ilginci bu şekilde yorumlanışı tüm dünyada, Türkiye'de de olduğu gibi, hem sağ hem de sol siyasal yaklaşımı benimseyenleri derinden etkilemiştir.

Bu yazının asıl amacı bu kavramın tek bir anlamının değil, "mitleştirilmiş" (Hirst, Thompson, 1998) moda ve yaygın kullanımının dışında anlamlarının olduğunun yeniden vurgulanması ve dolayısıyla da onun farklı kullanımlarını verirken yaygın kullanımındaki yanılgılara değinmektedir. Bu amaç, öncelikle geçmişten günümüze kısa bir gezinti yapılarak kavramın teorik ve pratik arkaplânının tarihçesini vererek gerçekleştirilecektir.

Bu nedenle öncelikle, Sanayi Devrimi'nden bir diğer deyişle kapitalizmin oluşumundan bu yana toplumsal yapıda oluşan değişimlere kısaca değinilecek ve bu değişimlerin sosyal bilim alanında bilgi üretme pratiklerine nasıl yansıdığı ele alınacaktır. Son olarak da, bu pratiklerle bağlantılı olarak özellikle siyasal alanı çok derinden etkileyen yanılgılara değinilecektir. Ancak böylesine bir bakış aracılığıyla kavramın "ideolojik" arkaplânının kavranabileceği ve yanılgıların doğru bir biçimde değerlendirilebileceği düşüncesidir. Çünkü, bu yazıda kabul edilen temel varsayım; küreselleşmenin moda kavram olarak kullanımı yeni olsa da; kapitalizm ve küreselleşme arasındaki ilişkiden dolayı onun belli özellikleri ile eskilere dayandığı, yani büyük oranda kapitalizmin yükselişi ile eşzamanlı olduğu biçimindedir.

Kapitalizm ve Dönemleri

İçinde bulunduğumuz dönemin bir önceki dönemden çok farklı olduğunu söyleyerek küreselleşme kavramını yeni dünya düzeni olarak sunanlar kapitalizmin kendi içinde bir devamı olduğundan çok, onun birbirinden *çok farklı* yapıları içinde barındıran dönemlerden oluştuğunu savunmaktadırlar. Diğerleri ise, özellikle Marksist gelenekten gelenler, onun özü itibarıyla aynı olduğu ancak düzenleme biçimleri açısından farklı olması nedeniyle kavramayı kolaylaştırması açısından, farklı aşamalar biçiminde ele alınması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu nedenle her iki grup da, farklı vurgularına rağmen, kapitalizmin değişik aşamalarından söz etmekteler. Her iki grupta da paylaşılan nokta, farklı aşamaların mevcudiyetinin kabulü olup, aralarındaki farklılık, aşamaları adlandırmada ortaya çıkmaktadır. Şimdi toplumsal yapı ve bilimsel etkinlik alanı arasındaki karşılıklı ilişkinin varlık nedeni ile, önce kapitalizmin belli dönemleri ve özellikleri kısaca verilecek ve ardından söz konusu dönemlere uygun, yani o dönemde egemen olan bilimsel paradigmaya değinilecektir. Yazının son bölümünde ise, egemen paradigma ile küreselleşme konusundaki dü-

şünceler arasında bazı çelişkilerin varlığı dile getirilerek neden olduğu yanılgılara yer verilecektir.

1. Dönem: Kapitalizmin ilk dönemi 18. yüzyılda Batı Avrupa'da ortaya çıkan yeni dinamikler doğrultusunda tamamen farklı özelliklere sahip toplumlara dönüşümün yaşandığı dönemdir. Bu dönemde hem ticarette hem de tarımsal üretimde yaşanan değişikliklerle oluşan sermaye birikimi her şeyden önce ekonomik anlamda yeni örgütlenmeler gerektiriyordu. Bu da ulus-devletin ortaya çıkış koşullarının oluşturulması ile gerçekleştirilecekti. Bu dönemin farklı olmasının asıl nedeni emek, toprak ve paranın metaya dönüşmesidir. Bu dönüşüm, kapitalizmin temel belirleyicisi olan sürekli birikim mantığına uygun yeni örgütlenme süreçleri ve bu değişmelerle ilişkili olarak yeni yaşam biçimlerinin oluşması yönünde idi. Bu dönem, feodal üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin örgütlenmesinde kent devletlerinin diğer bir deyişle "yerel" ölçeğin egemen olduğu dönemden, sanayileşme ve kapitalizmin gelişmesine bağlı olarak ulus devlet ölçeğinin gelişmesi sürecinde ilk değişimlerin yaşandığı dönem olarak değerlendirilebilir. Bu dönem aynı zamanda, sosyolojide klasik endüstrializm[2] ve kapitalizm teorilerinin ortaya konduğu dönemdir de. Marks'ın *Das Kapital*'de (1867'de ilk cildi yayımlanan); Weber'in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'de (1904'te yayımlanan) toplumsal yapıya ilişkin değerlendirmeleri bu döneme rastlar. Vurgu farklılıklarına rağmen her iki düşünürün bilim pratiği konusunda ileride değinilecek ortak yönleri bulunmaktadır. Bu aşama 1945'lere kadar devam etmiş ve ardından yeniden bir yapılanma dönemi oluşmuştur.

2. Dönem: 19. yüzyılın sonlarında kapitalizmin giderek daha fazla uluslararasılaşması; buna dayalı olarak sömürgeciliğin etkisiyle uluslararası pazarların gelişmesi; yatırım ve üretim sistemlerinin genişlemesinin ardından, finansal yatırım, spekülasyon ve ticaretin serbestleşmesi süreçleri yaşanmıştır. Bu nedenle bu değişimlerin yaşandığı dönem (1945-1975) kapitalizm ve endüstrializm çözümlemesi yapan klâsik sosyologların yaşadıkları ve teorilerini oluşturdukları kapitalizmin ilk döneminden farklı olması gerekçesiyle değişik biçimde adlandırılmaktadır. Örneğin, bu dönemi Scott (1979) "monopoly kapitalizm", Giddens (1973) "ileri kapitalizm", Mandel (1976) "geç kapitalizm", Offe (1985) "organize/örgütlü kapitalizm" olarak adlandırmaktadırlar. Marksist gelenekten gelen bir diğer grup düşünür ise, bu dönemi emek süreçleri ve örgütlenmesinin boyutlarını kapsayan ve aynı zamanda da bir düzenleme biçimi olarak

[2] Burada endüstrializm (industrialism) kavramı endüstrileşme/sanayileşme (industrialization) kavramından farklı anlamda olup sanayiyi temel olarak kabul eden iktisadî sistem anlamında kullanılmaktadır.

siyasal boyutu da içerecek şekilde Fordist dönem; döneme damgasını vuran ideolojiyi de Fordizm olarak adlandırırken; Weber'ci gelenekten gelenler aynı dönemi daha çok modern dönem olarak adlandırmakta ve bu dönemin egemen bilim, sanat ve kültür anlayışını modernizm olarak dile getirmekteler. Bu dönemi bir sonraki dönemden ayıran temel ölçüt sermayenin uluslararasılaşmasına karşın ulus devletin egemen ölçek olmasıdır. Ulus devlet bu dönemde her alanda düzenleyici güç olarak etkili bir biçimde işlemektedir.

Dönemin temel özellikleri:

– Ulusal ölçekli ve devlet eliyle inşa edilen ekonomi.

– Standartlaşmış kitlesel üretim.

– Kitlesel tüketim.

– Devletin ekonomik kontrol ve koordine etmede etkililiği.

– Emek-ücret ve Pazar sistemlerinin işleyişindeki bazı sıkıntıların refah sistemleri aracılığıyla giderilmesi.

İlk iki dönemde aydınlanma ile yükselen değer akılcılık vurgusu ön plâna çıkmış ve her iki dönemin tüm alanlarında belirleyici olmuştur.

3. Dönem: 1980'lere gelindiğinde kapitalizmin kendi içinde sürekliliği olduğu; dolayısıyla da tamamen farklı bir yapılanma, "yeni yapılanma değil" "yeniden yapılanma", süreci yaşadığını vurgulayarak kapitalizmin bir üçüncü döneminin yaşanmakta olduğunu savunarak dönemi farklı biçimde adlandıranların olduğunu görüyoruz. Bu dönem bir önceki dönemin karşıtı olarak "örgütsüz/organize olmayan kapitalizm" (disorganized capitalism) ya da "post-Fordist" dönem ve dönemin bir bütün olarak kültür, bilim, sanat anlayışı post-Fordizm olarak adlandırılırken; Weberyan gelenekten gelen diğer bir grup düşünür ise, aynı süreçleri adlandırmada postmodern ve postmodernızm kavramlarını kullanmaktadırlar.

Sanayi Devrimi'nin ilk ıki yüz yılı boyunca istihdamın odağı çiftliklerden fabrikalara kaydı. Şimdi ise, kayış fabrikalardan büro ve atölyelere doğru oluşmaktadır (Murray, 1995, s. 46). Üretim "kitlesel işçilerin çalıştığı imalatçıların ölçek ekonomilerinde az zamanlı ya da vardiyalı çalışan işçilerin çalıştığı yayılım ekonomilerine doğru kaymaktadır". Harvey (1996) bu dönemi özelliğinden dolayı "zaman-mekân" sıkışması olarak dile getirmektedir. Üretimdeki bu kayma benzer biçimde "kitlesel tüketici", yerine farklı yaşam tarzlarına sahip "çeşitlenmiş tüketici"yi beraberinde getirmekte ve bu değişim yaşamın bütün alanlarında etkisini göstermektedir.

Dönemin temel özellikleri:

– Kapitalizmin küreselleşmesi sonucunda kapitalist ekonomik yapıların "Üçüncü Dünya" ülkelerine yayılması.

– Finansal yeniden yapılanma.

– Çok uluslu ve uluslar arası firmaların etkili olması sonucu ulusal ekonomik ve siyasal elitlerin etkinlikleri üzerinde kontrollerini kaybetmeleri ya da azaltmaları.

– Devletin rolü ve etkinliğinin azalması.

– Refah devletinin erime, parçalanma ve çözülmesi ve bunun sonucunda daha önceden devlet tarafından karşılanan bazı hizmetler ya da kuruluşların özelleştirilmesi.

– İstikrarlı kitlesel pazarın çöküşü yerine küçük ve değişken talep yapısının ortaya çıkması.

– Kitle üretimi yerine stoksuz üretime yönelinmesi.

– İşçi sınıfının küçülmesi ve orta sınıfın büyümesi.

– Özellikle gelişmiş ülkeler için spekülatif yatırımların üretken yatırımlardan daha etkili olması sonucu sermayenin bu alanlara kaydırılması.

– Yoğun teknik gelişme sonucu üretim tekniklerinin yeniden organize edilmesi; hem firma hem de firmalar arası düzeyde ayrıntılı işbölümü yerine esnek uzmanlaşmaya gidilmesi.

– Teknokomünikasyon sonucu coğrafî işbölümü.

– Kültür ve imge üretiminde kitlesel yayılma.

– Toplumsal farklılaşmayı teşvik edici çoğulcu bir kültürün yükselişi.

DÖNEMLER VE EGEMEN PARADİGMALAR

Görüldüğü gibi kapitalizmin değişik dönemleri hem ekonomik hem de kültürel açıdan farklılıklar sergilemektedir. Bu nedenle de, dönemler arasında özellikle son dönem ile ilk iki dönem arasında gerçekliğin ne olduğu ve nasıl kavranabileceği bir diğer deyişle ontolojik ve epistemolojik farklılıklar ve hattâ kimilerine göre bu farklılıklara bağlı olarak kopuşlar görülmektedir.

Modernizmin ortaya çıkışı daha gerilere dayanan bir tarihçeye sahip olsa da Habermas'ın modernite projesi olarak andığı şey 18. yüzyılda belirmiştir (Harvey, 1990: 25). Bu projenin aydınlanma ile birlikte ortaya çıktığı ve o dönemde başlayıp daha sonra toplumun bütün kurumlarıyla işleyişini derinden etkileyen ve yaşam tarzlarına damgasını vuran bir söylem olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Bu anlayış aydınlanmanın özünü oluşturan ve kapitalizmin gelişmesine neden olan özelliklerin oluşumunu sağlamıştır. Bu nedenle de, sanayileşme, kapitalizmin oluşumu, modernleşme ve akılcılık kavramları birbiriyle bağlantılı ve oluşum açısından da neredeyse zamandaş olan kavramlardır. Dolayısıyla da bu kavramların denk düştüğü oluşumların yaşandığı dönemin temel özelliği, ge-

nellikle yapıldığı gibi, pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist olma biçiminde dile getirilebilir.

Kapitalizmin ilk iki aşaması ya da modern döneme denk düşen dönemde "tüm değişkenlerin belli olduğu, ilişkilerin tanımlandığı ve bu sistemi oluşturan ögelerin davranışlarının belirli kurallarla açıklanabildiği, kısaca örgütlenmede akılcılığın egemen olduğu temel varsayımı, mekânsal olguları açıklama biçimini tanımlamıştır" (Eraydın, 1994, 55). Diğer bir deyişle pozivitizm bu dönemin temel paradigması olmuş, bu nedenle de dönemde bilim etkinliğinin esas amacı, soyutlama düzeyi yüksek genel geçer meta kuramlar geliştirmeye yönelmiştir. Bu dönemde ayrıca, ekonomik yapı ve bu yapının ögeleri ve dinamikleri ön plânda olup, mekânsal özellikler belirleyici değil, ancak farklı işlevlerin örgütlenmesinde birimler arası ilişkilerin kurulması açısından gerekli bir öge olarak görüldüğünden açıklama çerçevesi içinde yer almıştır (Eraydın, 1994). Bu anlayış ve yöneliş dayanağını rasyonel davranan birey çerçevesinin ağır basmasından almaktadır. Bu paradigmanın egemen olduğu dönemin temsilcileri olarak endüstrializm ve kapitalizm çözümlemelerinin klâsik teorilerinde (hem Marx'ın hem de Weber'in çalışmalarında) kapitalizm vurgusu egemendir; ancak Marx sermaye ve mülkiyet ilişkilerini çözümlemelerde esas alırken Weber Pazar ilişkilerini esas almakta ve ayrıca da bürokrasi ve onun gereklerinin gelişmeye götürecek girişimci için uygun ve etkili yol olduğunu ileri sürmektedir. Marx ve Weber farklı vurgularına rağmen yapıya dolayısıyla da makro çözümlemelere ağırlık vermişler ve bu anlayışları ilk iki dönemde egemen anlayışını oluşturmuştur.

Ancak 1960'lı yılların sonlarından itibaren ortaya çıkan, 1970'li yıllarda gelişen ve 1980'lerde yaşamın tüm alanlarındaki pratiklerde egemen olan temel düşünce, yeni gelişmelerle ortaya çıkan olguların karmaşıklığının soyutlama düzeyi yüksek kuramsal çerçevelerin dönemi açıklamada yetersiz olduğu biçimindedir.

Daha önceki dönemlerde belli toplumsal dönüşümler yaşanmış olsa da, 1970'li yıllardan günümüze gerçekleşen hızlı değişimlerin önceki dönemlerden daha zor kavranan bir dönem olarak tarihe damgasını vurduğu düşüncesi yaygın kabul görmektedir. Bu öylesine hızlı ve yoğun değişmelerin yaşandığı bir dönem ki, kimilerince bu bir önceki dönemin devamı gibi yorumlansa da kimileri bu dönemin bir önceki dönemden radikal bir kopuşu sergilediğini ileri sürmektedir. Hangi görüş kabul edilirse edilsin paylaşılan ortak görüş, değişen toplumsal yapıya koşut olarak bu dönemin bilim ve bilgi üretme pratiklerinde de değişmelerin gerçekleşmiş olması ve dolayısıyla da önceki dönemlerde egemen olan paradigmanın öneminin azalmasına yol açtığı yönündedir. Önceki dönemlerin özelliği

olan toplumun homojenliği varsayımına dayalı evrensel ölçekli "meta anlatılar" yerini toplumun heterojenliği varsayımına dayalı yerel ölçekli "yerel anlatılara" bırakmalıdır vurgusu bu dönemin egemen paradigması olarak dile getirilmekte ve bilimsel etkinlikler bu paradigma doğrultusunda gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Şimdi, bu metodolojik değişim sürecinin küreselleşme ile bağlantılı olarak nasıl gerçekleştiğine/gerçekleşmediğine bakılabilir.

YANILGILAR

Paradigmatik değişimin vurgulanmasına karşın, bu vurguyu sıklıkla dile getiren düşünürlerin bu değişimi küreselleşme kavramına uygulamada başarısız oldukları söylenebilir. Bu konuda metodolojik bir çelişki söz konusudur. Yanılgılara neden olan metodolojik çelişki; son dönemlerin paradigmatik değişiminin kabul edilip bu kabulle birlikte küreselleşme konusunda aşağıda değinilen yanılgıların hepsi olmasa bile bazılarına düşen "bilim insanlarının" hem heterojenliği vurgulama hem de küreselleşme kavramı ve sonuçları konusunda evrensel değerlendirmeler yapmalarıdır. Diğer bir deyişle "meta anlatıları" eleştirerek diğer konularda olmasa bile, küreselleşme konusunda "meta anlatı" geliştirmelerıdır.

Yanılgı 1. Küreselleşme olgusunun kapitalist sermaye birikimi ile ilişkilendirilmeksizin ele alınıp yapılırken küreselleşme sürecinin sonuçlarının teknolojik gelişmenin kaçınılmaz sonucu olarak değerlendirilmesidir. Oysa ki, Castells'in deyimiyle oluşturulan bu "yapay mekân"ın olumsuzlukları kaçınılmaz değildir. Bu sürecin sonuçları kendiliğinden değil, aktif katılımcıların içinde yer aldığı oluşturulmuş ya da yaratılmış sonuçlardır.

Castells bunun gelişmiş kapitalizmdeki yeni çelişkileri ifade etmekle birlikte kent ve ekoloji sorunlarının hakim sınıfların ideolojik kategorileri ve modelleri ile tanımlanması sonucunda saptırıldığını dile getirmektedir. Ona göre kent ve çevre sorunlarına ilişkin olarak açıklama mekanizması şu şekilde işlemektedir: Bu mantığa göre, "gelişmiş kapitalizmde ortaya çıkan toplumsal sorunlar, mekân ve doğanın örgütlenme biçimlerinden kaynaklanmakta; bu biçimler ise üretken teknolojinin zorunlu sonucunda ortaya çıkmaktadır" (Castells, 1997, 16-17). Diğer bir deyişle teknolojik ilerleme sonucu yaratılan "yapay ortam" tüm toplumsal düzensizlik ve sorunların kaynağı olarak sunulmakta bunun arkaplânını oluşturan asıl neden sorgu kapsamına alınmamaktadır. Oysa mekânın kendi başına bir anlamı yoktur. Çünkü, o toplumsal olarak üretilir ve bu üretım süreci içinde farklı çıkarların çatıştığı aktif katılımcıların içinde yer aldığı bir süreç olarak işler. Bu tam anlamıyla tüm toplumsal yapıyı, uluslararası

düzeyde ülkeler arası (şimdilerde bu düzeyde de sınıfsal olarak ancak, farklı ölçekte gelişen) düzeyde sınıfsal ilişkileri göz önüne almayı gerektirecek siyasal bir süreç olduğu hâlde, çarpıtmalar sonucunda siyasal değil, teknik bir mesele hâline getirilmekte, çözüm ise teknik bir beceri gerektirecek şekilde sunulmaktadır.

Bu yanılgı çoğu zaman kapitalizm ile endüstrializmin birleştirilmesinden ve aynı şeymiş gibi kavranmasından kaynaklanmaktadır. Oysa ki, endüstrializm ve kapitalizm aynı şeye tekabül etmemekte. Endüstrileşme vurgusunu yapan teorisyenlerin, ki bunlar genellikle Weber'i izleyen düşünürler olup, vurgularını daha çok "üretim teknikleri" ve "teknolojik değişme" çerçevesinde oluştururlarken, Marx'ı izleyen kapitalist toplum teorisyenleri, bunu daha çok toplumsal üretim ilişkileri çerçevesinde yapmaktadırlar. Her iki grup da sosyolojik olarak ekonomik ilişkilere ağırlık vermekte, ancak ekonomik ilişkileri farklı biçimde kavramlaştırmaktalar.

Bu yanılgının kaynaklandığı metodolojik bir çelişki ise, postmodernizmin ya da yeni dönemin egemen vurgusu olan belirlenmiş toplumsal olgu yerine her an oluşmakta olan bir sürecin vurgulanarak aktör ve eylem kavramlarının ön plana çıkması ile teknolojinin kendi başına bir amacının ve dolayısıyla da oluşan sonuçlarının kaçınılmaz olduğu görüşü çelişmektedir. Bir diğer deyişle aktör ve eylem vurgusu yapıp yapıyı ikinci plâna atan bir epistemoloji bu durumda bireyi tamamen edilgene kabul etmiş olmaz mı?

Yanılgı 2. Birinci yanılgı ile bağlantılı olarak küreselleşmenin şimdilerde yaşanmakta olunan süreçle özdeş tutularak tarihten koparılması ve dolayısıyla da tarihsel oluşumu sorgulamaksızın yüzeysel bir biçimde sadece şimdilerde oluşan değişimlere bakılarak değerlendirmelerin yapılması biçimindeki yanılgı. Oysa ki, küreselleşme, ülkeler arasında büyük ve artan bir ticaret akışı ile sermaye yatırımının gerçekleştiği açık bir uluslararası ekonomi olarak yorumlanırsa onun hiç de yeni olmadığı ve kapitalizmin gelişim süreciyle bağlantılı olarak şu anda yaşanan biçiminin eskisinin yeni bir versiyonu olduğu savunulabilir. Pek çok düşünür (Örneğin, Harvey, Hirst ve Thompson, Yentürk, Boratav, Mahçupyan gibi) kapitalizm, kriz ve yeni düzenlemeler arasındaki ilişkinin varlığı konusunda birleşmekte ve her bir dönemin yeni değil, kapitalizmin krizinden çıkışının bir projesi olduğu konusunda birleşmekteler.

Yanılgı 3. Küreselleşme her ülkeyi benzer biçimde etkilemekte ve süreç tarafların yararına olacak şekilde işlemektedir görüşü. Bu görüş Ricardo'nun "karşılıklı üstünlükler kuramını" çağrıştırmakta olup, küreselleşmenin tüm ülkeler, daha doğrusu ilişkiye giren taraflar açısından aynı anlama geldiği varsayımına dayanmaktadır. Bu sürecin kazananları ve

kaybedenleri olan bir çıkar ilişkisi olarak ele alınmaması bu konuda doğru çözümlemelerin yapılmasının önündeki en büyük engellerden biridir. Bu yanılgı ekonomik ve kültürel yapıları çok farklı olmayan AB ülkelerinin bile henüz tam olarak bir birlik gerçekleştiremediği ve ulus üstü bir kimlik oluşturamaması uluslar arası çıkar mücadelelerinin kolay bitmeyeceğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki hem ekonomik hem de kültürel yapıları çok farklı ülkelerin bir ortak amaç doğrultusunda birleşmesi daha da zor bir süreçtir. Örneğin Türkiye gibi işsizlik oranının çok yüksek olduğu bir ülkenin Birliğe kabul edilmesi çok büyük bir mücadele gerektirmektedir.

Yanılgı 4. Bir önceki yanılgı ile bağlantılı olarak, bu sürecin her ülkede benzer şekilde yaşandığı biçimindeki yanılgı. Bu, ülke yönetiminden sorumlu devletin üst düzey yöneticilerinin siyasi yaklaşımları ne olursa olsun bu süreçten etkilenmelerinin benzer şekilde olacağı sonucuna götürmektedir. Bu vurgu örneğin, her ülkede ulus devletin etkililiğinin benzer biçimde azalacağı noktasına götürmekte ve dolayısıyla da bu bağlamda da heterojenliğe bir diğer deyişle süreci farklı yaşama düşüncesine yer vermemektedir. Elbette ki, günümüzde bu süreçten belirli düzeyde etkilenme kaçınılmazdır. Ancak, bu sürecin ulusal çıkarları zedeleyiciliğinin sorgulanmasının belirli bir ülkenin yöneticilerinin siyasî düşüncelerine göre değişeceği de bir gerçektir. İşte belki de bu nokta azgelişmiş ülkeler açısından sürecin çok ayrıntıda sorgulanmasını anlamlı ve gerekli kılmaktadır.

Yanılgı 5. Küreselleşmenin sürece katılan tüm ülkeleri benzer şekilde etkilediğinin ileri sürülmesi bir diğer yanılgıdır. Bırakın farklı ülkeleri, aynı ülkelerin değişik bölgelerini, değişik sınıfları ve gruplarını çok farklı biçimde etkilemektedir. Küreselleşme ile bağlantılı olarak gelişmiş ülkelerde oluşan değişimlerin hiç sorgulanmadan olduğu gibi azgelişmiş ülkelerde tartışılması bu yanılgının sonucudur. Küreselleşme aracılığıyla esnek uzmanlaşmaya gidilmesi süreci formel/bürokratik firmaların yoğun olduğu ülkelerde farklı, enformel sektörün ağırlıklı olduğu ülkelerde farklı sonuçlara yol açacaktır. Benzer şekilde 1970'ler sonrası dönemin değinilen tüm özellikleri her ülke özelinde farklılıklar gösterecektir. Bu sürecin nasıl yaşanacağı konusunda içeride verilecek mücadeleler etkili bir biçimde devreye girecektir.

Yanılgı 6. Günümüzde küreselleşme olgusu tüm ülkeleri etkisi altında bırakırken mekânsal olarak bir yakınlık görüntüsü sergilemekte hem toplumları yakınlaştırmakta hem de farklılıkların netleşerek belirginleşmesine hizmet eden bir süreç olarak işlemektedir. Bazı toplumlar küreselleşme sürecini evrenselliklerini gerçekleştirme alanı olarak görme ve bunu

gerçekleştirmeye çalışma konusunda daha avantajlıdırlar. Diğer bir deyişle "ötekinin" "yerelliğinin" yüceltilmesi süreci avantajlı olanın bu avantajı aracılığıyla çıkarını arttırması biçiminde işlemektedir. Buna en iyi McDonald's örneği verilebilir. "Yerel" damak tatlarını keşfederek tüm dünyaya aynı ürünü farklı versiyonları ile sunma başka türlü nasıl açıklanabilir.

Sonuç

Değinilen yanılgılar göz önüne alınarak özellikle azgelişmiş ülke ya da ülkeler açısından yapılması gerekenlerin neler olabileceği sorusu çerçevesinde bazı sonuçlar çıkarsanabilir. Öncelikle, bu iki eksen etrafında şekillenecek bir çabayı gerektirmektedir. Bu çabalardan ilki, ki bizi ilgilendireni sosyal bilimler açısından nelerin yapılabileceği, ikincisi ise, daha çok siyasal kararlar doğrultusunda gelişme ya da küreselleşme sürecinin nasıl yaşandığı değil yaşanması gerektiği konusunda doğru yerde ve doğru zamanda doğru kararlar alınmasına ilişkin olandır.

Bizi ilgilendiren yönü ile, diğer konularda yapıldığı gibi, küreselleşme konusunda da Batı'da yaşanan hâlinin tartışmalara yansıyış biçiminin aynen alınıp tartışılması yerine Batı'nın yaşadığı sürecin bizim yaşadığımızdan farklı olduğunun bilincinde olarak süreci çözümlemeye ve sorgulamaya başlamaktadır. Ancak, böylesine bir noktadan başlayış doğru çözümlemelere götürebilir.

Bir sonraki adım ise, küreselleşme süreci ile birlikte ne türden farklılıkların netleştiği ya da netleştirildiği ve ne türden benzerliklerin yaratıldığının mantığının neye dayandığının sorgulanmasıdır. Bu sorgulayış sürecinde doğru soruların bulunup gerçek yanıtlarının araştırılması yine önemle göz önüne alınması gereken diğer bir noktadır.

Bu sorgulayışa, küreselleşmeyi yaşanan sonuçları ile olumlayanların bir açıdan gelişme yazınının sonunu da ilân etmeleri yönündeki eğilimlerinin sorgulanması ile devam edilebilir. Küreselleşme ile gelişme yazını son bulmuş olsa idi, gelişmiş azgelişmiş ülkeler ya da Kuzey ve Güney Yarımküre arasındaki uçurum giderek büyüyor olmamalıydı. Bu nedenle de günümüzde oluşan değişmeler gelişme yazınında yeni bir dönem olarak ele alınıp değerlendirilmek durumundadır.

Küreselleşmenin yaşanan hâliyle olumlanmasının sorgulanması şu sorularla sürdürülebilir:

Kapitalizmin gerçek mantığı ne oranda değişti? Bu değişme farklı tarafların çıkarlarının söz konusu olmadığı ilişkiler biçimine mi dönüştü?

Kalkınma, büyüme, ilerleme gelişmiş ülkeler açısından gerçekten asıl hedef olmaktan çıktı mı yoksa bu hedefin işleyişinde mi değişmeler oldu?

Bu sorgulayışın ardından ancak ülke koşullarının göz önüne alınıp, kaynak ve potansiyellerinin doğru biçimde kullanılarak bu sürecin olabildiğince ülke yararına dönüştürülebilmesi gerçekleştirilebilir. Bunlar yapılmadan küreselleşme sürecinin dayatmalarını kabulleniş ülke çıkarlarını koruma şöyle dursun tersine zedeleyebilir de.

KAYNAKÇA

Boratav, K. (1981) *İktisat Politikaları ve Bölüşüm Sorunları*, İstanbul, Belge Yay.

Bradley, H. (1996) *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*, UK, Polity Press ve Blackwell.

Castells, M. (1997) *Kent, Sınıf, İktidar*, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., Çev.: Asuman Erendil, (MacMillian Pres, 1977).

Castells, M. (1977) *Urban Question: A Marxist Approach*, London, Arnold.

Eraydın, A. (1994) "Mekan Organizasyonuna İlişkin Değişen Paradigmalar", *Toplum ve Bilim*, sayı: 64-65.

Erbaş, H. (1999) "Gelişme Yazını ve Geleceği", *Doğu Batı*, sayı: 8.

Erbaş, H. (1999) "Metodoloji Tartışmaları Işığında Göç ve Etnisite", *AÜ DTFC Sosyoloji Dergisi*, sayı: 2.

Giddens, A. (1973) *The Class Structure of Advenced Societies*, London, Hutchinson.

Harvey, D. (1982) *Limits of Capital*, Oxford, Basil Blackwell.

Harvey, D. (1996) *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, Metis Yay., İstanbul, Çev.: Sungur Savran (1989, Oxford, Basil Blackwell).

Harvey, D. (1993) "Esneklik: Tehdit Mi Yoksa Fırsat Mı?, *Toplum ve Bilim*, sayı: 56-61.

Hirst, P. ve Thompson G. (1998) *Küreselleşme Sorgulanıyor*, Ankara, Dost Kitabevi Yay. (1996, Basil Blackwell).

Keyder, Ç. (1996) *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, İstanbul, Metis Yay.

Mahçupyan, E. (1998) "Batı'nın Krizi: Kapitalizm, Liberalizm ve Devlet", *Türkiye'de Merkeziyetçi Zihniyet, Devlet ve Din*, içinde, İstanbul, Patika.

Murray, R. (1995) "Fordizm ve Post-Fordizm", *Yeni Zamanlar*, der.: Hall, S. ve Martin, J., içinde, İstanbul, Ayrıntı Yay., çev: Abdullah Yılmaz (1990, Lawrence & Wishart).

Lash, S. ve Urry, J. (1987) *The End of Organized Capitalism*, Cambridge, Polity.

Robertson, R. (1996) "Globalleşme: Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik", *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve İslam*, içinde, der. Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay, Ankara, Vadi Yay.

Rueschemeyer, D. ve diğ. (1992) *Capitalist Development & Democracy*, UK, Polity Pressve Basil Blackwell.

Scott, J. (1979) *Corporations, Classes and Capitalism*, London, Hutchinson.

Şengül, T. (1998) *Siyaset ve Mekansal Ölçek Sorunu: Yerelci Stratejilerin Bir Eleştirisi*, ODTÜ Ekonomik Araştırmalar Merkezi.

Offe, C. (1985) *Disorganized Capitalizm*, Cambridge, Polity.

Wallerstein, I. (1995) *After Liberalism*, New York, The New Books.

Yentürk, N. (1993) "Post-Fordist Gelişmeler ve Dünya İktisadi İşbölümünün Geleceği", *Toplum ve Bilim*, sayı: 56-61.

YENİ YÜZYILDA MÜSLÜMAN OLMAK

Yasin Ceylan*

İslâm dini, doğuşundan günümüze kadar geçen on dört asırlık tarihinde çok önemli iki hadiseyle karşı karşıya gelmiştir. Bunlardan birisi Emeviler döneminde başlayıp, Abbasiler'in ilk asrında doruk noktasına çıkan Helen kültürüyle çok sıkı bir alışveriş içerisine girmesidir. Yaklaşık üç asır süren bu yoğun etkileşim döneminde başta Aristo, Platon ve Galien (Calinus) olmak üzere bir çok Yunan filozofunun eserleri Arapça'ya çevrilmiş ve dinî eğitimden bağımsız bir aydınlanma geleneği ortaya çıkmıştır. Bu gelenek içerisinde El-Kîndî, Farâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi dünya düşünce tarihinde isimleri saygıyla anılan filozoflar yetişmiştir. Hattâ bu aydınlanma mantalitesine itiraz eden başta Gazalî ve onun hocası Cuveynî, kendisinden sonra gelen Fahreddin Râzî gibi teologlar da kısmen bu aydınlanma geleneğinin ürünleridir. Böyle, seküler bir eğitim modelinin Hıristiyan dünyasında henüz bir benzeri yoktur. Kiliseden bağımsız bir eğitim Avrupa'da ancak 16.-17. yüzyıllarda, İbn Rüşd Aristoculuğunun Fransa, İngiltere ve İtalya üniversitelerinde taraftar bulmasıyla ortaya çıkmıştır. Bunda matbaanın icadı da etkili olmuştur.[1]

9.-12. asırlar arasında fevkalâde verimli olan ve merkezi, Abbasiler'in başkenti Bağdat olan bu aydınlanma hareketi maalesef devam edememiş

* Prof. Dr. Yasin Ceylan, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü.

[1] Daha geniş bilgi için bkz: Gilson Etienne, *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York 1966, s. 37-66.

ve kısmen fizikî (Moğol istilası) ve kısmen kültürel (Gazâlî'nin felsefe aleyhtarlığı) sebeplerden dolayı on üçüncü asırdan itibaren zayıflamış ve onu takip eden asırlarda tamamen kaybolmuştur. Doğu İslâm dünyasında böyle bir kültürel çöküş yaşanırken, Batı İslâm dünyasında yani İspanya İslâm'ında daha garip bir durum ortaya çıkmıştır. İslâm Filozoflarının son halkası olan İbn Rüşd, devâsâ felsefe külliyatıyla Müslüman nesilleri etkileyecek yerde Batı Hıristiyan dünyasını sarsmış, kendisine bağlı birçok düşünürle, kendi adıyla anılan bir aydınlanma hareketine sebep olmuştur.

İslâm tarihinin en büyük kültürel vakası olarak adlandırdığımız İslâm-Yunan düşüncesi çatışmasından, büyük bir zenginlik ve güçlü zihinler doğmasına rağmen, ortaya çıkan kültürel hareket kısa vadeli olduğundan ve devamlılık arz etmediğinden başarılı bir sonuç elde edilememiştir. On dokuzuncu asırda ve yirminci asrın başlarında İstanbul ve Kahire gibi İslâm aleminin kültür merkezlerinde, bilim ve teknoloji ağırlıklı Batı dünya görüşünü anlamaya ve değerlendirmeye çalışan Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Seyyid Kutub, Muhammed Ikbal, Sait Halim Paşa, Ziya Gökalp, Mehmet Akif, Namık Kemal gibi İslâm aydınlarının ortaya koydukları görüşlerde yedi asır önce yaşanan bu büyük tecrübeden hiç bir iz yoktu. Hiçbiri İbn Sina'nın *Şifa*'sını, Fârâbî'nin *Medinet el-Fadıla*'sını İbn Rüşd'ün *Aristo Şerhleri*'ni okumamıştı. Hepsinin görüşünde bir acemilik görünüyordu. Çünkü bu düşünürler on üç asırlık İslâm kültürünün vârisleri değillerdi. Bir büyük dönemi tamamen unutmuşlardı. Temsil ettikleri kültür, İslâm aleminin son üç-dört asrının cılız medrese eğitiminden ibaretti.

İslâm tarihinin ikinci büyük vakası, on altıncı asırda Descartes ve Francis Bacon gibi filozofların devrim niteliğindeki düşünceleriyle Orta Çağ dünya görüşüne tepki olarak oluşan yeni bir dünya görüşünün, doğa bilimleri ve teknoloji üstünlüğü ile, İslâm alemini çepeçevre kuşatmasıdır. Müslüman düşünürler, farklı bir uygarlık olarak ortaya çıkan bu yabancı dünya görüşüne kâh cephe alarak kâh hayranlık duyarak değişik biçimlerde tepki göstermişlerdir. Uzlaşma ve zıtlaşma tez ve antitezleri on iki asır önce İslâm ulemâsının Yunan-kökenli kültür mirasıyla karşılaşınca ortaya koydukları farklı tavırları çağrıştırmıştır. İlk vakada, bir uzlaşmaya varılamamıştı. Ancak Yunan unsurunu dışlayan ama kendine yeterli bir formül de bulunamamıştı. Çünkü Müslümanların elinde vahiy-kaynaklı bilginin ötesinde disiplin hâline gelebilmiş aklî bir kültür unsuru yoktu. Fars yaşam biçiminde kayda değer bazı kültürel gelenekler vardı; ancak bunlar Yunanlıların yazılı literatürüyle kıyaslanınca pek ciddi bir değer taşımıyordu. Yunan kültürünün bu ayrıcalığından dolayıdır ki İbn Rüşd; Kuran'daki düşünmeye ve bilgi ve hikmete sevk eden ayetlerindeki adresin Yunan felsefesi olduğunu iddia etmiştir. Bir bakıma vahiy ile ak-

lın birbirini tamamlaması gerektiğini ileri sürmüştür. Ancak bu tez, kendisinden sonraki Müslüman nesiller üzerinde etkili olamamış, bunun yerine Gazâlî'nin "Vahiy veya din insanların tüm müşküllerini hâlledebilecek komple bir kaynaktır, bunun dışında başka bir kaynağa ihtiyacı yoktur" tezi kabul görmüştür.[2]

Ancak buna rağmen, Yunan mantığı, Yunan tıbbı ve hepsinin ötesinde Yunan felsefesi, istense de istenmese de kültürümüze geçmiş, Gazali ve Râzî gibi bu değerleri yabancı telâkki edip reddedenlerin düşünce sistemlerine bile damgasını vurmuştur.

Aslında diğer monoteist dinler de aklı temsil eden Yunan düşüncesinden kendilerini alıkoyamamışlardır. Yahudi kültüründe Philo, Maimonides, İbn Cebirol, Hıristiyan kültüründe St. Augustine, St. Anselm, St. Thomas Aquianas, Duns Scot, Yunan dünya görüşünü kendi dinleri açısından yorumlamaya çalışmışlardır. Bu üç dinin düşünce tarihlerini iki kaynak beslemiştir. Bir taraftan Sami ırkına has vahiy, diğer taraftan Yunan ırkına has insan kaynaklı akıl. Bu farklı iki unsur, iki tür kültür veya dünya görüşü olarak da adlandırılabilir. Acaba Batı dünya görüşünde veya Orta Çağ'da İslâm medeniyetinin oluşumunda bu iki unsurdan biri olmasaydı ne olurdu? Başka bir deyişle vahiy bilgisi tarih süreci içerisinde yalın hâliyle kalıp akılla cebelleşmeseydi, veya akla dayanan Yunan düşünce geleneği Batı ve Ortadoğu'daki kültürlerin oluşumunda tek egemen kaynak olsaydı durum ne olurdu? Buna doğru bir cevap vermek gayet zordur.[3] Ancak böyle bir kültürde insanların düşünce ve davranışlarını esaslara bağlayan değerler sisteminin bugünkünden çok farklı olacağı ve dengeleri korumada zorluk çekileceği büyük bir ihtimaldir.

Şimdi, bizim bu makaleden kastımız geçmişi irdelemekten çok, hâlen mevcut olan sorunlarımızı gelecekte nasıl bir strateji ile çözebileceğimizdir. Gerçi her mevcut sorun geçmişteki çatışmalardan gelir. İslâm kültürünü yaşayan insanların geçmişten devraldıkları ve gelecekte çözmeye çalışacakları en büyük sorun, on dört asırdan beri süregelen vahiy-akıl çatışmasıdır. Bu sorunun çözüme en çok yaklaştığı dönem, 9.-12. asırlar arasında Yunan felsefesinin İslâm coğrafyasında neşvü nema bulduğu dönemdi. Ancak o fırsat elden kaçtı ve sorun 19. asırdan beri, ikinci defa Batı dünya görüşü biçiminde, diğer kültürleri yok etmek pahasına hâkimiyeti altına almasıyla, tüm çıplaklığıyla karşımıza çıktı.

İslâm dünyasına bütünsel bir perspektif içerisinde baktığımızda fevkalâde heterojen bir kompozisyonla karşı karşıya geliriz. Farklılıklar, ideal

---

[2] Ceylan, Yasin, Al-Ghazali *Between Rationalism and Mysticism*, "Studies in Spirituality", Nijmegen 4/1994, s. 5-11.

[3] Swidler Leonard, *After the Absolute*, Minneapolis, 1990, s. 101-113.

bir ahenge zenginlik getirecek farklılıklar değil, bir sistem içerisine sığmayacak kadar zıtlık arz eden unsurlardır. Bir taraftan Suudi Arabistan ve İran gibi İslâm dinini yegâne dünya görüşü olarak kabul edip, dinsel normları eğitim ve hukuk alanlarına kadar yayan bir İslâm anlayışı; diğer taraftan Malezya ve Türkiye gibi dini sosyal teori ve uygulamasından ayıran bir İslâm anlayışı. Bir de bu iki uç arasında şurada burada yer bulan diğer İslâm ülkeleri. Bunların hangisi doğru? Seküler rejimler teokratik rejimleri gericilik, teokratik rejimler de seküler rejimleri din düşmanlığıyla suçlamaktadır. Ortadakilerin de belirgin nitelikleri belirsizliktir.

Ferd seviyesinde de benzer bir karmaşıklık vardır. Dindar kimdir? Dinsiz kimdir? Günahkâr kabul edilebilir Müslüman kimdir? Lâik dindar kimdir? Anti-lâik gerici dindar kimdir? Yirmi birinci asra girerken İslâm kültüründe ideal dindar kime denir ?

Bu soruların cevabı çoğu zaman belirsizdir. Bunu belirleyecek belirli bir otorite veya kurum da yoktur. İslâm dünyasında, Şii toplumlar hariç, Sünnî toplumlarda din işleri devlete bağlı olduğundan, dini temsil eden kurumlar hükümetlerin dini ilgilendiren politikalarına karşı tavır koyamazlar. Tarih boyunca değişik ırklardan gelen İslam devletlerinde "Dar al-Fatva" veya "Şeyhülislâm"lık çoğu zaman, halifenin veya sultanın arzuları doğrultusunda "dine uygundur" fetvası vererek dini bir ucube hâline getirmiştir. Bu fetvalara bakarak neyin dine uygun ve neyin aykırı olduğunu tespit etmek mümkün değildir.

Bu sebeple Müslüman toplumlarda genelde iki tür din anlayışı vardır. Birincisi devletle iyi geçinen, tavizkâr davranan devletin bir kurumu olan din, diğeri, devlet politikalarına karşı çıkan yeraltında faaliyet gösteren ve çoğu zaman illegal olan din.

İslâm tarihi boyunca din devlet ilişkisi böyle iki tür din kurumuyla olagelmiştir. Bu sebeple hükümdarla din kurumu arasında varılan bir uzlaşma veya anlaşma da yoktur. Varsa hangi din kurumuyla yapılmıştır sorusuna muhatap olacağı için şaibelidir.

Hâlbuki, Hıristiyan dünyasında tarih boyunca kral veya imparator, din işlerinde ve çoğu zaman dünya işlerinde karşısında Katolik Hıristiyan cemaati ve Hz. İsa'yı temsilen Papa'yı bulmuştur. Ona karşı giriştiği mücadeleler, ihtilâflar ve uzlaşmalar, din–devlet ilişkileri tarihinin muhtevasını oluşturmuştur.[4] Şimdi İslâm'da din devlet ilişkisi nedir? Bunun tarihi yazılmış mıdır? Bunların cevabını bulmak zordur. Bazı Müslüman aydınlar bunu çok basit bir soru telâkki edip "dinde din devlet ayırımı yoktur" diye cevap verebilirler. Bunlara verilecek cevap şudur "Çoğu İslâm teolog-

[4] Jones, W. T. *A History of Western Philosophy Hobbes to Hume*, New York 1969, s. 44-65, Schoedinger, B. Andrew, *Readings in Medieval Philosophy,* New York 1996, s. 415-427.

ları neden peygamber döneminden sonraki Müslüman devletlere, başta Emeviler Hanedanının kurduğu devletler olmak üzere İslâmî devlet diyemiyorlar? Neden halife ve sultanları hep dünyevîlikle suçlamışlardır?" Bu, "Peygamber döneminden sonra İslâmî normlar içerisinde bir İslâm devleti olmamıştır" şeklinde anlaşılabilir. Teolog-Hükümdar veya dindar-hükümdar, Platon'un filozof-kral kavramı gibi tarihsel realiteler karşısında bir ütopya seviyesine düşmüştür.

Yirmi birinci asra girerken İslâm alemi, yüz elli yıldan beri süregelen Batı sorununu bugüne kadar henüz çözebilmiş değildir. Batı dünya görüşü, diğer kültürleri etkilediği gibi İslâm dünyasını da önemli ölçüde etkilemiştir. Bu etki zorunluluk şartları içerisinde olmuştur. Metafizik bir sistemden kopuk, bilim ve teknolojiyle desteklenen materyalist bir perspektifin egemen olduğu bu kültürü yok saymak, veya etkisini küçümseyerek alternatif saf İslâmî bir dünya görüşü stratejisi çizmek realiteleri inkâr anlamına gelir. Orta Çağda Yunan kültürü ile olan temasta yaşanan başarısızlık, bu ikinci karşılaşmada tekrar yaşanırsa sonuç felâket olur. İslâmî yaşam teorisiyle İslâmî pratikler arasında mantıksal bağlar kopar ve Müslümanın hayatı bir kaosa döner.

Şimdi İslâm dininin temel davası, bu davanın tarihsel seyri, Batı dünya görüşü ve dayandığı temel yargılar ve insan doğasının başlıca özellikleri faktörlerini göz önünde tutarak, yirmi birinci asır İslâm alemi için geçerli olabilecek bir "İslâmî dünya görüşü stratejisi"nin oluşumuna katkı sağlamak amacıyla bazı önerileri aşağıda tartışacağım.

1. Semavî dinler vahiy kaynaklı olmakla birlikte kutsal kitapların muhtevası peygamberler tarafından insanlara tebliğ edildiğinde insanların anlayabileceği seviyeye getirilmiştir. İnsanın zihinsel yetileri ilâhî bilgileri dolaysız kavrayacak yapıda değildir. Bu sebeple ilâhî bilginin çok azını ve bize göre olanını anlayabiliriz. Bunu doğru anlamada hata yapabiliriz. Doğayı anlamada hata yapabildiğimiz gibi. Bu durumda ilâhî mesajı mutlaka bir şekilde anlamak veya bir neslin anladığı gibi anlamak veya bir alimin anladığı gibi anlamak zorunluluğu yoktur. Mesajı algılamak "insanî bir eylemdir" ve zamanın dinamiğine tabidir. Mesajın kendisi kutsal olmakla birlikte mesajı bir şekilde anlamak mesaj kadar kutsal değildir.

2. Vahiy dışı kaynaklardan elde edilen bilgiler ve tecrübeler, "ilâhî mesaja zıd", "gayr-ı ilâhî" veya "gayri dinî" gibi kategorilere konup önemsiz bilgiler veya değerler sınıfına konulamaz. Çünkü iddiaları kendi alanında kalan ve o alana ait metoda uygun elde edilmiş bilgiler, insan için geçerli bilgilerdir. Doğa bilimleri bize vahiyle verilmediği hâlde doğru bilgilerdir. Hattâ değişmez doğa kanunları (Newton fiziğindeki kurallar gibi) "ilâhî kanunlar" (sünnetullah) olarak adlandırılabilir. Hem Hıristiyan (Thomas Aquinas gibi) hem de İslâm teologları, doğa kurallarına

"İlâhî kanunlar" adını vermişlerdir.[5] Bunları anlamada Peygamberlerin yardımına ihtiyaç duyulmamıştır. Akıl kendi tabiatından gelen yalın kurallarla hareket etmek suretiyle bu ilâhî prensipleri keşfedebilmiştir. O zaman akıl metodik çalıştığı zaman ilâhî bilgiler elde edebilir. Bazı İslâm teologlarına (Fahrettin Râzî gibi) göre iki delil çeliştiği zaman akla dayanan delil, vahye dayanan delilden üstündür.[6]

3. Vahyin asıl hedefi akılla ispatı mümkün olmayan (ama çürütülmesi de mümkün olmayan) Allah'ın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, insanın eylemlerinden dolayı hesaba çekileceği gibi tezleri inanmaya değer hususlar olarak ortaya koymaktır. Başka bir deyişle fizik-ötesi önermeleri bilgi derecesinde değil, doğruluğuna inanılabilir postulatlar olarak yüksek ahlâk sahibi insanların diliyle tebliğ edilmesidir. Kuran ve İncil'in ana temaları bu üç iddiadır. Bunlar, zamana ve mekâna göre değişmeyen sabit inançlardır. Bu üç inancın birbirini farklı biçimlerde gerekli kılması ve desteklemesi onların bir sistem içerisinde ele alınmasını zorunlu kılar. Buna göre semavî dinlerin temel amacı, metafizik inanç sistemlerini insanlara anlatmak ve ikna için bazı teknikleri kullanmaktır.

5. Bu metafizik alan dışında kalan doğa bilgisi, insanın teorik aklının işlevidir. Bu alandaki bilginin gerek kriterleri ve gerekse neticeleri tamamen insan aklının ürünüdür. Kutsal kitabın desteğine ihtiyaç yoktur. Bilimsel işlevin gerisinde bir dünya görüşünün temel yargıları (paradigmalar) vardır, bunlar metafizik bir karakter de arz edebilirler, ancak bunların dinsel bir karakter taşıması da gerekmez. Bir doğa-bilimcinin mesleğini icra edebilmesi için bilinçte, canlı bazı metafizik önermelere inanması gerekmez. Bu metafizik alan dışında kalan sosyal teorinin oluşması için, yani sosyo-ekonomik kültürel yapı için gerekli prensipleri bulmada kutsal kitaplar zorunlu bir kaynak değildir. Dinsel yaşam ve dinler tarihi insan tecrübesinin bir kaynağı olması yönüyle, sosyal teorinin oluşmasında başvurulacak referanslardan sadece biridir. Bu alanda bir yaşam biçiminin veya bir rejimin oluşması için insanın bireysel ve toplumsal tüm tecrübeleri geçerli kaynaklardır. Metafizik sistemler bir dinamizme tâbi olmazken sosyo-ekonomik-kültürel alan, geniş spektrumlu bir dinamizme tabidirler ve zaman içinde değişirler. Metafizik sistemlerin dinamizme muhatap olduğu yegâne yön, inanan kişinin bu inanç prensiplerine yaklaşımında devamlı bir evrim içerisinde olmasıdır.

6. Bu metafizik alan dışında kalan ahlâksal eylemin kurallarını bulmak için dinsel kaynaklara zorunlu olarak başvurmak gerekmez. Ahlâksal eylemin yasaları insanın pratik aklının doğasında mevcuttur. Bu sebeple ah-

[5] Kaufman, Walter, *Philosophic Classics*, Englewood Cliffs, Ney Jeresy, 1968, V.1, s. 542-551.
[6] Fahruddin, Razi, *Asas al-Taqdis fi 'Ilm al-Kalam*, Kahire, 1935, s. 172-3.

lâk hep iç kaynaklıdır. Dış kaynaklı ahlâkî eylem tekamül etmemiş bir eylemdir. Ancak ahlâk yasalarının, insanda mevcut diğer güçlü eğilimlerin etkisinden kurtarmak için metafizik inanç sisteminin desteğine ihtiyaç vardır. İnsanın, iradeyle eyleme geçerken uyması gereken kurallar, doğayı öğrenirken uyması gereken kurallardan daha karmaşık durumdadır. Bu sebeple dinler bu alan üzerinde yoğun bir şekilde durmuşlardır. Ahlâkı içermeyen bir din zaten olamaz. Zaten dinlerin asıl amacı, metafizik inanç sistemiyle ahlâksal eylemi mükemmelleştirmektir. Ancak ahlâksal erdemler her dinde, her dünya görüşünde ve her kültürde vardır. Bazılarında bazı erdemler daha belirgin, sayıca daha fazladır. Bazı toplumlar erdem yönünden fakirleşebilir. Ama erdemler bilim gibi insanlığın ortak malıdır, hiç bir dinin veya dünya görüşünün tekelinde değildir. Metafizik inançlar veya bilinç seviyesine çıkmayan ön yargılar, ahlâksal eylemi olumlu veya olumsuz yönde etkilerler.

7. Bu metafizik alan dışında kalan sanatsal teorinin oluşması ve icrası için kutsal kitaplara gerek yoktur. Ancak sanatsal eylem, sosyal teorideki nihaî amaç olan "toplumsal mutluluk" ve ahlâksal eylemin amacı olan "her eylemde iyi olanı seçmek" prensibiyle çelişirse kendi hedefi olan "güzeli bulmak ve teşhir etmek" çizgisinden de sapmış olur.

8. Dinin ve bağlı kurumların asıl misyonu metafizik inanç sistemini insanlara takdim edip, onları birey olarak tüm eylemlerinde ahlâksal bir sorumluluk içerisine girmesini sağlamaktır. Yani ferdin ruhsal terbiyesidir, iç dünyasını, insan olması hasebiyle doğasından gelen olumsuz dürtülere karşı teyakkuzda tutmaktır. Dinî tebliğin ana hedefi, insan psikolojisini analiz edip, onu iyiye götüren yetilerini harekete geçirmek ve bunu engelleyen dürtüleri açığa vurup bunun olumsuz sonuçlarını ona bildirmektir. Başka bir deyimle dinsellik ruhsallıktır, insanın iç dünyasını disiplin altına almasıdır.

9. Bir metafizik inanç sistemi yalnız başına bir dünya görüşü oluşturamaz. Başka bir deyişle dinî inançlar bir dünya görüşünü oluşturmak için gerekli şartların hepsini yerine getirmezler. Mükemmel bir dünya görüşünün oluşturulması için bilim, sanat, sosyal teori gibi alanlarda belli görüşlerin aktif rol almaları gerekir.

10. Dindar olmak iradesiyle, politik güç elde etmek arzusu arasında organik bir bağ yoktur. Birbirinden tamamen farklı şeylerdir. Gerek Hıristiyanlık ve gerekse İslâm tarihinde politik gücü dinî amaçlara alet etmek plânları olumlu sonuç vermemiştir. Batıda Kilise, maddî bakımdan en güçlü olduğu bir dönemde asıl misyonundan sapmış ve insanlara din adına büyük zarar vermiştir.[7] Dinî kurumların, maddî güç yerine manevî

[7] Jones, W. J., *A history of Western Philosophy*, a.g.e. s. 44-55.

güç peşine düşüp, ruhları fethetmeleri gerekir. Hıristiyanlık, üçüncü asırda Roma İmparatorluğu'nu dize getirirken henüz kurumlaşmamıştı ve maddî gücü de yoktu, ama fevkalâde manevî bir güce sahipti. Ayrıca, sadece inançlar bazında dindar hükümdarlar, halklarını umulduğu gibi iyi yönetememişlerdir. Ahlâkî yönden erdem sahibi olanlar daha adil davranmışlar, tebaalarına büyük iyilikler yapmışlardır. Bazen pagan bir hükümdar (İslâm öncesi Pers hükümdarlarından Enuşirvan gibi) Müslüman bir halifeden (Muaviye'nin oğlu Yezid gibi) daha adaletli ve müşfik bir yönetici olabilmiştir.

11. Allah'ın varlığına, ruhun ölümsüzlüğüne ve ölüm-sonrası sorgulamaya gerçekten inanan ve ahlâki erdemleri davranışlarında hedef edinen bir Müslümanın tüm davranışları İslâm'a uygundur. Aynı değerleri paylaşan diğer bir Müslümanın tasarrufları farklı olmasına rağmen, ikisinin de eylemleri dinin amaçları noktasında geçerlidir. İslâm Peygamberi, Sahabe ve diğer din büyükleri yukarıda bahsettiğimiz değerler sistemine inanıp kendi şahsî eylemlerinde bir örneğini somutlaştırmışlardır. Bizim bu örneklerden yararlanmamız fiilin bizzat kendisi veya biçimi değil, fiilde uygulanan prensiptir. Bu prensibin tarihsel süreç içerisinde hem şahıs bazında hem de zaman bazında farklı biçimlerde uygulandığını görürüz.

12. Yirmi birinci yüzyıla girerken, semavî dinlerin, Orta Çağda olduğu gibi karşılıklı cepheleşmeleri tarihe karışmıştır. Batı dünya görüşünde Tanrısallığa yer vermeyen materyalist, hedonist ve nihilist unsurlar, semavî dinleri birbirine yaklaştırmış ve mücadele edecekleri ortak bir cephe hâline gelmiştir.

13. Din misyonerliğinde Orta Çağda uygulanan diyalektik metot artık geçerliliğini kaybetmiştir. Yerini yirminci asırda diyalojik metoda bırakmıştır. Bu metot kısaca şudur: Farklı dinlerdeki inançlı kimseler dinlerini yaymak istediklerinde kendi inandıklarını, aklî argümanlarla kanıtlamaya çalışarak, karşı tarafın inançlarını çürütmeye çalışmak yerine, kendi inançlarını karşı tarafa olduğu gibi anlatmak ve karşı tarafın anlattıklarını samimiyet içerisinde dinlemektir. Burada asıl amaç, başka dinden birini kendi dinine kazanmaktan çok, iki din mensubu arasında ortak bir zemin yaratmak ve bunu mümkün olduğu kadar büyütmektir. Burada metafizik inanç prensiplerinin üstünlüğü, mantık yönünden tutarlı olmaları bakımından değil, bu inanç sisteminin ferdın hayatında ortaya çıkardığı iyilikler, erdemler ve güzellikler açısından değerlendirilir.[8]

1. Müslüman toplumlarda sık sık görülen, mübahları erdem sanan, ruhsat verilmiş hazları amaç edinen dinî cemaatler, İslâmî yaşam modeli-

[8] Diyalojik metot konusunda daha geniş bilgi için bkz: Swidler Leonard, *After the Absolute*, a.g.e., s. 3-21

ni çirkinleştirmektedirler. Bilhassa Orta Çağda yaygın olan fıkıh kurallarının dış görünümlü uygulamasıyla yetinen, ruhsal erdemden yoksun dindarlık modeli birçok samimi insanı mistisizm ve felsefe-temelli heterodoks mezheplere yöneltmiştir. Günümüzde de, İslâm dinini yaşamlarının şiarı olarak ilân eden bir çok İslâmî hareket mensubu, dinsel tavır görünümü altında dünya metaını hedef edinen sığ ve ucuz pratikler içerisindedir. Dindarlık her şeyden önce az dünyalılıktır. Temporaldan (fânî) yüz çevirip, atemporal (bâki) olana, kalıcı olana yönelmektir. Dünya hayatını esas telâkki edip, sunduğu hazları iştahla arzulamak ve onlardan tatmin olmak dindarlık kavramına taban tabana zıttır. Bu eğilimde olan insanların, amaçları dünyevî kazanç ve haz olan insanların, dine ve kutsal kitaplara ihtiyaçları yoktur. Çünkü metafizik inanç sistemlerinden kopuk yaşam biçimleri, rejimler ve ideolojiler bu alanda daha başarılıdırlar. "Bunlar Tanrı'nın bize bahşettiği meşru nimetlerdir" deyip bu hedonist ve narsist yaklaşımı dinin kendisi gibi göstermek din kavramına en büyük ihanettir.

Diyalektik propaganda döneminin kapandığı bir dönemde, din adına en güçlü savunma, en inandırıcı argüman ahlâkî erdemlere uygun yaşamdır. Bu şarttan yoksun, Müslümanın inançları anlam kazanmaz. Gereksiz metafizik bir varsayımdan ibarettir. "Benim inançlarım işte budur, benim teorik görüşlerim şunlardır" diye insanlara söz etmeye hakkı da yoktur. Çünkü daha önceden de belirttiğimiz gibi inançların mantıksal veya aklî olarak kanıtı mümkün değildir. İnanç sistemlerinin en kesin kanıtları bu sistemleri benimseyen fertlerin etik eylemlerinde ortaya çıkar.

İnanç sistemi → Etik eylem → Kamil kişilik formülü nokta-ı nazarından bugünkü Müslüman toplumların yaşam biçimlerine baktığımızda, pek olumlu bir manzarayla karşılaşmayız. Bu sebeple İslâmî dünya görüşünün bir anlam kazanması için, yirmi birinci yüzyıl insanı için kayda değer seçilebilir bir yaşam modeli hâline gelebilmesi için, Müslümanların önce kendi tavırlarında, hayattan ne beklediklerinde, hedefledikleri amaç ve buna götüren araçlarda reform yapmaları gerekir. Böyle bir temizlik süreci içerisine girmeden insanlara "gelin benim yaşam biçimimi siz de beğenin ve uygulayın" demeye kimsenin hakkı olamaz. Ben, Hz. İsa'nın Yahudilik dininde icra etmek istediği "kısır ve kabuk dindarlığından iç dindarlığa, ruh ve düşünce dindarlığına dönüş" misyonunun bugünkü Müslüman ümmet için zorunlu bir çağrı olması gerektiği kanaatindeyim.

15. Batı dünya görüşünün en vahim zaaflarından biri, insan yaşamının temel uğraşlarından olan bilim, sanat, felsefe ve inanç gibi eylemlerin birbirinden kopuk olmasıdır. Bunları birleştiren belirgin metafizik bir sistem yoktur. Bunun da sebebi metafiziğin bir disiplin olarak Aydınlanma döneminden sonra önemini yitirmesidir. Leibniz, Cartesian felsefenin fiziği metafizikten tamamen kopardığını ve bunun büyük bir sorun oldu-

ğunu iddia etmişti. Kendisinden sonraki nesillerde bu kopukluk daha da artarak diğer alanlara yayıldı. İnsan, tüm zihinsel ve bedensel eylemlerini belli başlı bazı prensiplere dayandırmadan yaşarsa, kendisiyle barışık olamaz ve bu sebeple nihaî hedef olan mutluluğa da erişemez. Ne var ki, bu söz konusu prensiplere bilgiyle varılamaz. Bunlar, ahlâksal erdemleri çok üst seviyeye çıkarabilmiş insanların önerdikleri bazı inanç unsurlarından ibarettir. İslâm dininde en üst seviyede savunulan üç temel inancın (Tanrı, ölümsüzlük ve hesap günü) böyle kozmik bir dünya görüşünün oluşmasında büyük katkısı olacaktır.

16. Temeli bireysel bilinç olan modern Batı felsefesi, doğal olarak individualizme önemli ölçüde ağırlık vermiştir. Bilinç dışında tüm otoriteleri reddeden bu düşünce sistemi, zamanla ferdin bilinç özgürlüğünden ferdin haz seçme özgürlüğüne doğru bir eğilim göstermiştir. Batı insanı, "düşünme, inanma ve bilme özgürlüğü"nü, eğlenme, haz alma ve seçme özgürlüğüne çevirerek moral değerleri tanımaz hâle gelmiştir. Bu yüzden fert ve gruplar seviyesinde ahlâk sistemlerini tehdit eden cüretli aşırılıklar ortaya çıkmıştır. Bunların bir kısmı, uyuşturucu, alkolizm, fuhuş, homoseksüellik, kumar şeklinde ortaya çıkmıştır. Şimdi bu kötülükler her kültürde mevcut olduğu gibi Müslüman toplumlarda da vardır. Ancak bu kötülüklere Batı insanı ile Doğu insanı farklı bakar. Batılı bu kötülüklere özgürlük adına daha toleranslı bakarken, Doğu insanı bu ahlâk dışı eylemlere yasak ve ayıp şeyler gözüyle bakar.

17. Batı dünya görüşünden hareket ederek veya sırf çağın gereklerini gözönünde tutarak İslâmî yaşam modelinden tavizler vermek veya tahriflere varan te'viller yapmak İslâm dininin ana davasına yapılabilecek en büyük kötülüktür. Bunu yapan bazı reformist eğilimli Müslüman aydınların bu davranışlarıyla hangi amaca hizmet ettiklerini kendi vicdanlarına sormaları gerekir. Çünkü bu tür eğip bükmelerden ancak modern geçinen fakat erdemlerden yoksun mütagallibe sınıfı faydalanır. Kendileri de bilerek veya bilmeyerek böyle bir sınıfın eksiklerle dolu yaşam felsefelerine hizmet etmiş olurlar.

Kuran'da tasvir edilen insan tipinin, yirmi birinci yüzyılda varolacak olan farklı insan tipleri arasında yer alması isteniyorsa, yukarıda anlatmaya çalıştığımız unsurlar göz önünde tutularak, yeni bir dünya görüşünün oluşturulması zorunludur. Bu amaçla İslâm dinine yürekten inanmış teologların, sosyal bilimcilerin, bilim adamlarının, politikacıların ve entelektüellerin bir araya gelip alternatif stratejiler üzerinde çalışmaları gerekmektedir. Eğer bu yapılamazsa, Müslüman olmak veya İslâm'a göre yaşamak, üzerinde birçok şüphenin yoğunlaştığı marjinal bir yaşam modelini seçmek anlamına gelecektir.

POSTMODERNİZM: MODERNİTENİN ÖTEKİ YÜZÜ

Mehmet Okyayuz*

GİRİŞ

Son yirmi yıl (siyaset bilimi de dahil olmak üzere) toplum bilimlerinin "kuramsal-kavramsal üretimi" açısından daha önceki dönemlere kıyasla kurak; üretilen kuramı "praksis" ile ilişkilendirme istemi ve olasılığı açısından ise iddiasız geçmiştir. Ancak ne var ki, "postmodernizm"i (ki bu terim, zaman zaman, "postmodernite" şeklinde de kullanılmaktadır) bu tespitin dışında tutmak gerek; zira postmodernizm, geçmişi ve geleceği kavramak adına toplumbilimciler tarafından ortaya atılmış ve sıkça kullanılan bir terim olmuştur. Dahası, dünyayı algılamanın âdeta (tek boyutlu) sihirli bir formülü olarak üniversite seminerlerinin olduğu kadar popüler bilimsel ve diğer tartışma platformlarının da "olmazsa olmaz" bir referans terimi hâline gelmiştir.

Peki, "anlaşılmaz" ve "karmaşık" (ve giderek daha da karmaşıklaşan ve anlaşılması daha da zorlaşan) bir "modernite"nin tanımlanması için başvurulan postmodernizm nasıl tanımlanabilir? Nedir postmodernizm? Avrupa düşünce geleneklerinin içinden çıkmış çeşitli "postmodernizm"-

* Doç. Dr. Mehmet Okyayuz, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.

ler mevcuttur: Dolayısıyla, hangi postmodernizmden söz edilmektedir, hangisinden söz edeceğiz? Postmodernizm, ayrımlaştırıldığında; öncelikle, bize kuramsal "öneriler"de bulunan kültürel bir olgudur. İkinci olarak, postmodernizm, tarihsel süreçselliği, dolayısıyla da (insanlığın büyük çoğunluğu için sefaletten başka bir anlam taşımayan) kapitalizmin küresel zaferini yorumlayan "alternatif" bir tarih açıklama modelidir. Her ikisi için de düşünürler ve bu kişilerin düşünceleri temelinde süregelen düşünce akımları/gelenekleri bazında örnekler vermek mümkündür. Burada, bir yanda, Kantçı/Hegelci, öte yanda ise Marksist sistematik felsefe sistemlerinden kopup (on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından günümüze dek uzanan) açık uçlu düşünme geleneğinin tohumlarını "fröhliche Wissenschaft" (neşeli bilim) sloganıyla atan Nietzsche'nin "apolitik" ve dolayısıyla "asosyal" nitelikli düşüncelerine değinmek mümkündür (ki, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Alman faşistler, bu nitelikten dolayı, Nietzsche'yi kendi davaları için kullanmışlardır). Nietzsche, bu bağlamda, "düşünmek için düşünmek" olarak nitelendirebileceğimiz postmodern akımların öncülerinden sayılabilir. Nietzsche ile başlayan, ya da başlamasa bile, Nietzsche'nin (sadece yazılarıyla değil yaşamıyla da) yaşadığı dönemin "modernite"sine karşı çok belirgin şekliyle ifade ettiği huzursuzluk, organize kapitalizmin bireyleri zorladığı hızlı değişimin irrasyonel yansıma biçimidir. Özellikle Almanya'da yaygınlaşan öznel-irrasyonel felsefenin/felsefelerin zeminini oluşturan "erken postmodernist" öncellerinden sayılan Nietzsche, postmodernist olgunun pek bilinmeyen yanıdır (oysa ki, Nietzsche'nin "önerdiği" "kuramsız kuram" postmodernizmin özü sayılabilir). Öte yanı malum: Postmodernizmi Liberalizm, Marksizm ve benzer "büyük söylemler"e (*meta narratives*) karşı tarihin yeniden yorumlanmasına ve dolayısıyla yazılmasına yarayan bilimsel-sistematik bir yöntem olarak nitelendiren Baudrillard, Lyotard ve Derrida gibi düşünürler. Baudrillard böyle bir dönüşümü, "modernite" sona erdiğine ve yeni bir döneme girildiğine vurgu yaparak temellendirir. Ona göre "imge endüstrisi" yeni bir kültür ve toplum yaratmıştır. Önemli olan da bu yeni oluşumun yarattığı "bilgi metafiziği"ni yıkmak olacaktı. "Postmodernizm" terimini felsefe ve toplum kuramına dair tartışmalara "sokan" Lyotard" ise, benzer bir gerekçeyle, "The Postmodern Condition" adlı incelemesinde öncelikli olarak postmodern bir toplum kuramına ihtiyaç duyulduğunu vurgular.[1] Lyotard, postmodern koşullarla (ya da post-

[1] Örneğin böyle bir gerekliliği savunan "neo-Marksist"ler bile mevcuttur. Jameson, postmodernizmi kapitalizmin belli bir aşaması olarak değerlendirip geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak tanımlar. Jameson'a göre "modernizm"de "tekelci kapitalist" olgular egemen iken; "postmodernizm"de bunun yerini "çok uluslu bir tüketim kapitalizmi" almıştır.

modernite terimiyle) tanımladığı Batı uygarlığını belirgin bir şekilde yeni bilgi biçimleriyle ilişkilendirir. Postmodernizmin bu "kolu"nun çıkış noktası Marx'tan beri bilimin gayet saygıdeğer bir uğraş alanı sayılan ideoloji eleştirisidir. Marksızm'den farkı, "ideoloji"yi başlıbaşına, özlü bir olgu olarak tanımlamasıydı. Yaklaşım böyle olunca, eleştirinin merkezine "üst yapısal", yani "zihinsel ürünler", metinler oturtulacaktı. Dünyanın "tanınmazlığı"nı, büyük söylemlerin "boşluğu"ndan hareketle teşhis etmeye kalkışan Fransız postmodernizmi "postmodern birey"i (ve aslında hepimizi) sonunda "düşünmeye nereden başlayabiliriz?" sorusuyla yüzleştirmiştir. Yanıtı ise "hiçbir yerden ve her yerden" olduğu için "postmodernizm"i hiç kimse anlamadığı gibi herkes gönül rahatlığıyla söyleminde kullanmaktadır. Tam da bu noktada Alman ve Fransız "ekoller"i birleşmektedir: Her ikisi de tarihsel belirginlikler ve etmenler arasında istenildiği gibi bağlantı kurabilme "özgürlüğü" tanır bize. Bu şekilde yaklaşıldığında "görüş" ve "duruş" sahibi olmak, maksimler dile getirmek, etmenler arasında öncelikler belirtmek; yukarıda sözü edilen "imge endüstrisi"nin kurbanı olmak, anlam ve söylem diskurlarının "özgürce akış"ına karşı çıkmak ve dahası, "modernite"nin ve onun yarattığı "büyük söylemler"in parçası hâline gelmek demektir (postmodernizmin en ağır suçlaması da bu olsa gerek!).

Aslında "postmodernizm nedir" sorusunun yanıtını tam da bu sistematik olmayan (ve hattâ sistematiklik karşıtı olan) "özgürlükçü", dolayısıyla muğlak "öneriler"inde aramak gerekir: şöyle ki, postmodernizm "bozarak (deconstruct) yeniden anlamlandırmayı" ilke edinen kültürel bir olgudur. "Büyük söylemler"e karşı çıkma cesaretini buradan alır, meşruiyetini buradan sağlar. Çekiciliği ve gizemliliği ise "şüpheci ve sorgulayan" yaklaşımının bir sonucudur. Postmodernizm, tam da bu özelliklerinden dolayı itiraz kabul etmez, dokunulmazlık zırhına bürünmüş –"özgür diskur"umuza devam edelim– insanlar arası eşitsizliğin doruk noktasına var(dırıl)dığı bir dünyanın nerdeyse tek *politically correct micro narrative*'ine "terfi" etmiştir/ettirilmiştir.

Bu denli "bulanık" ve kendi içinde çelişkiler, ikilemler ve gerginlikler barındıran bir terimin "dünyayı açıklamak" için metodolojik uygunluğu tartışılabilir. Bu açıdan bakıldığında, böyle bir yazı bağlamında yapılabilecek en doğru şey postmodernizmı "yerine oturtma"ya çalışmak olacaktır, ki bu, onu eleştirmekten başka bir şey olamaz.

Modernitenin Bir Yüzü Olarak Postmodernizm

Postmodernizm –"post" öneki buna işaret etmektedir– belli ki "modernite"nin bilindiklerinden zamansal ve zihinsel bir kopuşu hedeflemek-

tedir. Ancak, toplum ve bilgi arasındaki ilişkiyi bilinçli bir şekilde konu edinen evrensel bir tarihsel vaka olan modernitеden, nasıl olur da, bu kadar kolayca kopulabilir? Metafiziksel aşkınlıklara veda eden bir açılmaysa eğer modernite; postmodernizm onun yerine geçen tarihsel bir model olabilir mi? Tarihin, (I.dipnotta Jameson örneğinde işaret edildiği gibi çok farklı siyasî-ideolojik kamplarda bulunabilen) birçok entelektüel tarafından telkin edilmek istendiği gibi, yaşadığımız tam şu anda, bu denli kökten değişime uğraması mümkün müdür? Tarih ile *post-historie* arasında özlü farklılıklar tespit edenler, dünyanın, tarihin, ya da –özneyi işin içine kattığımızda– toplumsal koşulların ayrıntılarıyla değil, yapısal-niteliksel olarak değişip değişmediklerini ortaya koymak bir yana; bu tespitlerini kuramsal olarak temellendirmek istediklerinde, bir hayli zorluk çekeceklerdir. Zira, günümüz büyük *sosyolojik* kuram tasarılarının hiçbiri postmodern bir toplumdan hareket etmemektedir. Örneğin Habermas, "Modernity versus Postmodernity" adlı makalesinde, modernizmi süregelen bir süreç olarak tanımlar. Tanınmış bir başka sosyolog, Niklas Luhmann, *Toplumun Toplumu* (Die Gesellschaft der Gesellschaft) adlı eserinin sonlarına doğru, "bu yüzyılın hiçbir döneminde... modern bir toplumdan postmodern bir topluma geçişi ileri sürebilmeyi haklı kılacak bir çağ duraklamasına rastlanamayacağını" yazar. Luhmann gibi sosyologların tespit ettikleri azamî değişim toplumsal yapının *topyekün* radikal değişimi değil, toplumsal yapının içinde yer bulan kültürel değerler, anlayışlar ve gelenekler düzeyindeki *paradigma değişimi* (Paradigmenwechsel) terimiyle adlandırılan *değişimsel boyuttur*. Fransız Devrimi'nden sonra egemen üretim tarzı hâline gelen kapitalist üretim tarzına en uygun siyasî mekanizma olan ulus devletlerin üstlendikleri ideoloji üretimi işlevine yirminci yüzyılın başından itibaren medya endüstrisi temelli bir kültür üretimi eklenmiştir. Böylelikle medya toplumsal irade oluşumunda etkili bir rol oynamaya başlamıştır. Kültür eleştirisi de bu bağlamda değerlendirildiğinde, aynı ideoloji eleştirisi konusunda iddia edildiği gibi bilimin gayet saygıdeğer bir uğraş alanıdır. Ancak, Luhmann ve daha önce Adorno gibi düşünürlerin kastettikleri kültürel olgular, adı üstünde, kültürel olgulardan başka bir şey değildirler. Başka bir deyişle, kültür ya da "imge endüstrisi", (biçimsel olarak değişen ancak ilkesel olarak değişmeyen) kapitalist hareket yasalarının ürünüdür. Biçimi ve işleyiş tarzı o yasalarca belirlenir. Farklı siyasî-ideolojik duruşları bir yana, denebilir ki: Adorno, Luhmann, Lukacs ve daha birçok düşünür, tarihsel-toplumsal nesneleri özne düzeyine dönüştürmeyi hedefleyen kelime oyunlarına itibar etmemişlerdir. Bir açıdan asgarî müşterekleri budur. Aslında çok fazla eleştirilse de "modernite" nin aydınlatıcı yanı budur. Ve aslında yuka-

rıda kastettiğim toplum ve bilgi arasındaki ilişkiyi *bilinçli* kurmak da bu olsa gerek. Bu olgulara tarihsel dönüşümü belirleyebilecek, yani "postmodernite"yi inşa edebilecek bir anlam yüklemek, güdülen koyunu çoban yerine koymak demektir. (Farkındayım: çoban da gayet tabiî ki bir noktadan sonra koyunlarca *etkilenecek*; fakat hiçbir zaman onlarca *belirlenmeyecektir*).

Özne-nesne, belirleyen-belirlenen ilişkisi bağlamında konuya yaklaşıldığında, postmodernizm kendine sadece "postmodern" adı veren modernitenin yüzlerinden biridir. Peki, kendine niye bu adı takar? Bu soruyu yanıtlamak için postmodernizmin modernite eleştirisinin *niteliğine* bakmak gerekir.

Bir Karşı-Aydınlanma Hareketi Olarak Postmodernizm

Modernite, şüphesiz, yukarıda da işaret edildiği gibi, içinde birçok yüz, birçok uç, birçok çelişki barındıran tarihsel-toplumsal bir olgudur. Marx, burjuvazinin tarihsel rolünü tanımlarken, tam bu yüzden kesin ve kat'i yargılardan kaçınmış; rönesans, reformasyon ve aydınlanma hareketlerinin *zamanında* ilerici işlevler taşıdıklarını, ancak bu ilerici işlevlerini kaybettikleri andan itibaren bu misyonun proletarya tarafından devralınıp daha yüksek bir düzeye taşınması gerekliliğini vurgulamıştır. Marx, diyalektiğinin merkezinde bulunan "reddetmeyi reddetmek" (*Negation der Negation*) formülü titizce yorumlandığında, burjuva modernitesi olan kapitalizmin yerine proleter modernitesi olan sosyalizmi koymayı hedefler. Postmodern yaklaşımda olduğu gibi modernite aşılmaz, içi doldurulur.

"Modernite"yi doğrudan kuramın merkezine oturtan ilk akım belki de Frankfurt Ekolü'ydü. Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Dialektik der Aufklörung) adlı eserlerinde akılcılığın, modernizasyonun, aydınlanmanın ve mantığın iki yüzlülüğünü ayrıntılı bir biçimde tespit etmişlerdir: Bir yanda bilgi ve idrak sayesinde insanlığın "olgunluğa" ulaşabilmesi için ortaya çıkardığı özgürleştirme potansiyeli; öte yanda ise sömürünün ve iktidarın teknolojik potansiyeli. Adorno ve Horkheimer aydınlanmayı diyalektik bir biçimde tanımlamışlardır; ve yine ancak ve ancak aydınlanmanın kendisini aydınlatabileceğini iddia etmişlerdir. Aksi taktirde, yeni bir mitler ve ideolojiler çağının geri geleceğini savunmuşlardır. "Devrimci" altmışlı yıllar –en azından Almanya ve Fransa gibı ülkeler söz konusu olduğunda– aslında bu felsefe ile "yoğrulmuş" bir Marksist anlayış ya da Marksist anlayışlar yumağıdır. Postmodernizm, modernizmin bu çelişkili modellerini gözardı ederek gündeme gelmiştir. Bu yaklaşımıyla *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin çözümleme ve teşhisleri-

nin bile gerisinde kalıp, modernitenin yıkımına varacak ve dolayısıyla sonuçta kendi kendini yok etmesiyle sonuçlanacak kültürel bir olgudur. Modernitenin yıkıcı yanlarını aşmayı hedefleyen postmodernizm, günümüzde tam da bu yıkıcı yanının parçası hâline gelmiştir. Zira, *–moderniteye karşı kayıtsız kalarak!–* modernitenin tâbi olduğu diyalektiğe tâbidir: Postmodernizm, Nietzsche'den beri modernizme karşı belki çok da haksız olmayarak "hissedilen" bir rahatsızlıkla, huzursuzlukla belli bir "haklılık"la yola çıkıp, sonradan bir baskı mekanizmasına dönüşmüştür.[2] Frankfurt Ekolü'nün kökten mantık eleştirisini radikalleştirip mantığı topyekün itham etmiş; mantık ve ilerleme gibi kavramlar "heterojenitenin çokculuğu" (plurality of heterojenety) itibardan düşürmüş, insanlığın kurtuluşu projesini nihaî bir şekilde reddetmiştir.

Yukarıdaki ifadeler bağlamında değerlendirildiğinde postmodernizm, modernitenin karşı-aydınlanmaya dönüşmüş olan momentidir. İkili karşıtları (tarih/post-tarih gibi) tercih ettiğinden kendi çoklukçu iddialarının gerisine düşer; tezatlıkları yapay bir şekilde düzleyen etmenler arasında kökten bir "aynılaştırma"ya gidip diskuru nötrleştirir (bu türden diskurlara en uygun tepki "so what?" ifadesidir çoğu zaman).

Sonuç

Yukarıda değinilen noktaları şu şekilde özetlemek mümkün: Günümüzde kültür ve sanat alanlarına hükmeden postmodern "düşünme biçimi", felsefî temel kavramların "kırpılma"sı, çelişkili yapıları "düşünememe" acizliği, daha önceleri eleştirilip sonraları radikalce olumlanan dünyaya teslim olunmasıdır. Eleştiriden ve rasyonel eğilimlerden el çekildiği vakit, salt olup bitenin gücünden (*power of the factual*) ve onun kişisel ilişkilendirmelerinden öte geriye ne kalır? Söylem bazında yaklaşıldığında postmodernizmin "önerdiği" çokçuluk bu anlamda ideolojiye dönüşmektedir. Herbert Marcuse'nin baskıcı hoşgörü *repressive tolerance* terimi (ki, hoşgörü zaten kendi içinde hiyerarşik bir ilişki barındırır), kanımca, bu gerçeği en çarpıcı şekilde ortaya koymaktadır. Tin geriye çekilip küresel kapitalizme bırakmaktadır yerini. Tek tek öznelerin "postmodernce" göklere çıkartılan toplumsal acizliklerinden hareketle post-modernizmin

[2] İnsanlık tarihine baktığımızda, toplumsal-siyasî değişimler karşısında bunun gibi "huzursuzluklar"a sürekli rastlayabiliriz. Örneğin *hellenistic age* diye adlandırılan, Yunan şehir devletlerinden imparatorluk dönemine geçiş sırasında postmodernizmi andıran düşünce hareketleri mevcuttu. Bu hareketlerin belki de en ortak özelliği, dönemin siyasetinden/toplumsallığından –konumuz dolayısıyla söylemlerinden– (bilinçli ya da bilinçsiz) kopmaları ya da geri çekilmeleriydi. Böyle bakıldığında, "postmodernizmler" hep vardı: Onu "modernite" yaratmadı. Dünyanın değişimini anlamlandırmayan ve dünyayı bilinçli bir şekilde değiştirme projesinden çekilen bireyler yarattı ve yaratmaya devam etmektedir.

"body" (cinsellik, ses, arzu vs.) gibi konulara hayranlığı da anlam kazanmaktadır. Bu şekilde önemsenen bir bireycilik, toplumu soğuklaştıran bir narsizme dönüşmektedir. Bunun siyasî açıdan doğurduğu sonuç ise, entelektüel "özgür diskur"un intihar edercesine desteklediği genel bir depolitizasyondur.

Postmodernizmin birçok kayıplara meydan veren başarısı 68'lilerle birlikte yeniden gündeme gelmiş olan burjuva toplumunun –başarısızlıkla sonuçlanan– aşılması projesine bir "yanıt" niteliği taşımaktadır. Ne de olsa, günümüz 50-60 yaş arası kuşağının mensupları, bir zamanlar Marx'ın özgür bir toplumla ilgili düşlerini gerçekleştirmek amacı ile "uzun yürüyüş"lerine başlamışlardı. Dünya değiştirilemedikçe, olduğu gibi kabullenilmeye başlandı. Tarih "yapılamadıkça", tarihin ötesinde bir yerdeyiz denildi, pes edildi. Bu türden "teslimiyetçi" bir yaklaşım ve anlayış, nihayet, medyatik toplumun, küresel kapıtalizmin "verimliliği"nin göklere çıkarılmasına neden oldu. Söylemler "selbstreflexiv" (kendi etrafında dönüp duran) bir hâl almaya başladı.

Postmodernizmin bu şekildeki gelişimi, hiç de tesadüf olmasa gerek, bireylerin artık kendi kabuklarına çekildikleri "globalleşen" bir dünyayla uyum içinde olmuştur. "Depolitize" bir toplumun "atomize" bireyleri, elbette ki, özgürlük olarak kendilerine sunulan teknolojik olasılıkları *kendince özgürlük* olarak algılamaya başlamışlardır. Oysa ki bu teknolojik olasılıklar son yirmi yıl içerisinde şiddetle gerçekleştirilen eşitsizlikçi neoliberal politikaları örtbas etmeye yaramaktadırlar. Özgürlüğün maddî koşulları insanlığın büyük çoğunluğu için gittikçe yok edilirken, birtakım entelektüeller özgürlüğün kültürel, "manevî" boyutuna vurgu yaparak, bu siyasî, iktisadî ve ideolojik saldırıyı yeniden "aşkınlaştırıp" söylem boyutuna indirgemektedirler. Bu film hiç gösterimden kaldırılmadı ki zaten! Foucault, bir yerde, "Don Quixote, kitapların doğruluğunu ispatlamak için, dünyayı okur" sözünü kullanır. Postmodernist yaklaşım söz konusu olduğunda ise, bunu, "dünyayı kavramanın yolu sözleri yorumlamaktan geçer" şeklinde baş aşağı çevirmek gerekir.



Mimmo Jodice
Appolo-Baia, 1990-1995. DR

İKİ BİN BEŞ YÜZ YILLIK DÜŞ: HÜMANİZM

Erdal Cengiz*

Düşünce tarihinde belki de ilk kez Protogoras'ın ünlü "insan her şeyin ölçüsüdür" deyişiyle dile getirilen insanın evrendeki merkeziyetçiliği, iki bin beş yüz yıllık düşünce tarihinin konusunu da ortaya çıkarmıştı: Konu insandı. İnsan merkeze konulmalıydı ve merkezdeki konumunu sürdürebilmek için çevresini yaratmalı, onu kendisine göre sürekli yeniden kurgulamalıydı. Bu kurgu yalnızca doğal gerçekliğinin kurgusu değil kendi yaşama biçimlerinin de kurgusu olmak zorundaydı. Merkezin kurgusu kendini her alanda gösterecek, sanattan günlük yaşama, siyasetten hukuka, felsefeden edebiyata her alanda merkeze insanı alarak kendini yeniden yaratacaktı. Yaşamın, yaşama bilgisinin ölçüsünün ne olduğu sorusuna verilen "insan" yanıtı, hem insanın nasıl olması gerektiği konusunda yeni bir açılımın yapılması hem de nasıl yaşanması gerektiğinin hesabının verilmesini beraberinde getiriyordu. Toplumun bireyi ya da yurttaş olmanın ölçütleri belirlenmeli, her insan etkinliğinin amacı merkeze göre yeniden düzenlenmeliydi. Merkezin bir kez belirlenmesi, yaşam biçimlerinin sınırlarının bu merkeze göre belirlenmesi anlamına geliyordu. Yaşama alanında en üstün beceriyi gösteren ve çevresini kendi bilgisiyle ye-

* Dr. Erdal Cengiz, Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü.

niden kuran insanın bu merkeziyetçi rolü, Sokrates'in "Kendini bil" sözüyle bir değer felsefesi yaratma işi görüyordu. Bu değer felsefesi, yegâne amacın iyi toplumun iyi insanları olarak doğal, erdemli bir toplum yaşamı peşinde koşmak gerektiğini öğütlüyordu. İlk elden oldukça anlaşılabilir gelen bu merkeziyetçilik, kendini 'en temel olarak' görmeye başladığı modern düşünceyle birlikte başka bir anlama geliyordu: Temel olan, bütün olagelenlerin temeli olmalıydı, çünkü temelde olmak hem kendi kendisinin hem de kendisi dışında olanların farkında olmaklık anlamı güden bilinç kavramına denk düşmek zorundaydı. Böylece, kendi kendinin farkındalığını merkez ya da bilinç ya da temel (özne); farkında olunan nesneyi de merkez dışı sayan, hümanizm gerçek anlamını çağcıl dönemin felsefesi olarak ortaya koymaya başladı.[1]

Descartes'la başlayan özne ya da bilinç felsefesi, öznenin görevini, bilgi yoluyla varlığı kanıtlamak olarak belirledi. Bu görev belirlenimi, bilinecek olana edilgen bir rol biçmiş, var olmak ile düşünüyor olmanın farkında olmayı bir tutarak kendi var olmasının kanıtını diğer şeylerin var olmasının kanıtı saymıştır. Artık merkeziyetçilik, var olmanın ölçütünü kendi bilincinin farkındalığıyla belirleyen yeni bir anlam kazanıyordu. Özne, hem merkezdeki kendi varlığının hem de merkez dışındaki varlıkların kanıtını yalnızca kendisinin var olduğunun sezgisiyle bulan özerk bir kategori olarak biçimlendiriliyordu. Bu özerklik, aslında aşkın olanın öznenin düşüncesi içerisinde temellendirilebileceği varsayımıyla özne ile özne-olmayan ayrımını varlıkbilim bağlamında kuruyordu. Burada söz konusu olan öznenin kendi bilincine varması değil öznenin kendi varlığının bilincine varmasıdır; bu, görünürdeki bir ikicilikle öznenin merkeziyetçiliğinin varlık boyutuyla bir kez daha vurgulanmasıdır. Ancak bu vurgunun kusuru, Şeyla Benhabib'in Richard Rorty'den aktardığı sözlerle

[1] Michel Foucault, Sokrates'in "kendini bil" ilkesinin, Eski Yunan'da günlük yaşamın gerektirdiği "kendine dikkat et" ya da "kendinle ilgilen" türünden bir değer ilkesi olarak anlaşıldığını, dolayısıyla ilkelerdeki sıralamada önceliğin "yurttaşın kendisiyle ilgilenmesinde" olduğunu, "kendini bilme"nin bir sonuç olarak anlaşılması gerektiğini; Antik çağın ilkelerinin bu sıralamasının modern dünyada yer değiştirmiş ve kişinin "kendini bilmesinin" temel ilke olarak konulduğunu belirtmektedir ancak, Sokrates'in "Kendini bilmeyi" "erdemli olmak" ile tanımlaması, erdemi de kendinin ve çevresinin bilgisinde olmak diye tanımlaması bireyi ya da yurttaşı bilen özne olarak merkeze alan bir görüş yaratmaktadır. Modern çağla birlikte bir anlam değişikliğinden söz etsek bile, bu anlam değişikliğinin merkezin varlıkbilimsel olarak yeniden tanımlanması çabalarından kaynaklandığını, bir başka deyişle merkezin bir başka biçimde yeniden tanımlandığını söylemek gerekir. Foucault ve Sokrates'in diyaloğu için bkz. *Kendini Bilmek*, M. Foucault, Huck Gutman, P. H. Hutton, derleyen ve çeviren Gül.Ç. Güven, Om Yayınları, 1998. sf. 11-21, 24-33.

kendi bilincinde tutsak kalmış öznenin yitirdiği dünyayı bulmak çabasında kendini gösteriyordu.[2]

Yitik dünya, öznenin kendini kendi-olmayanlar dünyasından ayırt etmekle yitirmiş olduğu dünyaydı; sorun şimdi bu yitik dünyanın resminin doğru bir biçimde nasıl çizileceğiyle ilgiliydi. Merkezin anlamı merkez dışındakilerin varlığının bir ilkeye bağlanmasıyla bulacaksa eğer, bu ilke 'özerk öznenin usu' olmalıydı. Us, doğa yasalarını kavrayabilir bir yetiydi; doğa da insanın gerçek eviydi; insanın evi, bildiği yer dolayısıyla doğa olacaktı. Öznenin doğayla ya da nesnesiyle bir aradalığı kendi kendinin farkında olmasının da yolunu açmıştır; bu anlamıyla özne bir işlevsellik kazanmıştır: Nesneye nedenini ya da nesnelliğini bildiren bir özne olmuştur. Leibniz'in "Nedensiz hiçbir şey yoktur" ilkesi nesnenin nedenini usa bağlamaktadır, buradaki neden nesnenin bilinme nedeni olan ustur; dolayısıyla ilke "bilinmeyen hiçbir şey yoktur" biçiminde okunabilir. Yine Leibniz'in "İlke yeterli nedenini sağlar" savı ilk ilkenin daha kesin bir biçimde dile getirilişidir: Us nesnenin bilinmesinin yeterli koşullarını kendi yaratır. Bilme, öznenin nesneyi ilkeleri aracılığıyla belirlemesi, bir anlamda ona varlık katmasıdır. Heidegger'in yorumuyla, usun bu işlevini yerine getirebilmesi için kendine yeterli olması gerekir; bu yeterlilik nesnenin olanaklılığının kusursuzca belirlenmesini sağlayacaktır. Nesnenin bilinebilmek için sahip olması gereken yeter koşullar, nesneye özne tarafından verilmelidir; ancak bu öznenin kendinin de yeterli olması gerekir. Sorun, ikinci ilkeye dönülerek aşılır, "us kendine yeterli neden sağlar".[3]

Nesneyi bilme nedenini kendi kendine belirleyen özne, öznellik ilkesiyle kendi alanını belirlemiştir artık. Bu alan bireysel özgürlük, özgür istenç, özerk özne alanıdır. Bireysel özelliklerin tamamlanması gerektiği, usun eleştirel bir yöntemle işlemesi gerektiği, dünyasal yaşamın sorumluluğunun bireyin özerkliğine dolayısıyla özgürlüğüne bırakıldığı, düşünce etkinliğinin yalnızca öz bilincin ya da kendi kendini bilmenin peşinde olduğu bir çağ başlamıştır. Çağcıl öznelliğin en büyük etkisi, var olan her şeyin son kertede usa ya da ideye dayandırıldığı yeni idealist yaklaşımların ortaya çıkmasında oldu. Örneğin, nesnel idealizm olarak tanımlanan Berkeley'in dizgesinde, ancak ve ancak Tanrısal bilincin kucakladığı özne tarafından algılanmış olmakla nesnelerin varlık kazanabilecekleri ileri sürüldü. Bir ucu öznel idealizme bir ucu nesnel idealizme çıkan bu yaklaşım içerisinde tekbenci bir evren anlayışı kabul edilebilir bir gerçeklik

[2] Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*. Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 1999. s. 272.

[3] Martin Heidegger, *The Principle of Reason*. İng. Çev. R. Lilly, Indiana University Press, 1991. s. 3-58.

anlayışı olmaya başladı. Öznelciliğin aşırı biçimi olan tekbencilik bütün yaşam alanlarına özneye göre var olma koşulu getiriyordu.

Bütün yaşam alanları –toplum, bilim, ahlâk, din, sanat– öznellik ilkesinin bir yansıması olmuştur. Bilgi, değer, duygu, beğeni, inanç öznellik ilkesinin belirlediği bir uslamlanabilir, bir kesinlik ölçüsüyle tanımlanır olmuştur. Bu yanıyla, öznenin merkeze konulması anlamına gelen hümanizm yetkeci bir yapıyı tanımlamaktadır. Bu yetkeci yapı Aydınlanma düşünürlerinden Kant'ın elinde daha da pekiştirilmiş; öznellik, nesnenin olanaklılığını ya da varlığını sağlayan usun en temel yasası olarak görülmüştür. Nesne, nesnel biçimde var olmayan, bilen Ben'in imgesel bir biçimde bilmesi, soruşturması için ileriye fırlatılmış bir bilgi aracı olarak tanımlanacaktır artık.[4] Us eleştirel yönüyle nesneye nesneliğini bildirecektir; nesnenin nesne olma durumu, öznenin bilme ulamlarıyla nesneye verilecektir; nesnenin bilinmesi yoluyla özne kendi ulamlarının farkına vararak kendi özüne, öz bilincine kavuşacaktır. 'Aydınlanmış' bir biçimde öz bilincinin farkına varan özne, kendi yaşam kurallarını özgür istenciyle belirlediği ahlâk buyruğuna göre belirleyecek; özerklik içindeki özne eylemlerini usunun belirlediği evrensel bir yasaya tâbi kılacaktı. İstemesinde özgür olan birey, bir amaçlar krallığının yasa koyucusu olarak evrensel ve zorunlu olanı istemek zorundaydı. Amaçlar krallığının bireyi olan özne, kendi krallığının esenliği için arı usuyla belirlediği bir yaşama ilkesi geliştirmelidir: Kendini amaç olarak gör! Her şeyin amacı ve nedeni olan öznenin, özne olmayan alanı bilgi için bir araç olarak görmeliydi. Kendi kendine yasa koyuculuğuyla özerkliğini kanıtlamış özne, istemesini özgür biçimde yapmak zorunda olmalıdır; çünkü isteme özgürlük olmadan isteme olarak tanımlanamayacaktır. İstemesi olan özne isterken özgür olarak istemelidir. Yani, ilkeler kuran yasa koyan us, kendi özgürlüğünü dış etkenlerden bağımsız kılarak gerçekleştirmek zorundadır; kendini özgür hissedebilmek için kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymaması gerekecektir. Anlama dünyasının bir varlığı olan insan özgürlük idesi olmadan düşünemezdi; duyular dünyasının nedenlerinden bağımsız düşünebilmek gerekecekti: Bu da ancak özgür olmakla sağlanabilirdi. Özerk bir istemenin olması, bir özgürlük olduğunun da kanıtıdır zaten; bu nedenle us sahibi varlığın bir özgürlük idesine de sahip olduğunu varsaymak gerekecektir.

Bu aydınlanmacı us, inanç kavramını altetmiş; kendi egemenliğinde içerisinde artık kendi kendisiyle hesaplaşmaya başlamıştır. Bir idol olarak dimdik ayakta duran us, düşünde henüz hesabını veremediği bir sorunu

[4] A.g.y., s. 80-81.

çözecektir artık: Doğanın ve insan toplumunun dinamik ve değişimci özelliği. Değişmez evrensel yasalara bağlı bireyin ve doğanın değişiminin nedeni ne olacaktır? Değişimi doğanın kendisine bağlamak bütün düşü en başından itibaren bir kâbusa çevirebilirdi; yanıt yine bilinç kavramıyla verilmeliydi. Düşün anlaşılmaz kalan yanı Hegel'le birlikte tamamlanacak, değişim usun ya da Geist'ın diyalektik devinimi olarak doğaya dayattığı zorunlu bir ilerleme diye tanımlanacaktı. Değişim, nesnenin ya da maddenin devinimi olanaklı görülmeyecek, her şeyi içine alan, her şeyin birbirine bağlı olduğu bir salt bilinç alanı içerisinde tanımlanacaktı; evrenin içi yalnızca bilinçle doldurulacaktı. Değişimi sağlayan bilincin, yaşama biçimlerini de kendi değişim dönemine göre belirleyen bir bilınç olması gerekirdi; isteme, yaşanılan döneme göre değişiklik gösterebilirdi. Öz bilince ulaştıracak isteme nesneleri bütün zamanlarda aynı olamazdı; amaçlar bireyin bulunduğu dönemde önüne sürülen nesnelerle belirlenecekti. Toplumsal yapının değiştiği gerçeği, özneye ait olduğu döneme göre öz bilinç sahibi olabileceğini öğretmiştir. Özgürlük belirli bir gerçeklik içerisinde anlaşılabilecek bir özgürlüktür; bireyler öz bilinçlerine toplumsal rolleri aracılığıyla kavuşabilecekti. Değişim gerçeğinin öznenin saygınlığını azaltması bununla da kalmaz: Aydınlanmacı mutlak isteme de ortadan kalkmak zorundadır; çünkü, dönemin toplumsal yapısıyla öznenin önüne sürülen isteklerin karşılanması da artık olanaklı değildir. Özne, mutlak bilincin zorunlu bir biçimde öngördüğü özgürlükler alanında kendine verilenle yetinmek zorunda kalacaktır. Bireysel us yerini mutlak usa bırakmış, onun belirlediği alan içerisinde bilmek zorunda bırakılıyordu; kendini bilme ya da öz bilinç sahibi olma başka özneler aracılığıyla elde edilebilecekti artık.

Ancak bütün bu varsayımlar, iyi istenç ve iyi bir us varsayımıyla ortaya konuluyordu. Schopenhauer, kötü bir istencin egemen olduğu evrenin nasıl tanımlanabileceğiyle ilgili görüşlerini sahneye sunuyordu. İyimserci bu evrenin yanında kötümserci bir evren de pekâlâ savunulabilirdi: Her şeyi kucaklayan, her şeyin temeli olan evrensel us, usdışı, delice insancıl olmayan bir evrensel istenç olarak düşünülebilirdi. Öznenin yaşam alanından hareket eden bir evren anlayışı, umutları ve düşleri gerçekmiş gibi sunabilirdi, ancak, bu yaşam alanının kötü sayılabilecek istençleri ve düşleri olabilirdi. İstencin etken ilke olarak iş gördüğü yine insanbiçimci bir evren anlayışı varsayılmalıydı, ama bu evren içerisinde iyi olan kadar kötü olan da düşlenmeliydi. Bir anlamıyla nihilist felsefenin tohumları atılmış; kötünün ve yanlışın olduğu bir evren gerçeği görülen düşün bitmek üzere olduğunu haber veriyordu. Nietzsche'yle birlikte istemenin yalnızca güç isteme, ahlâkî değer tanımayan bir yaşamda kalma çabası ol-

duğu dile getiriliyordu. Kısaca, hümanizm bir kriz içerisine girmişti: İyi kötü, doğru yanlış, değerli değersiz ayrımları bütünüyle kaybolmaya başlamış; ölçüt öznenin kendisi olsa bile öznenin merkeze koyabileceği bir değerinin olmadığı gerçeği kendini açığa vurmuştu. Nietzsche'ye göre bunalımdan çıkış yolu kalmamıştı, hiçbir değerin geçerli olmadığı bir evrende tanrıya da gerek kalmamıştı: Tanrı ölmüştü; çağcıl dünyanın düşü sona ermekteydi, bilen öznenin bilgisi ne kendini ne de çevresini tanımlayabilecekti.

Öznenin merkeze konulduğu hümanizmin bunalımını tanrının ölümüne bağlamayanlar da vardı. Husserl, bilimsel nesnellik ilkesinin öznelliği yok ettiğini, bunalımın öznenin yeniden merkeze alınmasıyla aşılabileceğini ileri sürer. Özne kendini diğer varlıklarla eş tutarak bunalımın nedeni olmuştur; bunalımdan yine kendi usuyla kurtulacaktır. Yöntem, eleştirel yöntem olacaktır; ancak bu kez özne dışındaki varlıklar hesaba katılmayıp yalnızca öznenin bilincinin nesneleri konu olacaktır soruşturmaya. Bilincin özsel yapısının incelenmesi yoluyla, özlerin bilgisine dolayımsız ve apaçık biçimde ulaşılacaktır. Böyle bir ussal deneyimin kaynağı sezgidir ve sonuç değişmez bilgidir. Heidegger, bunalımı bilimsel bilginin bir sonucu olan teknolojinin insanı yerinden, kendi merkezinden uzaklaştırmasında bulup, yeniden insanın ya da Dasein'ın merkeze konulmasıyla sorunun aşılabileceğini önerir. Teknolojinin kendini öne çıkarması, en baştaki hümanist ideallerin unutulmasına yol açmış; hümanist değerlerin işin içine katılmadığı bilimsel bilgi modeliyle insan kendi evinde kendini bir yabancı gibi hissetmeye başlamıştır. Yapılacak iş hümanist temellere bağlı bir varlık felsefesi yapmak, bilgi kaygısı yerine var olmak kaygısını gündeme taşımaktadır.[5] Ancak büyü bozulmuştur artık, insanoğlu düşünden uyanmış, kendini ya da usunu merkeze alan bir anlayışın gerçeği yansıtmadığını öğrenmiştir.

Dünyayı gizlerinden kurtarmak amacı güden eleştirel ya da aydınlanmacı us nesneleştirdiği nesneler karşısında gizemli bir şeye dönüşmüş, özne ile nesne arasına aşılmaz bir mesafe koymuştur.[6] Öznelcilik ilkesi istediği başarıyı gösterememiş, kendini nesnelcilik alanına hapsetmiştir. Öznenin kendi usunun egemenliği içerisine koyduğu bilme ya da anlama çabası kendini bilmeme durumunu yaratmış, öznenin bütünüyle değersizleştirildiği bir ortam doğurmuştur. Düş de artık sona ermiştir.

---

[5] Gianni Vattimo, *The End of Modernity*. İng. Çev. J. Snyder, John Hopkins University Press, 1988, s. 19-29.

[6] Max Horkheimer, Teodor Adorno. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev. Oğuz Özgül, Kabalcı Yay. 1995, s. 30.

Zaman, Tarih ve Varoluş İlişkisi Üzerine

Oktay Taftalı

Başlığı oluşturan kavramlara, çeşitli felsefe disiplinleri kapsamında, çok çeşitli savlarla yaklaşmak olasıdır. Biz, içinde bulunduğumuz kimi güncel oluşumların uyandırdığı sezgisel bir arayışla ve yer yer metafizik alana yaslanmak koşuluyla bu kavramlar arasındaki ilgi ve bağıntıları sınırlı bir çerçevede irdelemeye çalışacağız.

Organik varlık açısından doğum ve ölüm arasında geçen olayların, art arda sürekliliği ve her bir olayın bir başlangıcının ve sonunun olması –ya da kimilerine (G. Berkeley) göre bilincin duyu karmaşaları dolayısıyla bunun böyle olduğu yanılsamasına düşmesi– yine olduğu ve bittiği varsayılan olayların birbirleri arasında ve birbirlerine karşı durumlarında oluşan nicel ve nitel farklılıklar, süreç (period) tasarımının soyutlanabilmesine olanak sağlamıştır.

Herakleitos'un "panta rei" (her şey akar) önermesi yukarıdaki paragrafta anlatmaya çalıştığımız "oluş"un ilk saptanımlarından birisidir. Ancak her şey ne zamandan beri akmaktadır. Bu akışın bir yönü var mıdır? Akıp giden olayların (nesne ve görüngelerin) durduğu, durulduğu bir an, bir dönem olası mıdır? Akıp giden olaylar karşısında, öznenin konumu nedir? Öznenin kendisi de akıp gitmekte midir? Tüm bu olayların bir tasnifi, dökümü olası mıdır? Ve bu olgusal olaylardan yola çıkılarak yapılacak soyutlamalar bize neyin bilgisini verir? Türünden soruların ışığı altında ilerlemeye çalışıyoruz:

İlk soruya Feuerbach şu yanıtı veriyor: "...Ne başlangıcı vardır doğanın, ne de sonu. Doğada her şey karşılıklı etki hâlindedir, her şey görecelidir, her şey aynı zamanda neden ve sonuçtur, evrensel ve karşıttır."[1] Bu savdan yola çıkarsak, doğa ve akıp giden olaylar için bir ilk neden ve bir erek aramanın, doğum ve ölüm arasına sıkışmış öznenin kendi yaşamından ve bu sınırlarla belirlenmiş bilincinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü öznenin ve öznel bilincin belirleyiciliği açısından evrene baktığımızda: "varoluş ölümle yaşam arasındaki ilgide bulunur".[2]

Doğum ve ölüm evrende yalnızca organik varlığa özgü olduğuna göre, bu anlamda, varoluş yalnızca organik varlığın varoluşunu içermektedir. Devam edersek: İnorganik varlık varoluş olanağı bakımından, organik varlığın varoluşu tarafından belirlenmek durumundadır. Ancak burada Heidegger nesneler dünyasının varoluşunu da kurtarmak için varoluşun tarihselliğine bireşimci bir tanım getirir: "Gerçekte tarih, ne nesnenin değişim hareketlerinin ilgisidir, ne de öznenin taze dokunmakta olan yaşantılarıdır: Bu bağlamdan sonra tarihin oluşumu nesne ve öznenin zincirlemesidir".[3] Öyleyse özne gerek nesneler dünyasının, gerekse kendisinin hareketini bir zincirin halkaları biçiminde ele almalı ve zaman soyutlamasına giderken bu zincirden yola çıkmalıdır. Sözü edilen zincir olayların *art arda* gelişini ifade eden bir tanımdır. "Dünyanın bir formundan,dünyadaki bireysel varlıkların ve etkilerin *ardarda* (abç) geliş tarzından başka bir şey midir zaman".[4]

Gelgelelim, doğum ve ölüm arasındaki ilgide yer alan varoluş ya da yine bu ilgide yer alan özne, evrendeki her şeyin merkezinde kendisinin olduğunu varsayarak, kendi yazgısını, ölümlülüğünü çevresindeki her şeye 'atfetmek' (projektion) gereksinimi içindedir. Mademki, kendisi bir başlangıç ve bir son arasında akıp gitmektedir, öyleyse her şey aynı yazgıya bağımlı olmak zorundadır(?) Bu dünyanın ve bu evrenin de bir başı ve sonu olmak zorundadır. Peki neden? Buna tanrı iradesi dışında verilecek bir yanıt yoktur. (Bu bağıntı içinde birilerinin felsefeyi, tarihi veya şiiri bitirmeleri de kendi varoluşlarının doğum ve ölüm arasında, "sıkıştığını" idrak etmeleriyle eş anlamlıdır).

Bize göre, varoluşun başı-sonu olan bir ilgi biçiminde kavranmasıyla zamanın ve zaman içinde geçen olayların kayıtlı ve düzenli bir bilgiler topluluğu biçiminde derlenmek istenmesi arasında önemli bir bağıntı

---

[1] Ludwig Feuerbach, "Dinin Özü Üzerine Dersler" anan U. I. Lenin, *Felsefe Defterleri* s. 55. İstanbul, 1976.
[2] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 347, Tübingen, 1993.
[3] Martin Heidegger, age, s. 388.
[4] Ludwig Feuerbach, "age" anan U. I. Lenin, a.g.e., s. 56.

vardır. Yazının icadını tarihin başlangıcı olarak almak, olayları kaydetmek suretiyle, doğum ve ölüm arasına sıkışmış hayatı bu cendereden kurtarma, geleceğe, ebedîyete ait kılma çabasının bir gereği biçiminde anlaşılabilir. Oysa nasıl olsa kıyamet kopmayacak mıdır, bu dünyanın sonu gelmeyecek midir? Bir uzay gemisine binip dünyanın dışına çıktığınızda, orada aşağılarda bir yerde duran mavi gezegenin, ötedeki güneşin etrafında bilmem kaçıncı kez dönüşünde cereyan etmiş bir Truva Savaşı Feuerbach'ın işaret ettiği görelilik işinde ne ifade edecektir? Oysa öte yanda varoluşu doğum ve ölümle sınırlı görmeyen, doğumu ve ölümü herhangi bir doğa olayı biçiminde algılayarak, kendini her zaman doğanın içinde, doğaya ait değişik formlarda var-olarak algılayan kavimler yazılı bir tarihe gereksinim duymamışlardır. Çünkü evrenin ebedî ve ezelî oluşu içinde kendisini de algılayabilen ve kendisini bu sonsuzluğa ait görebilen bir özne yaşadığı veya tanık olduğu olayları yazıyla *kutsamak* zorunda kalmayacaktır. Geçelim.

Öte yandan doğumla ölüm arasına sıkıştığını varsayan ve konumuz olan öteki bilinç, mimarîde ve yazıda ölümsüzlüğü yakalama çabası dolayısıyla, dünyada art arda olup biten şeyleri kaydetmeye, mimarî yapıt üretmeye ve bunlara ilişkin sezgi ve düşünceler üretmeye yöneldiğinde, ortaya çıkan tarih, bir bütün olarak kendisini oluşturan tek tek olayların aritmetik toplamından daha fazla ve daha farklı bir şey olagelmiştir. Bundan ötürü tarihi, tinsel bir olgu olarak tanımlamak söz konusu olabileceği gibi, bizzat tinin kendisi olarak da tanımlamak olasıdır. Öte yandan tarihi oluşturan olayların akışı, öznel bilinçten görece bağımsız bir nesnellik içerse de, tarihsel olay karşısında özne çoğunlukla nesnel tavır alamamaktadır. Örneğin: İstanbul'un fethi kimilerine göre bir çağın bitip, bir başka çağın başlamasına yol açmıştır, ama kimilerine göre böyle bir şey söz konusu değildir. Ya da Çanakkale Muharebesi millî bir karakter mi taşır yoksa Alman Emperyalizmi'nin, İngiliz ve ötekilerle olan mücadelesinde bir evre midir? Benzeri örnekler sayısız biçimde çoğaltılabilir. Burada saptamak istediğimiz şey: Yazılı ve belgelenebilir olmak tarihsel hakikat için olmazsa olmaz bir koşulsa, yine belgelere dayalı tarihsel olayların nesnelliği ve doğruluğu niçin hâlâ tartışılagelmektedir? Buradan şu sonuca varıyoruz: Doğum ve ölüm arasında, sıkışan özne, ömrünü uzatabilmenin ve kendisini sözümona ebedîyete mâl edebilmenin zavallı çabası içinde ister istemez öznel, naif ve tartışmalı bir tarih oluşturacaktır. Bu değiniden sonra aslında birçoklarının "zımnî" olarak kabullendiği bir başka gerçeğe ulaşıyoruz: Geçmişte ve günümüzde herkes dilediği tarihi, dilediği gibi yazmakta, dilediği gibi anlamlandırmakta ve daha da ileri giderek dilediği yerde de bitirmektedir. Burada söz konusu olan yanılgı biz-

zat varoluşu da doğrudan ilgilendirmektedir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi tarih, kendisini oluşturan tek tek olayların mekanik toplamının ötesinde organik bir tin oluşturmaktaydı ve bu tin bizzat varoluşun kendisi olarak, tarihe yönelik yanılgıların aynı zamanda varoluşa yönelik yanılgı ve çarpıtmalar olarak ortaya çıkmasına yol açacaktır. "Varoluş birbiri ardına gelen ve yok olan yaşantıların, 'an' gerçekliğinin, toplamı olarak oluşmaz. Bu birbiri ardına gelme,aşamalı olarak, bir çerçeve içini de doldurmaz. Güncel olanın, gerçeklik olarak sınırlarını çizdiği, ölüm ve yaşamın, geçmişte kalan ve gelecek gerçeklik olarak daralttığı bir çerçevede bu nasıl mümkün olabilir".[5] Demek ki, doğumla ölüm arasına sıkışan varoluş da tek tek güncel olaylardan oluşan ve kendisini sınırlayan çerçevenin daha ötesinde bir anlam ve niteliğe sahiptir. Tarih, dünya ve varoluş ilişkisinde en heyecan verici saptama ise Heidegger tarafından şöyle dile getiriliyor: "Varoluşun tarihiliği tezi, dünyasız öznenin tarihiliğini değil, bilakis dünyada var-olmak olarak oluşun varlığını ifade eder. Tarihin oluşu, dünyada varolmanın oluşudur".[6] Tarih bilinen ve genel kabul gören biçimiyle bize göre olmasaydı da olurdu ancak, tarih bir kez oluştuktan sonra (isterse bu sınıf mücadelelerinin belirlediği bir tarih veya isterse idealist bir tarih olsun) hem dünyada varolmak olarak, hem de bizzat varoluşun kendisi olarak, kendisini oluşturan olaylardan daha fazla bir şeydir. Bu mantık doğrultusunda, tarih bilinci olarak adlandırılan bilinç türü ise, bu tek tek olay ve görüngülerin ötesindeki *tinsel alanı idrak eden bir bilinç* olsa gerektir. Değinilen tinsel alan genelde arkeolojik unsur, özelde ise mimarî ve plâstik tarafından doğrudan yansıtılan çıplak duyu verileriyle algılanabilen somut bir karaktere sahiptir, oysa yazılı tarih bize böylesi bir tini yansıtmaktan veya bir yaşantı (Erlebnis) olarak yaşatmaktan, bir "özdeşleyim" olanağı sunmaktan hayli uzaktır.

Tarihin tinselliğine evet, ancak öte yandan, tarihi salt tin olarak, tinin kendisi olarak tasavvur etmek onun olgusal-devinimsel niteliğini gözardı etme ve tarihi durağan (statik) Apollonist-Platonist bir ilgi içinde değerlendirme sakıncasını içerebilir. Oysa "bir tarihin sahip olduğu şeyler, bir oluş ilgisi içindedir... Çağ yapmak bugünden yarını belirlemektir. Tarih burada geçmişi, şimdiki zamanı ve geleceği kapsayan bir olay ve etki ilgisi anlamına gelir. Burada geçmişin özel bir önceliği yoktur".[7] Demek ki, geçmiş, an, gelecek üçlemesi bir bütün olarak tarihi oluşturmaktadırlar ve burada hiç birinin diğerine önceliği söz konusu değildir. Bu anlayış bize göre, an'ı temel alan impressionist felsefe ve Mach'çılık için de cid-

[5] Martin Heidegger. a.g.e. s. 347.
[6] age, s. 388.
[7] age, s. 378.

di bir eleştiri olarak değerlendirilebilir. Geçmişteki İmpressionizm'in vulger bir ifadesi olarak an'ın dizgesel (ve zorunlu kausal) akışını bile dikkate almayan ve olaylar arasında an'a indirgenecek bir bağıntıya bile olanak tanımayan post-modern eğilimlerin ise yukarıdaki anlamıyla tarih karşısında *bir duyu karmaşası* yaşadıklarını belirterek, başta değindiğimiz tarihin sonunu getirme çabalarına kısaca geri dönelim:

Varoluşun tarihselliği ya da "tarihin oluşunun,dünyada varolmanın oluşu" olduğu savını esas aldığımızda sayın Fukuyama'nın tarihin bittiğini ilân etmesi, dünyada var-olmanın bittiğini ilân etmekle eş anlamlıdır. Gerçekte zamansal (zaman içre) olarak tek tek sayısız olay başlamakta ve bitmektedir. Ancak tek tek olayların oluş bitişiyle ilgili olan zamansallığı, (zamansallığın ötesinde bir tasarım olan) tarihle özdeş olarak görme yanılgısı, biten herhangi bir olaydan, sonra tarihin bittiği yanılsamasının doğmasına yol açmaktadır. Kimilerine göre Sovyet Kollektivizmi'nin (sosyalizminin değil) bitmesi tarihin sonu olarak algılanabilir. Veya ticarî kâr amaçlı bir manipülasyondan öte anlamı olmayan "dijital kıyamet" aldatmacası ise tarihle birlikte bir "kıyamet" olarak neredeyse tüm varoluşu da bitiriyordu. 'Korku'nun çağımızda bir teknik olarak kullanıldığını saptayan Camus böylelikle bir kez daha haklı çıkmıştır. Çünkü doğum ile ölüm arasına sıkışan öznenin, kendi ölümünün veya kendi varoluşuna olanak sağlayan dizge ve koşulların ölümünün korkusunu, öteki öznelere atfederek (projektion) ömrünü uzatmaya çalışması bizce anlaşılabilir ancak etik olarak asla kabul edilemez bir refleksi ifade etmektedir. Yeniden Fukuyama örneğine dönersek burada biten, varoluşun tarihi değil, Fukuyama'nın varoluşuna olanak sağlayan koşulların bitişi yani 'onun tarihinin' bitişidir. Öte yandan tarihi bitirmek yerine felsefe, şiir ya da başkaca *özel* bir uğraşı alanını bitirmek arasında geneli bağlamak, ipotek altına almak bakımından etik bir sorun bulunmaktadır. Ve doğal olarak bu etik sorunun kaynağı iktidar ve iktidarla bilimin ilişkisi alanında aranmalıdır. "Varoluş'un bir oluşum biçimi olarak tarihin, her bilim gibi iktidardaki dünya görüşüne bağımlı olduğunu tartışmaya gerek yoktur."[8]

[8] a.g.e., s. 392.



"Yartsuz", 1863

Fotograf: Oscar Gustav Rudander

Binlerce Yıllık Serüvenin Boşluğundan Duyulan Hoşnutsuzluk

Mukadder Yakupoğlu

Varoluşumuz boşluğun üzerinden kayarak hiçliğe doğru yol almaktadır. Bu garip serüvenin ne zaman ve niçin başladığını bugüne kadar öğrenemedik. Bunu bizden sonraki varlıkların da öğrenemeyeceğini söylemek bir kehanet değildir. İnsan türünün zekâsı ve algılama yapısı bu bilmeceyi çözebilecek teçhizattan yoksundur.

Varoluşumuza anlam kazandırmak için gösterilen çabaların insanlık tarihinin bazı dönemlerinde sınırlı bölgelerde belirli bir yoğunluk kazanmasına karşın, bu tarihin çok büyük bir bölümünde varoluşun anlamsızlığına karşı hiçbir tepkinin gösterilmediği de apaçık bir olgudur. Bu tepkisizliğin 1970-2000 arasında özel bir biçim alarak bütün dünyayı salgın bir hastalık gibi sardığını görüyoruz.

İkinci Dünya Savaşı sırasında meydana gelen korkunç olaylar (bunların en korkuncu Yahudi soykırımıydı) Tanrı'nın en azından bu dünyaya hiç müdahale etmediğini gösteriyordu (Nazilerin küçük çocukları büyük bir keyifle gaz odalarına götürmesine engel olmamıştı). Bu olaylara tepki olarak özellikle Batı dünyasında Tanrı'dan bağımsız bir yeryüzü ahlâkını temellendirmek ve bunu insanların ruhuna aşılamak için büyük bir devi-

nim oluştu. Sanki kötülüklere müdahale etmeyen Tanrı'ya karşı insan yüce bir ahlâkı kurarak yanıt vermek istiyordu.

Dinsel ahlâka karşı lâik bir ahlâkın ortaya çıkmasının arkasında dünyanın dışında kalan güçlerin dünya işlerine müdahale etmemesinin yol açtığı hoşnutsuzluk vardı. Silahlı kötü insanlar silahsız iyi insanları öldürüyordu ve dinsel kökenli ahlâkıyla şiddetten uzak duran insanlar korkunç işkencelere maruz kalıyor ve şanslarının derecesini yalnızca öldürülme biçimleri belirliyordu.

Ama lâikliğin nedeni insanlığın gelişimi olmayıp, dinin başarısızlığıydı. İnsanlar dini öte dünyayla bağlantı kurmak için yaratmışlar ama bu konuda başladıkları noktada kalmışlardı. Hiçbir din öte dünyanın kapısını açamamış ve varoluşumuz boşluğun üzerinde hiçliğe doğru yuvarlanmaya devam etmiştir. Lâiklik aşkın güç olarak Tanrı'nın yerine toplumu koymuştur. Marx ve Durkheim toplumu dinamik ve ahlâkî bir yapı olarak görme hatasını işleyerek insanları sahte bir tanrıya taptırmışlardır. İşte bu hareket yepyeni, korkunç bir felâketi başlatmıştır. Toplumun bir yığın olarak geriye götürücü, bayağılaştırıcı, alçaltıcı bir yapı olduğunu ilk gören Nietzsche olmuştur. Ama onu bir hasta, bir deli olarak değerlendiren yığınsal zihniyet yaşadığımız felâketi hızlandırmıştır. Bu felâket, yığına boyun eğmek zorunda kalmamızdır. Son on yıllarda dünya nüfusunun patlaması ve ardından kitle iletişim araçlarının devâsâ büyüklüklere ulaşması sonucu yığın zihniyetinin ezici baskısı yaratıcı bireyler için dayanılmaz hâle gelmiştir. Kökeni yığın zihniyetinde bulunan sahte ve yapay bir yaşam biçiminin kitle iletişim araçlarıyla dayatıldığı bir dünyada varolmanın tamamen anlamsız olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. 1970'lerden itibaren anormal bir ivme kazanan tüketim çılgınlığının sorgulamadan yaşamanın en etkin yolu hâline gelmesiyle birlikte varoluş bilmecesi de yok olmuştur. İnsan türü kendi kendine işleyen bir mekanizma düzeyine inmiştir.

Dünya üzerinde yığın zihniyetinin sözcülüğünü yapan politikacılar, sözde bilim ve düşün adamları bu akıl almaz çılgınlığın farkında olmadan, üretimden iyi bir pay almanın verdiği rehavetle yığınlaşmaktadırlar. Bu dünyada bulunuşumuzun hiçbir nedeni olmadığına göre, nedensiz yaşamanın bir yolu aranmıştır. Tek bir yol bulunmuştur: Zevk. Son otuz yıldır bütün dünyada büyük bir zevk çılgınlığı yaşanmaktadır. Herkes mümkün olduğu kadar çok eğlenmeye, çok gülmeye, çok gezmeye, çok sevişmeye çalışmaktadır. Zevk almaya koşullanan yığınlar her saçmalığı bir eğlenceye dönüştürmektedir. 1999 sayısından 2000 sayısına doğru yapılan sahte ve yapay geçiş bütün dünya üzerinde dalga dalga yayılan kitlesel eğlencelere yol açmıştır. Nereden çıktığı belli olmayan "bu gece bü-

tün dünya eğlenecek" komutu hiçbir şekilde sorgulanmadan yerine getirilmiştir.

Ruhumuzu doyurmayan ve bizi sürekli huzursuz ve kaygılı hâlde tutan ve insan türünün kendi gerçeğinden kaçmak için yarattığı bu yapay ve sahte dünyanın içinden çıkarak kendi dünyamızı kurmak zorundayız. Böyle devâsâ bir iş bir günde gerçekleşemez. Ancak uzun ve çetin bir yolculuğun sonunda kendimizi yapaylıktan ve sahtelikten arındırabiliriz.

Bu uzun ve çetin yolculuk mistisizmdir. insan türünün binlerce yıllık serüveninin boşluğundan duyulan hoşnutsuzluğa karşı bireyin tek başına öte dünyayla iletişim kurma çabaları mistik deneyimin özünü oluşturmaktadır.

İnsan türüne karşı ilk kapsamlı bireysel tepki Nietzsche'den gelmiştir. Nietzsche'den önceki düşünürlerin hiçbiri türe karşı onun ölçüsünde mutlak bir tepki göstermemişti. Bu büyük filozofun hem fikirlerinin doğrudan ifadesi olan yaşamı ve hem de felsefesinin temelini oluşturan ebedî dönüş ve güç istenci kavramlaştırmaları düşünce tarihinin en büyük kırılma noktalarından birini oluşturmaktadır. Ebedî dönüş, bu dünyayla öte dünyayı birleştiren bir varoluş devinimi olarak Nietzsche'nin mistisizminin özüdür.

2000 sayısının kullanılması yoluyla yapılan yapay ayırımın bizde uyandırdığı sahte iyimserliğe kapılmadan binlerce yılın içinde biriken mistik deneyimin bir uzantısı olarak son yüzyılın mistik deneyimine bakmak istiyorum.

XX. yüzyılın mistik düşünürlerinin en önemlilerinden biri olan Georges Bataille'ın *İç Deney*'i insanı günlük yaşamının içindeki olağanüstülüğüyle ele almakta ve yazarın içtenliğinin yol açtığı çelişkiler mantıklı eserler okumaya alışan kişileri afallatmaktadır.

İç Deney insanın kendi dinini bulması için yaptığı olağanüstü dramatik bir içsel yolculuktur. Hastalıklar ve acılar içinde yaşamın diyonizyak coşkusuna kapılan Bataille hiçliğe açılan varoluşun sonsuz mutluluğunu yakalamaya çalışır. Yaşamın sıradan olaylarının içinde (buna son otuz yılın tüketim çılgınlığını da ekleyebiliriz) birden sınır olaylarla karşılaşırız. İşte bu sınır olaylar varoluşun sonsuz devinimini ortaya çıkarır. Bataille bu sınır olayların esrimeye yol açtığını ve böylece varoluşun özü olan hiçliği varlık hâline getirdiğini düşünmektedir. Gülüş, erotizm, kurban etme hiçlikle temas etmemizi sağlar.

Bataille bu yapıtı aracılığıyla varoluş gerçeğinin özü olan hiçlikle doğrudan karşılaşma cesaretini göstermektedir. Bataille'ın iç deneyimi bizi aşan bir gücün varlığı deneyimi olmayıp, doğrudan hiçliğin deneyimidir. "Bir vahiyden kaynaklanmayan, içinden bilinmezden başka hiçbir şeyin

çıkmadığı böyle bir deneyimi belirleyen özellik hiçbir zaman yatıştırıcı hiçbir şey getirmemesidir."[1]

Ama bu deneyim büyük bir çöküntüye yol açar: "Kitabım bittiğinde, onun yetersizliğini, tiksindirici yönlerini ve en kötüsü içimde, güçsüzlüğünden ve amacının bir kısmından nefret ettiğim ve kitabıma karıştırdığım ve karıştırmayı sürdürdüğüm yeterlik kaygısını görüyorum."[2] Tanrısız, vahiysiz bir arayışın ne anlamı olabilir? "Vahiyden kuşku duyulduğunda kavranamayan olgu, hiç kimse bizimle hiçbir zaman konuşmamışsa artık hiç kimsenin bizimle konuşmayacağıdır. Bundan böyle batan güneş altında sonsuza kadar yalnızız."[3] Bataille içine düştüğü yoğun depresyonuyla varoluş yolculuğuna başlar.

"Bir çıkmaza giriyorum. Burada her olasılık yok oluyor, olabilir gizleniyor ve olanaksız ortalığı kasıp kavuruyor. Hiçbir şey olanaklı olmadığı zaman, olanaksızın karşısında olmak benim gözümde tanrısalın deneyini yapmaktır; bu, işkencenin karşılığıdır."[4]

Sadece güçsüz ve boşum, artık ne olduğumu bilmiyorum, açım, üşüyorum, susuyorum. Böyle anlarda istence başvurmanın anlamı olmayacaktır. Geçerli olan yaşayabilir davranışa olan tiksintidir, söyleyebildiğim, yazabildiğim şeye, beni bağlayan şeye olan tiksintidir. Bağlılığımı yavanlık olarak hissediyorum. Beni harekete geçiren çelişkili kararsızlıklarda çıkış yok ve işte bu nedenle beni tatmin ediyorlar. Kuşkulanıyorum: İçimde sadece çatlakları, güçsüzlüğü, faydasız çalkantıyı görüyorum. Kendimi çürümüş hissediyorum, dokunduğum her şey çürümüş. Depresyona yenilmemek ve devam etmek için –ne adına?– *özel bir cesaret gerekiyor*. Bununla birlikte karanlığımı içimde sürdürüyorum: insan içimde sürüyor ve içimden geçiyor. İçimde bağıra bağıra BU NEDİR dediğim zaman, buna uygun yanıtı alamadığım zaman, nihayet içimdeki bu insanın beni öldüreceğini ve bu noktada kendisi olup aptallığımın beni gülünç duruma düşürmekten vazgeçmesini sağlayacağını zannediyorum. (Az bulunan gizli tanıklar belki sezmişlerdir), onlardan tereddüt etmelerini istiyorum. Çünkü insan olmaya mahkum olmuş ben (veya daha fazlası) şimdi ölmem (kendi kendime) ve *kendimi doğurtmam gerekiyor*... Amaçsız olarak şimdi olduğumuz gibi olamayız: Birbirini yok eden sözcükler, aynı zamanda *kendimizi dünyanın zannederken yerinden oynatılamayan küçük kirişler*. Uyandım mı? Kuşkuluyum ve ağlayabilirdim. İnsan güç-

[1] Georges Bataille, *İç Deney*, YKY, 1999, 2. baskı, s. 21.
[2] a.g.e. s. 21.
[3] a.g.e. s. 45.
[4] a.g.e. s. 55.

süzlüğünün beni delirttiğini hisseden ilk insan ben mi olacağım?"[5] (İtalikler bana ait).

Burada Bataille'n varoluşun en temel sorunlarının hepsine birden dokunduğunu düşünüyorum. İnsan ilk aşamada güçsüz olduğunu hissediyor. Bu durumdan duyulan tiksinti dayanılmazdır. İşte dünya üzerindeki şiddetin kaynağı buradadır. Bu tiksintiyi aşmak ve onun çürümeye dönüşmesini önlemek için özel bir cesaret gerekiyor. Bu cesaret kaç kişide bulunmaktadır? Çağımız insanı çürümeyi hissetmemek için sürekli tüketiyor ve sonunda kendisi tükeniyor. Bataille depresyonunun uç noktasında ölmenin ve yeniden doğmanın her insan için gerekli olduğunu fark ediyor. "Kendimizi dünyanın dayanağı zannederken yerinden oynatılamayan küçük kirişler". Bataille insanın yersiz ve nedensiz bir şekilde kendini büyütmesinin boşluğuna dikkat çekiyor ve küçük kirişleri bile yerinden oynatacak güce sahip olmadığımızı haykırıyor. Varoluşa bu kadar doğrudan bakmak büyük bir işkencedir. Ama bu işkence varoluşu tam olarak hissettiren esrimeye giden tek yoldur:

"Bundan on beş yıl önce (belki biraz daha fazla) nereden bilmiyorum, geç saatte eve dönüyordum. Rennes sokağı boştu. Saint-Germain'den gelirken Four sokağını geçtim. Şemsiyem açıktı ve o sırada yağmurun yağmadığını zannediyorum... O zamanlar çok genç, dağınık ve boş esriklerle doluydum. Yersiz, baş döndürücü, ama çoktan kaygılar ve sertlikle dolu ve acı çektirici bir fikirler halkası dönüyordu... Aklın bu batışında, korku, düşkünlük, gevşeklik, kötü niyetler hepsi yerlerini bulmuşlardı. Biraz ileride şenlik başlıyordu. Bu rahatlık ve aynı zamanda karşıtlıklarla dolu "olanaksız" kafamın içinde patladılar. Gülüşlerle yıldızlanan bir alan karşımda karanlık uçurumunu oluşturdu. Four sokağını geçişte, birdenbire bu yokluğun içinde bilinmez oldum... Beni hapseden bu gri duvarların varlığını reddediyordum, kendimi bir çeşit esrimenin içine attım. Olağanüstü bir şekilde gülüyordum... Belki hiçbir zaman gülünemediği gibi gülüyordum, sanki ölmüşüm gibi her şey ve saf özü açığa çıkmış olarak açılıyordu."[6] (İtalikler bana ait)

Burada dikkat çeken en önemli olgu, Bataille'ın hiçliği bir varlık durumu olarak görmesi ve hissetmesidir. Bataille her zaman hiçliği bir coşku hâlinin özü olarak görmüştür. Gülüşün çıldırtıcı esriticiliğini hep hiçlikle olan temasa bağlamıştır.

Biraz ileride Four sokağındaki şemsiyeli adamın birdenbire Tanrı'ya çok yakın olduğunu görüyoruz: "Tanrı aptal benle dudak dudağa konuşuyor: Ateş gibi bir ses karanlıktaki şemsiyeli adamla konuşuyor –soğuk

[5] a.g.e. s. 53-54.
[6] a.g.e. s. 54.

alev, yakıcı üzüntü. Tükendiğim zamanki yakarmama, Tanrı yanıt veriyor...Ben, çok acı bir şekilde tırmanılmış çeşitli yüksekliklerde ayaktayım, farklı dehşet gecelerim birbirine çarpıyor, iki katına çıkıyorlar ve birbirlerine dolaşıyorlar ve bu tepeler, bu geceler... anlatılamaz sevinç!...duruyorum. Ben mi? Bir çığlık –sırtüstü kendimden geçiyorum."[7]

Burada aldanmayalım. Tanrı hiçlik olarak vardır. O hâlde Tanrı hem vardır, hem de yoktur. Bunu belirleyen iç deneyimin ta kendisidir. Bu deneyimin dışında Tanrı bir söylemin parçası olmaktan öteye gidemez. Tanrı deneyimini yaşamadan Tanrı'ya inancın biçimini kutsal kitaplardan öğrenen insanların Tanrı'ı sadece bir sözcüktür.

"Korku zekâdan daha az olan bir bilme aracı değildir ve diğer taraftan olabilirin en ucu bilgiden daha az yaşam değildir. İletişim hâlâ, korku gibi, yaşam ve bilmektir. Olabilirin en ucu gülmeyi, erimeyi, ölümün dehşet verici yaklaşımını varsayar; yanlışı, bulantıyı, olanaksız ile olanaklının bilinmeyen çalkantısını varsayar ve sonuç olarak parçalanmış ama yine de derece derece yavaş olarak istenmiş olarak yakarış durumunu ve onun umutsuzluğun içinde eriyişini varsayar."[8]

Varoluşumuzun özüne ulaşabilmek için bütün dehşeti yaşamak zorundayız. Bu dehşet öte tarafla iletişim kurmamızı sağlayacaktır. Bu deneyim için en uygun yer belki de sevdiğimizin mezarıdır. "Mezarlar, varoluşun sürekliliğinin yazınsal göstergeleridir. Mezarlar arasında dolaşırken içimizi saran yoğun sessizliğin içinde varoluşumuzun adım adım artan devinimini hissederiz. Birden her şeyin anlamı belirir. Bizi yaşama tutsak eden korkunun uçup gittiğini hissederiz."[9]

Yaşamla varoluş arasındaki bağlantıyı korku sağlar. Korku varoluşu yaşama tutsak eder. Sevdiğimizin mezarı başında yaşamı terkederek öte tarafa geçeriz ve böylece bu tutsaklıktan kurtuluruz. "Sevilen kişinin mezarı başında hissedilen sevginin hüznü bazen o kadar şiddetlenir ki varoluşumuzun öte tarafa doğru yönlendiğini hissederiz. Bu, ölüme yöneliştir ve bu yönelişe organların uyumlu çalışmasının sentezi olan organizma şiddetli bir tepki verir. Büyük bir korkuyla yaşama geri döneriz. Mezar artık bir boşluk, bir anlamsızlıktır."[10]

Anlamsızlık yaşamın özüdür. Bu nedenle varlığın yaşamı terk edip varoluşunun içine yerleşmesi olarak özetlenebilecek depresyon anlamı bulma savaşımıdır. Ve bu savaşımda intihar eylemi belirleyicidir.

"İntihar, varoluşsal bir seçimdir. Varoluşu yaşam-ölüm çelişkisinin ötesine taşıyan bir eylemdir. Yaşam varoluşun görünümlerinden sadece

---

[7] a.g.e. s. 56.
[8] a.g.e. s. 59.
[9] Mukadder Yakupoğlu, *Varoluşun Anlamı*, 1995, s. 72.
[10] a.g.e. s. 71.

biridir ve kesinlikle sona erecektir. İntihar, yaşamın sona erdirilmesi yoluyla varlığa dönüştür.

"Varoluşunun içine kapanan depresif, yaşamın devinimini en alt düzeye indirgemektedir. İşte bu noktada depresif süreç ile felsefî süreç örtüşmektedir. Zamanın dışında olan varoluş tüm şiddetiyle evreni paramparça eder. Dil, bir şeyi adlandırma işlevini yitirir ve iletişim ve bilgi oluşturma boyutlarını kaybeder. Dil, anti-dil hâline dönüşür. Depresif veya filozof tüm şeylerin arka plânına geçer. Bu, her şeyi söyleme gücüne ulaşmak demektir."[11]

İntihar tasarısının içinde hiçliğin varoluş olarak hissedilmesinin yarattığı esrik bir ruh hâli vardır. Esrime, sınır olaylarda yaşamın sonluluğundan varoluşun sonsuzluğuna geçiştir. Esrimenin en uç noktası olan intihar öte dünyadaki hiçliği ele geçirme girişimidir.

"Bu dünyada dolanıp duruyorduk. Her şeyden umudumuzu kestiğimiz bir sırada bir rastlantı yaşamımızı renklendiriyordu. Ama bir süre sonra bu renkler soluyordu. Yaşamımdaki dostlar ve sevgilileri düşündüm. Hepsi değişik bir heyecan yaratıyor ve daha sonra sıradanlaşıyordu. Bir anda her şeyin boş olduğunu düşündüm ve intiharla burun buruna geldim.

"Kötü düşüncelerle uyumuş ve kâbus dolu bir gece geçirmiştim. Sabah alacakaranlıkta uyandım. içimde müthiş bir sıkıntı vardı. Sanki bir güç arkamdan beni itiyordu. Balkonun kapısını açtım. Korkuluğun üzerine çıktım. Dairem beşinci kattaydı. Aşağıya baktım. Sanki her şey dönüyordu. Apartmanın gidip geldiğini hissettim. Titriyordum ve ölümden korkuyordum. Aslında vücudumun yere çarpmasından ve bu nedenle acı çekmekten korkuyordum. Başım yere vurunca o an ne hissedecektim? Bir anda intihardan vazgeçtim ama korkuluğun üzerinde durmak da bana özel bir zevk verdi. Sabahın serin rüzgârı içimi sevinç ve umutla doldurmuştu. Ölümle dansetmenin bu kadar zevkli olabileceğini hiç düşünmemiştim. Sanki orgazm olmuştum. Tüy gibi hafiftim. Yerçekimi yok olmuştu. Yaşamımdaki bütün acılar sona ermişti. Korkuluğun üzerinden balkona atladım. Müzik setini açtım ve neşe içinde kendime mükellef bir kahvaltı hazırladım.

"Bütün bunlar ne demekti? Yaşamı ciddiye almayınca, onunla oynayınca yaşam zevkli hâle geliyordu. Yaşadığım bütün olayları bir oyunun parçaları olarak düşündüm ve keyiflendim. En kötü dönemlerimi bile düşündüğümde içimi hoş duygular dolduruyordu. İşin püf noktası bakış açısıydı. İntihar oyunu oynayan insanları şimdi çok daha iyi anlıyordum. Bir blöf yapıyorlar ve çevrelerindeki insanları gülünç bir oyunun içine

[11] a.g.e. s. 9.

sokuyorlardı. Ambulans, hastane, suçlamalar, serzenişler, sinir krizleri bu oyunun renkli bölümleriydi."[12]

İntihar bir yaşama biçimi hâline gelebilir miydi? Daha doğrusu kendimizi sürekli sınırda tutarak yaşamın ötesinde kalan hiçliğin varoluşunu hissedebilir miydik? "Hiçliğin içinde nasıl yol alacaktık? Evet ben hiçliğe batmıştım ve bir adım atamıyordum. Her şeyin anlamsız olması beni dehşete düşürüyordu. Fakat varoluşum bir gerçekti. Bütün olasılıkları, evrenin öncesini ve sonrasını düşünebiliyordum. Ben gerekli bir varlıktım, gelip geçici değildim. Sonsuzca gidip gelecektim."[13]

"Durmadan, amaçsızca yinelenen neydi? Bu dünyaya gelip gitmemizi hangi etmenler sağlıyordu? Yaşadığımız sürece yanıtını bulamayacağımız soruları sorup duruyorduk. Bir gelişme olacak ve biri gerçeği öğrenecekti. Ama bu gerçeğin gerçek olduğunu diğerleri anlamazsa yeniden kısırdöngünün içine girecektik. Gerçek belki de şizofreninin içinde gizliydi. şizofren, yaşarken yaşamı terk eden kişi değil miydi? O hâlde o yaşama dışarıdan bakabilirdi.

"Sınırda kalmıştım. Şizofreninin içinde yaşamın anlamsızlığını en uç noktada yaşamalı mıyım, yoksa yeniden hemcinslerimin dünyasına dönerek bıraktığım yerden oyuna devam mı etmeliydim? Bana sunulan neydi? Geçici zevkler, boş zamanlar. Geriye ne kalıyordu? Belleğime yerleşen anıların izleri. Bu anılar üst üste geldiği zaman bir kısmı yok oluyordu. Yaşlanıldığında unutkanlık başlıyor ve belki de bellek de tamamen yok oluyordu. Yaşarken bile yaşamın bittiğine tanık olunuyordu.

"Şizofreni yaşam komedisine son vermenin bir yolu olabilir miydi? Şizofrenide varoluşun özüne mi varıyorduk? Yoksa özün sıfır olduğunu mu fark ediyorduk? Tamam mı, devam mı? Yaşamımı nerede, ne zaman durdurmalıyım? Çılgına dönmek üzereydim. Benim yok oluşuma hangi güç karar veriyordu? Eğer özgür bir insansam buna kendim karar vermeliydim. Bu kararı veremiyorsam, hiçbir zaman özgür olamazdım. Çünkü ölüm korkusuna tutsak olacaktım.. Canım sıkılmıştı. Bu gülünç oyunda bir figürandım. Herkes gibi aynı çıkmaza giriyordum. Ölüm korkusuna teslim oluyordum. Bu korkuyu unutmak için herkes gibi anlamsız yaşam oyununu oynayacaktım. Freud'un zevk ilkesinin anlamı buydu. Ölümü unutturan zevklerdi. Zevkin peşinde koşmak, aynı zamanda eylemlerimize bir yön, bir amaç kazandırıyordu. Erkekle kadın arasındaki ilişki zevki yarattığı, ürettiği için insanlar açısından önemliydi. Kendi yaşamımı düşündüğüm zaman bu acı gerçeğin bilincine varmıştım. Kadın olmadığı zaman ne kadar gayret etsem de amaçsızlaşıyordum. Yüce bir amaç ya-

[12] Mukadder Yakupoğlu, *Bir Entellektüelin Gizli Oyunları*, s. 53. Bu felsefî romanımı yayımlamadım. Burada dosyamdaki sayfa numaraları belirtilmiştir.
[13] a.g.e. s. 60.

ratmak için gösterdiğim çabalar boşunaydı. Burada hassas bir noktaya geliyordum. Kendi varlığımı aşmaya yöneldiğim zamanlar bunu bir kadın aracılığıyla yapmaya çalışıyordum. Sonlu varlığımı sonsuzlaştırmak için bir kadına gereksinimim vardı. Bu nedenle erotizm, bir sonsuzluk deneyimi oluyordu. Erotizmden aldığım zevk, hissettiğim sonsuzluktu. O hâlde önüme açılan yaşam ve onun ayrılmaz parçası olan erotizme hayır diyemezdim.

"Hepimizin kadınları veya erkekleri vardır. Bu kadınlardan veya erkeklerden geçerek varoluşun sonsuz dönüşünü gerçekleştiririz. Erotizmin sonsuzluğa açılışının anlamı, sonsuz dönüşün erkek kadın arasındaki devinime dönüşmesi aşamasında ortaya çıkar. Erkek kadınını, kadın erkeğini bulurken, o kadını veya erkeği sonsuz dönüşün değişmez bir referansı hâline getirir. Ve yaşanan aşk, sonsuz dönüşe sonsuz varoluş olarak yansır."[14]

Görünürdeki güçsüzlüğümüz yanıltıcıdır. Onun arkasında varoluşumuzun hiçbir engeli tanımayan devâsâ gücü vardır. Bunun için acıdan korkmayarak varoluşumuzun özüne doğru giden çetin yolculuğu yapmalıyız. Bu yolculukta erotizm Bataille'ın söylediği gibi ölümü bile içine alacaktır. Bu güce inandığımız zaman trajediye gülebileceğiz.

"Bu topluma, bu dünyaya tek başıma nasıl karşı çıkmıştım? Bu gücü nereden alıyordum? Bana güç veren ölüm içgüdüsü müydü? Kötü duruma düşmek, felâketle burun buruna gelmek, yaşamı aşmanın bir yolu muydu? Bu yaşam, bu dünya neden iğrençti? Sorular art arda geliyordu. Yaşamın içinde ölümü taşıması bir huzursuzluk yaratıyordu. İnsanlar ölümü unutmak için her çareye başvuruyorlardı. Bu çarelerin en başında, güçlü olma arzusu bulunuyordu. İnsan diğerlerinden daha güçlü olmak istiyordu. Bu güç savaşı dünyayı iğrenç hâle getiriyordu. İnsan güçlü olarak ölümü altedeceği yanılsamasına kapılıyordu. Güç hayâldi. O hâlde insanın kendi zayıf durumundan yola çıkması gerekiyordu. O zaman kendisini vareden güçle bağlantı kurabilirdi. İnsan kendi kendini varettiği yalanıyla avunmaya çalışırsa, felâketle karşılaşmakta gecikmeyecekti. En doğru yol, ruhumuzu arındırarak yücelmektir. Ancak o zaman öte dünyayla bağlantı kurabiliriz."[15]

Bu bağlantının yolu ahlâktan geçmektedir. Çünkü yücelmek yalnızca ahlâkın işidir. "Yaşamı entelektüel açıdan anlama çabası gizemci deneyimle birleşince, sonsuzluk hissi kavranılabilir hâle geliyordu. Ahlâklı davranmanın anlamı da kendiliğinden ortaya çıkıyordu. Ahlâklı olmak, yaşamın sonluluğu içine sonsuzluğu sokmak demekti. Ahlâksal eylem yo-

[14] a.g.e. s. 62-63.
[15] a.g.e. s. 65.

luyla bu dünyayı öte dünyaya bağlıyorduk. Yoksa yaşam anlamsızlaşacak ve şiddetin içinde boğulacaktı. Bunu önlemek için ölülerimizle öte dünya deneyimini yaşamamız gerekiyordu."[16]

Ahlâk, insanın birey olarak kendinin sonlu olduğunu ve şiddetin bu sonu hızlandırdığını görmesiyle doğmuştur.

Ahlâk, insanın sonsuzluğa uzanma arzusunun bir yansımasıdır. Bu ahlâk gücünü, her zaman maddesel dünyayı aşan ve insanın yaratıcı gücü tarafından oluşturulan tinsel dünyadan alır.

Yaşamımız boyunca bir tepe noktasına ulaşmaya çalışırız. Ama aslında içten içe aşağıya doğru indiğimizi hissederiz. Böyle bir durumla en çok değer verdiğimiz şeylerde karşılaşırız. Nietzsche'nin yaşamı boyunca bu düşüşle çok karşılaştığını ve buna rağmen yapay çözümlere sapmadığını görüyoruz. İçinden yeni bir varlığı doğurtmak için gösterdiği devâsâ çaba mistik deneyimin ne kadar büyük bir güç yarattığının en önemli kanıtıdır. Çoğu zaman aşksız yaşamanın çok korkunç bir şey olduğunu düşünürüm. Böyle bir yoksunluğa katlanmanın nasıl bir işkence olduğunu anlamaya çalışırım. Kierkegaard aşk defterini çok küçük yaşlarda kapatmıştı ama Nietzsche mutlak sessizliğe gömülünceye kadar âşık olduğu kadınlardan (Cosima ve Salome) sevgi dilenmiş ve onlardan yanıt beklemişti. Nietzsche'nin bu büyük işkencesi onun mistisizminin özüdür. Nietzsche varoluşun güçsüzlüğünü en korkunç boyutuyla yaşadı ve bu deneyim onun varlıkta gizli kalan gücü ortaya çıkarmasını sağladı. Ben de depresyonun varoluşsal gücü arttırdığını kendi yaşadıklarım sayesinde gördüm. Depresyonda varlık sahte ve yapay dünyanın etkisinden kurtulmakta ve böylece kendi özünü tanıma şansına sahip olmaktadır.

Varlık hiçliğin üzerinde devinmekte ve işkenceye gömülerek fizikötesi evrenin içine yuvarlanmaktadır. Artık cinselliğin avutucu dünyası yoktur. Ama erotizm bir mistik deneyim olarak cinselliğin yerini almıştır. "Yaşamın belirli dönemlerinde cinsel ilişkiler bedeni tüketici sınırlara ulaşır. Sanki her şeyin sonuna gelinmiş gibidir. Özel bir depresyon tipiyle karşı karşıya kalındığı bu dönemde erotizm gizemsel bir deneyim biçimini alır. Sevgililer uçuşmaya başlar, bedensiz bir erotizmin baş döndürücü devinimine kapılırız. Sanatın tüm alanları bu devinimden yaratıcı bir güç kazanır. Erotizm varoluşun depresif yapısıyla özdeşleşerek sonsuzlukla dinamik bir alışverişe girer. Erotizm, varoluşun cinsel ilişki içinde yaşamla uyuşmayan tarafıdır. Erotizmin özü yaşama uyumsuzluktur."[17]

Uyumsuzluktan ve boşluktan duyulan hoşnutsuzluk olarak özetlenebilecek varoluş serüveni ancak kendini aşan bir güçle iletişime girerse an-

[16] a.g.e. s. 67.
[17] Mukadder Yakupoğlu, *Varoluşun Anlamı*, s. 84.

lam kazanabilir. Söylemsel açıdan Tanrı adını alan bu güç insanın algılama sistemine hiçlik olarak yansır. XX. yüzyılın büyük mistik filozofu Simone Weil *Yerçekimi ve Tanrı'nın Lütfu* adı altında toplanan notlarında varlığın hiçlik olarak duyumsadığı bu güçle ilişkisini çok ayrıntılı örneklerle somutlaştırmıştır. Weil hiçliği varoluşu devindiren büyük bir güç olarak görmüş ve böylece bu dünyayla öte dünyayı birleştirebilmiştir. "Tanrı yaratılışta ancak yokluk biçiminde bulunabilir... Varolan bir şey aşka lâyık değildir. O hâlde varolmayan şeyi sevmek gerekir."[18]

Weil hiçliği mutlak bir varoluş durumu olarak ele alır: "Hiçbir şey olmayı sevmek zorundayım. Bir şey olsaydım, bu çok korkunç olurdu. Hiçliğimi sevmek, hiç olmayı sevmek. Ruhun perdenin diğer tarafında bulunan kısmıyla sevmek, çünkü bilinçle algılanabilir olan ruh kısmı hiçliği sevemez, ondan dehşete kapılır. Eğer bu ruh kısmı hiçliği sevdiğini zannederse sevdiği şey hiçlikten başka bir şeydir."[19] Weil algılamanın dışında ancak esrik bir ruh hâlinin içine girebileceği bir hiçliği dile getirmeye ve bu yolla inancın akılla açıklanamaz özünü ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bu öz hiçlik sevgisidir.

Bu hiçlik sevgisinin maddî dünyadaki yansıması sefaletimizdir ve bu sefalet yoluyla Tanrı'yla iletişim kurarız. "Tanrı hakkında yalnızca bir şey bilebiliriz: O, bizim olmadığımız bir şeydir. Yalnızca sefaletimiz o şeyin imgesidir. Bu sefaletine kadar çok seyredersek, Tanrı'yı o kadar çok seyrederiz... İnsan sefaletinin bilinmesi, zengin için, güçlü için zordur, çünkü zengin, güçlü insan neredeyse karşı konamaz bir şekilde bir şey olduğuna inanmaya yöneliktir. Bu bilgi yoksul insan için de zordur, çünkü neredeyse karşı konamaz bir şekilde zenginin, güçlünün bir şey olduğuna inanmaya yöneliktir."[20]

Weil mistik deneyimin ön koşulu olan bu dünyadan kopmanın mutlak olması gerektiğini düşünüyor. "Tam bir kopmaya ulaşmak için mutsuzluk yeterli değildir. Tesellisiz bir mutsuzluk gereklidir. Hiçbir teselli olmamalıdır. Tesellinin tasarımı bile olmamalıdır. Sözle anlatılamaz bir teselli böylece yukarıdan iner."[21] Bu şekilde öte dünya ile iletişime girilebilir. Weil bu dünyada olduğumuz ve bu dünyanın nimetlerine bağımlı olduğumuz için öte dünyayı algılayamadığımızı düşünmekte ve öte dünyaya ulaşmak için bu dünyanın bütün nimetlerinden vazgeçmeyi gerekli görmektedir. Simone Weil tüketim toplumunda yaşamamıştır ama felâketi önceden görmüştür. Bu dünyanın nimetlerine bu inanılmaz tapış bizi alçaltmakta ve ruhumuzu köreltmektedir.

---

[18] Simone Weil, *Yerçekimi ve Tanrı'nın Lütfu*, Mor Yayınları, 1999, s. 122.
[19] a.g.e. s. 124.
[20] a.g.e. s. 132-133.
[21] a.g.e. s. 40.

İnsanlığın serüveninin boşluğunu kaçınılmaz bir gerçek olarak gören Weil iyiliğimiz için bu boşluğu istememiz gerektiğini söylüyor: "Ne olursa olsun her şeyde boşa istemek, boşluğu istemek. Çünkü tasarımlayamadığımız ve tanımlayamadığımız bu iyilik bizim için bir boşluktur. Ama bu boşluk bütün dolu şeylerden daha doludur... Bu noktaya varılırsa, işin içinden çıkılmış olur, çünkü Tanrı boşluğu doldurur. Burada hiçbir şekilde bugün anladığımız anlamda bir entelektüel süreç söz konusu değildir. Zekâ bir şeyi bulmak zorunda olmayıp düzeltmek zorundadır ancak kölesel işlerde iyidir. *Bizim için iyilik bir hiçtir çünkü hiçbir şey iyi değildir. Varolan her şey onunla karşılaştırıldığında dışında gerçek-dışıdır.*"[22] Weil yaşadığımız dünyanın gerçek-dışılığından yola çıkarak öte dünyanın gerçekliğine ulaşmaktadır.

Weil'in mistisizmi o kadar mutlaktır ki bu dünyayı hoş hâle getirmeye çalışan dinlere de cephe almaktadır: "Boşlukları doldurucu, acıları hafifletici inançları, ölümsüzlük inancını, günahların faydalılığına inancı, olayları Tanrı'nın yolladığına dair inancı –kısaca genelde dinde aranan 'avuntuları' terk etmek gerekir."[23] Weil kısa yaşamında gerçekten kendini avutucu her şeyden uzakta durmuştur.

Bu avuntular olmadığı zaman doğrudan bu dünyanın boşluğu gerçeğiyle karşılaşılır: "Gerçeği sevmek, boşluğa katlanmak ve sonra ölümü kabul etmek demektir. Gerçek ölüm tarafındadır...İnsan bu dünyanın yasalarından ancak bir parıltı süresince kurtulabilir. Durma, temaşa, saf sezgi, zihinsel boşluk, ahlâksal boşluğu kabul ediş anları. İşte bu anlar yoluyla doğaüstüye ulaşılabilir... Bir an için boşluğa katlanabilen kişi ya doğaüstü besini alır ya da düşer."[24]

Bataille'ın ve Weil'in yapıtlarıyla birlikte kendi yapıtlarımdan yaptığım alıntılarla varoluşumuzun hiçlikle olan yoğun bağlantısını göstermeye çalıştım. Maddeyi hiçliğe karşı bir direnç noktası olarak görmeye çalışan kapitalist-teknolojik zihniyet insan ruhunu içinden çıkamayacağı uçurumlara yuvarlamaktadır. İnsanlık tarihine baktığımız zaman insanın en temel uğraşının öte dünyayla iletişim kurmak olduğunu görüyoruz. Son yüzyıl öte dünyayı yok etmiştir. Onun yerine bu dünyanın geçici zevklerini koymuştur. Bu dünyanın içine batmakla sonuçlanan bu hareket çıldırtıcı bir hoşnutsuzluğa yol açmıştır. Hele dinlerin maddî dünyanın kurallarına uyarak kendi özlerini yitirmeleri insanları dayanılmaz bir varoluşsal yoksulluğa sürüklemiştir. Bu dünya öte dünyayla bağlantısını koparınca büyüsünü yitirmiştir. İşte mistisizm bu bağlantıyı koparan rasyonel ve maddesel düşünme biçimine karşı çıkan bireysel, tinsel bir deneyimdir.

---

[22] a.g.e. s. 41.
[23] a.g.e. s. 41.
[24] a.g.e. s. 39.

KENZ



"Geçmişin Hafızası" 1953

Fotoğraf: Elliot Erwit

BİNYILIN SONU YA DA GERİSAYIM*

Jean Baudrillard

Artık bir gölgemiz yokken nasıl olup da üzerinden atlayabiliriz? Bütün olayları, ideolojileri ve ona damgasını vuran şiddeti için bellisiz bir yas içindeyken ona son vermeye karar vermediysek nasıl olup da bu yüzyılı (bin yıldan söz etmeyelim) geçebiliriz? Dile getirilen nedamet ve –az ya da çok iki yüzlü– yad edişler ve caymalar, yüzyılın olaylarını, bir anlam bulmak için değil fakat, –anlamlar *en route* [yolda] kayboldu– örtbas etmek ve aklamak için hafıza süzgecimizden geçirmeye çalıştığımız izlenimini veriyor. Aklama işi –kirli tarihi, kirli parayı, bozuk anlayışı, kirli gezegeni aklama– bu *fin de siecle* (yüzyıl sonu –çn.)'nun temel etkinliği; hafızanın temizlenmesi, çevrenin hijyenik temizliği ya da nüfusun ırksal ve etnik temizliğine ayrılmaz surette bağlı. Ortaya attığı sorunların hiçbirine çözüm bulmaksızın, "ilerleyen" tarihe sırtımızı dönüyoruz ve bunun dışında politik olarak doğru bir tarih inşa etme nostaljik umudu içinde "gerileyen" bir tarihin içine dalıyoruz. Ve bu geriye dönük, kangrenli takıntı içinde işlerin yollarına girmeleri şansını kaybediyoruz. Bu yüzden ben, 2000 yılının gelmeyeceği düşüncesini ileri sürüyorum. Çünkü en basitinden, bu yüzyıl zaten bir sona ulaştı; biz onu sonu gelmez biçimde yeniden yaşıyoruz ve bundan dolayı, metaforik bir ifadeyle, asla geleceğe geçemeyeceğiz. Bizim binyılcılığımız (millenarianism) –bininci tarih çiz-

---

* Çeviren: Özgür Emir

Theory, Culture & Society 1998 (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), vol. 15(1):1-9.

gisinin arifesinde olduğumuzdan– yarını olmayan bir binyılcılık. Halbuki 1000 yılının gelişi, korkuyla deneyimlenmesine karşın, *parousia* (madde ötesi –çn.)'ne ve Tanrı Krallığı'nın gelişine bir girizgâh; ve bundan dolayı da sonsuz vaade yani *önümüzde* duran kapalı, girift bir hesap yerine bir girizgâhtı. Binyılcı tarih çizgisinin bize bütün bıraktığı, ona bir gerisayımdan ibarettir. Bu sona layık olmaya gücü yetmeksizin ya da gerçekten bunu istemeksizin saniyeleri kendi sonlarından koparark saymaktan başka bir şey yapamayan bu yüzyıl için, Beaubourg Centre'da milyonlarca saniyenin gerisayımını gösteren dijital saat kusursuz bir semboldür. Bu sembol, tüm modernitemizin zamanla ilişkisinin tersine çevrilmesini resmediyor. Zaman, artık bir noktadan başlayarak toplamayla ilerleyen biçimde değil, bir sondan başlayarak çıkarmayla gelme şeklinde sayılıyor. Bunlar roket fırlatışlarının ya da saatli bombaların eseri. Bu [çıkarmanın başladığı] son, artık tarihin sembolik bir son noktası değil, bir sıfır toplam; potansiyel bir tükenme simgesidir. Bu bütün olasılıkları tüketen bir entropy* perspektifi; sonsuzluğa doğru bir gerisayım perspektifidir... Artık üretim ve ilerleme dünyasının bir görüşü olan nihai, tarihsel ya da Tanrının lütfuna bağlı bir görüş içinde değiliz. Tarihin nihai yanılsaması ve zamanın nihai ütopyası artık yok; çünkü bu zaten dijital imkân dahilinde hesap verir gibi kaydedildi; tıpkı insanlığın sonlarının bir genetik merkezde ve sadece genome sömürüsünün biyolojik perspektifinde kaydedilmeye vardıkları noktada varlığı sona erdirmesi gibi. Bizi sondan koparan saniyeleri sayarken gerçekte her şey zaten bir sonda bulunmaktadır; biz ise zaten sonun ötesindeyizdir.

Gerisayımda, zaman tortusu zaten geçmiştir ve hayatın en yüksek ütopyası, hayatta kalmanın en düşük ütopyasına yol verir. Biz zamanı ve tarihi bir çeşit derin koma içinde deneyimliyoruz. Bu kendisini bitmez tükenmez bir kriz ile gösteren binyıl (millenium) histerisidir. Gelecek, artık önümüzde duran bir şey değil, anorexic [iştahsızlığa bağlı] bir boyuttur –tamamlanmış olmanın imkânsızlığı ve aynı zamanda ötesini görmenin imkânsızlığı. Kehanet; geleceğin hafızası olarak önseziş, geçmişin hafızasına kat'î bir nispetle azalmaktadır. Her şey *görülebildiği* zaman artık hiçbir şey *önsezilenemez*. Sonun ötesinde ne var? Sonun ötesi, sanal gerçekliğe; bilinen tüm fonksiyonlarımızın –hafıza, hisler, cinsellik, akıl– gittikçe işlevsizleşmeye başladığı programlanmış bir gerçekliğin ufkuna uzanır. Sonun ötesinde; politikötesi, seksötesi, estetikötesi çağda, tüm araçlarımız insanın gerisayımı içinde yokolup gitmeden önce görülesi küçük aletlere, sonra da oldukça basit şövalye aletlerine dönüşmeye başlar.

* Entropy: Herhangi bir sistemin evrenle birlikte düzensizlik ve tesirsizliğe doğru eğilimi; termodinamik bir sistemde elde edilemeyen enerji miktarı.

Gerisayım, dünyanın otomatik yok oluşunun işareti ve bizim tüm küçük insancıl aletlerimiz de, sezinlediğimiz bu yokoluş içinde, bu *fin de siecle*'ın sefaleti için yalnızca promosyon amaçlı Satış Olaylarıdır – Telethons,[1] Sidathons[2] ve geri kalan tüm diğer Thanatons*. Fakat –şurası daha paradoksaldır ki– artık hiçbir şey sona ermediği zaman ne yapacağız, yani her şey peşin olarak zaten hesaplanmış, açıklanmış, bitmiş ve anlaşılmış olduğu için hiçbir şey asla gerçekten meydana gelmediği (taklidin gerçekten bilginin olaydan önce geldiği, vb.) zaman? Artık sorunumuz şu ki: Gerçek olayları, gerçek şiddeti nasıl anlayacağız ya da gerçekten meydana gelmemiş olanları nasıl ayırt edeceğiz? Not: Çılgın partiden sonra ne yapacağız? Ancak: artık çılgın parti –tarih partisi, devrim ve özgürlük partisi, modernite partisi– verilmiyorsa ne yapacağız? Durmadan dönüp duran akrep ya da yelkovan gibi (gerçi, ne yazık ki, dijital saatlerde artık akrep ya da yelkovan yok) kendi kendimize her şeyi hesaba katarak –her şeyi "gerisayıma" katarak– ufaktan ufağa modernitenin asla gerçekleşmediğini söyleyeceğiz. Gerçek anlamda hiçbir modernite, hiçbir somut ilerleme, hiçbir teminat altına alınmış özgürlük asla olmadı. Modernitenin ve ilerlemenin çizgisel gerilimi koptu; tarihin ipi püsür olmaya başladı ve son büyük 'tarihi' olay –Berlin Duvarının yıkılması– dağınık parçalara bölünmekte olan ve bizim çoktan çekip gittiğini düşündüğümüz olaylar ve çatışmalar dönemini yeniden canlandırıyor gibi görünen tarih parçasında, başını yeni perspektiflere çevirmekten çok, derin bir pişmanlığa işaret etti.

Geçip gittiğine ve evrensel ilerlemenin karşı konulmaz yürüyüşü tarafından geride bırakıldığına inandığımız her şey, aslında ölmüş değil; fakat daha ziyade bizim ultra-sofistike ve ultra-kırılgan sistemlerimizin kalbinde çarpmak üzere geri dönüyor. Bu biraz, (suni olarak klonlanan) modern dinozorların müzeye saldırdığı ve orada korunmakta olan atalarını, sıraları gelip de yok olmalarından önce tahrip ettikleri son *Jurassic Park* filmine benzıyor. Bugün aynı şekilde biz kendimiz, insanoğulları olarak kendi fosillerimiz ve klonlarımız arasında tuzağa düşürülmüş durumdayız.

Yani gerisayım her iki yöne de uzanmaktadır: Yalnızca zamana gelecekte bir son nokta koymamakta; aynı zamanda geçmişin olaylarını yeniden canlandırma takıntısı içinde kendi kendisini de tüketmektedir. Bu yaşayan hafızanın karşıtı olan ters bir özettir: aşırı ezberleme, anmalar, rehabilitasyonlar, kültürel müzeleştirme, hafızanın sitelerini listeleme, mirası yüceltme. Gerçekte bu sistematik her şeyi yeniden canlandırma ve

---

1 Fr. 'Yardıma Muhtaç Çocuklar'.

2 Dünya Yardım Günü için hazırlanan bir TV kuşağı.

* Thanoto: Ölüm.

yeniden yaşama takıntısı, bu obsesyonel nevroz, bu hafıza zorlama; hafızanın bir meydana gelişsizliğine (non-occurance) –şimdiki tarihin meydana gelişsizliğine ve bilgi uzamındaki olayın meydana gelişsizliğine denk düşer. Bu, tarihin kendisini bir klon ve yapay bir çift haline getirmeye ve kendisini asla haklı çıkarmayan sahte bir kusursuzluk içinde dondurmaya kadar varır. Bu ise şu anda bizim, her şeyi bir müze bölümü ve mirasın bir parçası durumuna yükseltmeye zorlayan fosilleşmiş umutlardan ve inanç duyulmayan nesnelerden başka hiçbir şeye sahip olmamamızdan kaynaklanır. İşte burada zaman yine tersine dönüyor: Nesneler evvela tarihin kalburundan geçip mirasın parçası olacakları yerde, bugün doğruca müzelere kaldırılıyor –doğup ölmenin yerine sanal fosiller olarak doğuluyor. Kolektif Nevroz. Sonuç olarak hafızayı koruyan ozon tabakası delindi; delik boyunca hafızalar ve zaman uzay boşluğuna sızıyor, bu dış yüzeyi yok etmenin yaratacağı büyük göçü önceden canlandırıyor...

Kapanıyor, kapanıyor! Bu yüzyıl sonu satışı. Her şey gitmeli! Modernite bitti (hiç yaşanmadan), parti bitti, eğlence bitti, satışlar başlıyor. Bu en büyük yüzyıl sonu satışı. Fakat satışlar bugünlerde festival sezonlarından sonra gelmiyor artık, önce satışlar başlıyor, bütün yıl boyu devam ediyor, festivaller her yerde elden çıkarılıyor. Stoklar tükenmeli! Sermaye-zaman tükenmeli, sermaye-yaşam tükenmeli. Gerisayımın olduğu her yerde, bu sembolik bin yıl sonu boyunca yaşadığımız şey, gezegenin kaynakları ya da ölümün kolektif belirtisi olmaya başlayan AIDS olsun veya olmasın, salık verilmiş bir dönemdir. Bunlar, 2000 yılının gölgesinde, zaman periyodundan bize kalan tatlı ama ürkütücü zevkle birlikte üzerimizde dolaşıp duran bütün o şeylerdir. Fakat, nihayette, belki de 2000 yılı gelmeyecek? Belki 2000 yılında hepimize genel bir af bahşedilecek?

Gerisayımı Arthur C. Clarke'ın "Tanrının Dokuz Milyar İsmi" adlı öyküsünden daha güzel ifade eden bir benzetme olamaz. Öyküde, çok eski zamanlardan beri Tanrının isimlerini çıkarıp listelemekle meşgul olan Tibetli bir keşiş topluluğu vardır. Bu işin sonunda dünyanın sonu da gelecektir. Kehanet böyle sürer gider. Ancak keşişler yorgun düşer ve işi hızlandırmak için IBM'deki uzmanları toplarlar.; bilgisayarlarıyla birlikte gelen uzmanlar da işi bir ayda bitirirler. Bu ise sanki sanal boyutta dünya tarihinin sonunu bir anda getirmek için yapılmış bir işlemdir. Ancak, ne yazık ki, bu aynı zamanda dünyanın gerçekten yokoluşu anlamına gelmektedir, çünkü Tanrının isimlerinin ayrıntılı sayımına bağlı olan dünyanın sonu vaadi yerine gelmiştir. Kehanete gerçekten inanmayan teknisyenler ise vadiden aşağı inerlerken gök kubbede yıldızların birer birer söndüklerini görürler.

Bu benzetme bizim modern durumumuzun çok iyi bir portresini çiziyor: IBM teknisyenlerini toplamışız ve onlar da dünyanın otomatik yok

oluşunu başlatmışlar. Bütün bu dijital, bilgisayar ve sanal gerçeklik teknolojilerinin müdahalesinin bir sonucu olarak biz zaten gerçekliğin ötesinde yaşıyoruz; her şey zaten kendi sonunun ötesine geçmiş durumda. Onun için, bunlar artık bir sona varamazlar ve sonsuzun içinde batarlar (sonsuz tarih, sonsuz politika, sonsuz kriz).

Bu Canetti'nin şu öngörüsünün yerine gelmesi anlamına gelir:

> ... belli bir noktadan [bakıldığında], tarih artık gerçek değil. Bunu görmeksizin bütün insanlık aniden gerçeklikten kopuyor; bundan sonra her şey doğru olmayınca belki daha iyi olur, fakat biz bunu bilemeyiz... O noktayı... (bulamadığımız) sürece, önümüzdeki felaketlere tahammül etmeye zorlanacağız.

Sonuçta, kendi kendisini yok edebilecek bir yolla hiçbir şeyi gizlemeye muktedir olmayan bir dünya ve tarihin bitmez tükenmez yapıbozumu (deconstruction) içinde, gittikçe daha da ileri hale gelen bir teknoloji bahanesi üzerinde ısrar ediyoruz. Her şey devam etmekte son derece özgür. Biz artık sona gidişlere anlam vermiyoruz. Onlar şimdi gerçeğin ötesinde; deyim yerindeyse sonsuz bir spekülasyon ve destekleyici bir hızlandırma içinde biz olmadan da çalışıyorlar. Fakat, sonuç olarak, yine destekleyici olan bir ilgisizlik içinde bunu yapıyorlar. Sonsuzluk aynı zamanda her türlü gerçek olayın dışında isteksizlik, gerilimsizlik ve tutkusuzluktur. Artık gerçek olaylarla beslenmeyen ve kendi kendisini gerisayım içinde tüketen *anorexic* bir tarih söz konusudur. Bu, tarihin sonunun tam olarak karşıtıdır, yani: *tarih ile bitişin imkânsızlığı*. Eğer tarih artık kendi sonuna eremeyecekse, demek ki gerektiği gibi bir tarihin sözünü edemeyiz. Tarihi kaybettik, ve aynı zamanda, sonuç olarak tarihin sonunu da kaybettik. Biz bir son yanılsaması altında; ölüm sonrası gelen bir son yanılsaması altında çalışıp çabalıyoruz. Ve bu çok vahim; çünkü son, bazı şeylerin gerçekten meydana geldiğine işaret eder. Halbuki biz gerçekliğin yüksekliklerinde –ve zirvesini de bilerek– artık hiçbir şeyin meydana gelip gelmeyeceğini bilemiyoruz.

Tarihin sonu, eğer böyle bir şeyi gerçekten tasavvur edebilirsek, belki sadece ironiktir? Belki bu sadece bizden saklanmış ve bizim haberimiz olmayan bir sona sahip olan tarihin bir oyununun sonucudur. Onun için tarihin sonu, sadece bizim hâlâ dolmaya devam ettiğine inandığımız; oysa ki çoktan dolmuş olan bir şeydir. Biz hâlâ onun sonunu bekliyoruz, halbuki bu son, gerçekte zaten gelmiş. Tarihin oyunu, gerçekte ters yönde yola çıkmış olduğu halde bizi kendi sonuna inandırmaktadır.

Tarihin sonundan, politikanın sonundan, ya da toplumsalın sonundan bahsetsek de bizim burada açıkça bahsettiğimiz şey [aslında]; *politika sahnesinin* sonu, *toplumsal sahnenin* sonu, ve *tarih sahnesi*nin sonudur.

Başka bır deyişle bütün bu alanlarda spesifik bir açık saçıklık çağının gelişinden bahsediyoruz. Açık saçıklık toplumsalın, politikin, bilginin, ekonomikin, estetikin ve sözü bile olmaz, seksüelin sonsuz, gem vurulmamış doğurganlığı olarak ifade edilebilir. Şişmanlık açık saçıklığın diğer bir görünüşüdür. Sonsuz ve dizginlenmemiş doğurganlık olarak, bir boşluğun dolması olarak şişmanlık, bizim bılgi, ıletişim, üretim ve hafıza sistemlerimiz için evrensel bir metafor olarak durur. Şişmanlık ve açık saçıklık, Obuavari (Ubuesque) bir yayılmanın biçimlendirdiği bütün sistemlerimizin *contrapuntal*[*] görünüşüdür. Bizim yapılarımızın tamamı, sonunda büyürken her şeyi yutan kırmızı devler gibi şişer. Böylece toplumsal alan, büyümekteyken yolunun üstünde duran bütün politik alanı yutar. Fakat politik alanın kendisi de çok şişman ve açık saçıktır, aynı zamanda gittikçe artan biçimde şeffaf olmaya başlar: daha çok yayılır ve neredeyse varlığına son verir. Her şey politik olduğu vakit, politika kader olmaktan çıkar ve kültürün ve kültür siyasalarının mevcut yoksulluğunun politikaları olmaya başlar. Bu ekonomik ve seksüel alanlarda da aynı: Bunlar genişledikçe tüm yapılar diğer her şeyin içine sızar ve onları batırır. Sonun ötesinde meydana gelen böylesi *extreme* fenomenlerdir (extreme=*ex-terminis* [sınır/son ötesi]). Bunlar büyümeden normal dışı çoğalmaya; hareketten statis, ekstatis ve metastatisi değiştirmeye geçtiğimize işaret ediyor. Sonu; aşırılıkla, *hypertrophy*[*] ile, hızlı üremeyle, zincirleme reaksiyonla ve haddini aşmayla tasdik ediyorlar. Noksanlıkla değil bunun tam tersiyle ...

Toplumsalın esrimesi: Kitleler. Toplumsaldan çok toplumsal.
Bedenin esrimesi: Şişmanlık. Şişmandan çok şişmanlık.
Bilginin esrimesi: Simulasyon. Doğrudan çok doğru
Zamanın esrimesi: Gerçek zaman, anidenlik. Şimdiden çok şimdi.
Gerçeğin esrimesi: Hipergerçek. Gerçekten çok gerçek.
Seksin esrimesi: Porno. Seksüelden çok seksüel.
Şiddetin esrimesi: Terör. Şiddetten çok şiddet.
Vb.

Bütün bunlar, bir çeşit kuvvet, bir tür ikinci gücü harekete geçirme ve sınırları zorlama yoluyla, kayıtsız şartsız bir gerçekleştirme; bütün ütopyaların, bütün ölümlerin ve bütün olumsuzlukların silindiği toptan bir olumlama (ikinci güce yükseltilen tüm olumsuz işaretler bir olumlu doğurur) durumunu tarif eder. Bundan dolayı aynı zamanda bir yok etme ve olumsuzun temizlenmesi durumu diğer tüm temizlenme ve arındırma biçimlerinin doğal bir neticesidir. Bu suretle özgürlük, kurtuluşla giderilip

[*] İki veya daha fazla melodinin birarada çalınmasından meydana gelen.
[*] Hypertrophy : Bir organın normalden çok büyümesi, anormal irileşmesi.

tasfiye ediliyor; gerçek doğrulamayı koyuveriyor; toplum iletişim tarafından yutulup yok ediliyor; gerçek doğrulamayı koyu veriyor; toplum iletişim tarafından yutulup yok ediliyor; biçim bilgiye ve performansa müsaade ediyor. Her tarafta fazla gerçekçiliği ve aşırılığıyla bir ideaya, son tayin eden, paradoksal bir *logic*, görüyoruz. Ve aynı biçimde tarih de kendi kendine bir sona dayanır, kendisini ânidenlikleri ve her yerde ve her zaman hazır bulunmaları bakımından olaylar tarafından silinmiş bulur.

Süredurum yoluyla böylesi bir hızlandırma ve *extreme* fenomenin bu destekleyiciliği yeni bir çeşit olayı doğurur: Tarihsel Nedenin artık olduğu gibi tanımadığı değişik, rastgele ve kaotik olaylar. Geçmiş olaylarla mukayese yoluyla onları tanıdığımızı düşünsek de onlar artık aynı anlamda değildirler. Bu sebepten aynı olaylar (savaşlar, etnik çatışmalar, milliyetçilikler, Avrupa'nın inşası), ilerleyen bir tarihin parçası olarak ortaya çıkıp çıkmadıklarına dayanarak aynı anlamları taşımazlar. Şu anda biz gerileyen bir tarihin içindeyiz –olayların bize hayalet gibi gözükmesi bundandır.

Fakat gerileyen bir tarih hâlâ bir tarih midir?

Yalnız ideal bir son olarak ütopyayı değil, aynı zamanda sürekliliği ve gelişmesiyle tarihsel zamanın kendisini de yitirdik. Kısa-devre gibi bir şey meydana geldi; şimdiki zamana ait boyutlarda bir kayma oldu –[bu da] önceki amaçları sonuca ulaştırdı ve önceki kökleri yok etti– ve bunlar başarılmış ütopyanın bu paradoksuna rehberlik etti. Şimdi başarılmış ütopya, ütopyacı boyuta bir son verdi. Olasılıkları tüketmek anlamında imkânsız bir durum yarattı. Bu noktada önümüzde duran mesele en yüksek ütopya olan hayattaki değişimin nasıl olduğu değil, bir tür en düşük ütopya olan hayatta kalmadır.

Onun için bugün, ütopyaların ve ideolojilerin kaybıyla birlikte inanılacak nesnelerden mahrum bir haldeyiz ve hatta belki de *inanılmayacak nesnelerden* de mahrumuz. Çünkü inanılmayacak şeylere sahip olmak yaşamsaldır –hiç şüphe yok ki inanmaktan da daha yaşamsaldır. Bunlar, ironik nesneler, deyim yerindeyse ayrılmış perspektifler ve insanların tamamen özgürce inandıkları ya da inanmayabildikleri ideolojilerdir. İdeolojiler bu muğlak görevi oldukça iyi yerine getirirler. Bugün bunlar extreme gerçeklik ve extreme fiiliyat içinde yok olma tehlikesine düşmüş durumdadırlar.

Diğer taraftan başka şeyler doğmaktadır: Kangrenli ütopyalar ve tüm erken veya kadim formların yeniden canlanması. Bunlar bir anlamda kangrenli ya da geriye dönük bir tarihin içindedir. Modernitenin bu simgeleri Avantgarde'ın yok olmasından dolayı artçıların* da yok olmasına sebep

* Geçmiş bir sanat, edebiyat vb. akımını sürdüren kimse, hareket.

olmaz. Hatta tam tersi bir etki yaratır. Bu genel geriye bakış sürecinde (belki de tarih geriye bakışla kaydedildi) artçılar kendilerini yeniden bir kutup pozisyonu içinde buldular.

Hepimizin bildiği parodik, palinodik* bir olay vardır. Marx bu olayı anlattığında III. Napoleon'u, I. Napoleon'un yerine bakan bir soytarı olarak tasvir etmiştir. Bu ikinci olayda sulandırma ve tarihsel entropy'nin bir biçimi başlamıştır –orijinalinin alçaltılmış bir aktarımı söz konusudur. Tarih, kendisini sanki ilerliyormuş ve devam ediyormuş gibi sundu, halbuki gerçekte çökmekteydi. Halihazırdaki devir modernitenin başlıca olaylarından böyle alçaltılmış ve hafifletilmiş sayısız örnek sunar. Hayalet olayları, *Gespenstereignisse* –klonlama olaylar, maskaralık olayları, hortlak olayları –hortlağın kolları gibi; artık orada olmadıkları zaman bile incitebilen hortlak kolları– özellikle de komünizmin hortlağı.

Kısa ya da uzun ömürlü olaylar, artık medya dışında herhangi bir kararlılıkları olmadığı için (bir imajın kararlılığından bahsettiğimiz anlamında) hiçbir politik kararlılığa sahip değildir. Bir anlamda biz, artık olmakta olmayan fakat sanal temsil sahnesinde ve *dejavu* (bayat konu, temcit pilavı –çn.)'nun hayali bir atmosferinde kalan bir tarih içindeyiz. Saraybosna, bütün katılanların aciz, önemsiz rol parçalarına sahip olduğu bu gerçek olmayan tarihin çok güzel bir örneğidir. Bu artık bir olay değil fakat tarihe özgü bir acizliğin bir sembolüdür. Medyanın hiper-uzamı ve söylemlerin hiper-uzamının sanallığı her yanda, tarihin gerçek hareketine, eğer hâlâ varsa öyle sayabileceğimiz şeye, tamamen karşıt bir biçimde gelişiyor.

Geçmişte sanal, sonu ve kaderi olarak bir hakikate sahipti. Bugün bu, sanalın fiili gerçekliği men etme işlevidir. Gerçek tarihin gıyabında sanal tarih ortalıkta dolaşmakta ve bilgi kisvesi altında, bu gerçek tarihin tamamen yokluğu için onay sağlamaktadır. Bu nedenle, olayların sonuçları için hem toplumsal hem bireysel sorumluluğun kalmaması bizim zaten, bilgiye binaen, meydana gelmemiş olayın da ötesinde olmamızdan kaynaklanır.

Burada Macedonio Fernandez'in ifadesini kullanarak bir çeşit 'olay şokundan' söz edebiliriz. Bu ne anlama geliyor? Bunun anlamı tarihin işlevini kaybettiği ve yas tutma işinin başladığıdır. Bilgi sistemi, tarihin elinden asayı alıyor ve aynı biçimde olay üretmeye, sermaye de iş üretmeye başlıyor, ta ki, tıpkı kendi kendine hiçbir tarihsel anlam ifade etme-

* Palinode: Yazarın evvelce yazdığı bir yazıdaki ifade veya fikrin aksini savunduğu yazı, tekzip, inkâr.

yen bilgi tarafından üretilen olayda olduğu gibi, emeğin de artık kendi kendine hiçbir değer taşımamasına dek.

Bu bizim, olayların muhtemel bütün anlamlara sahip olmaları nedeniyle hiçbir anlam ifade etmediği 'gerçek zaman' da üretildikleri ve yayınlandıkları ve tam da bu yüzden gerçekten meydana gelmedikleri bir alana; tarih ötesi ya da politik ötesine geçtiğimiz noktadır. Bu yüzden şimdi, olayları politik olarak değil fakat politik ötesi olarak, deyim yerindeyse *bilginin vakumunda kaybolmaya başladıkları noktada* kavramak zorundayız. Bilgi alanı, olayların anlamlarından soyutlandıktan sonra yapay bir cazibeyle bezendikleri; tarihi ve politik olarak derin-dondurucuya atıldıktan sonra gerçek zamanda –kesinlikle sanal zamanda– politik ötesi olarak yeniden sahneye çıkarıldığı bir uzamdır. Aynı biçimde ekonomi ötesi alandan; tıpkı Tarihin bilginin vakumunda kaybolduğu gibi, klasik ekonomilerin de spekülasyon vakumunda kaybolduğu alandan söz edebiliriz.

Fakat, sonuçta, bugün bu problemlere karşı, halkın mutsuz kaderi ve beylik yabancılaşma sorunlarındakinden farklı biçimde bir vaziyet almak zorundayız. Ve burada tam anlamıyla bu teknolojik normal dışı çoğalmanın, hızla üreyen açık saçıklık ve şişmanlığın, gem vurulmamış sanallığın ve bizi de bunlara uymaya kışkırtan virüsün Obuavari yüzüyle karşılaşıyoruz. Bizim durumumuz tam olarak patafizik bir vaka, deyim yerindeyse, etrafımızdaki her şey kendi sınırlarının ötesine geçiyor, fizik sınırlarının ötesine ve metafiziğe doğru gidiyor. Bu ironik patafizik durumun kendi kendine ortaya koyduğu varsayıma göre *nesneler bir paroxysm* haline geldikleri anda aynı zamanda bir parodi haline de gelmektedirler.

Belki biz, –kahramanlık düzeyinin ve eleştirel düzeyin ötesinde– teknolojinin ironik bir düzeyinin, tarihin ironik bir düzeyinin ve faydanın ironik bir düzeyinin varsayımını geliştirebiliriz. Bu, sonunda bizi, Heideggeryan metafiziğin son sahnesi ve tatbiki olarak bir teknoloji görüşünden ve esaslı bir kendini beğenmişlikten, –Kojeve'nin sözünü ettiği tarih ötesi Japon kendini beğenmişliğinden başka bir şey olmayan, bütün bir bilimsel ve teknolojik süreci 'ele almaya kalkışan' tüm geriye dönük, büyük, ironik nostaljiden muaf tutar.

Teknolojinin ironik bir tersine çevrilişi, medya alanının ironisi ile benzerlik taşır. Medya hakkındaki en yaygın yanılsama, iktidarda olanlar tarafından kitleleri manipüle etmek (manipulate), baştan çıkarmak ve yabancılaştırmak amacıyla kullanıldıkları şeklindeki düşüncedir. Bunun daha kurnazca ve ironik versiyonu ise tam karşıtı olan düşüncedir. Buna gö-

* Şiddetli ve ani nöbet, feveran.

re asıl medya yoluyla iktidarda olanları (ya da kendilerini öyle görenleri) manipüle eden kitlelerdir. Bu manipüle etme tam olarak, politik gücün medyaya istediği anda sahip olduğunu düşündüğü yerde başlar [ki burası] kitlelerin, felç olmaya başlamış bir gücün etkisini yok etme ve dengesini bozma [biçimindeki] gizli stratejilerini empoze ettikleri yerdir. En azından burada, bu konular hakkında hüküm verilemeyeceğini kabul edelim; her iki düşünce de geçerlidir; ve medyayla ilgili her olay ve her yorum tersine çevrilebilir niteliktedir. Gerçek ironi tam olarak bu tersine çevrilebilirlikte yatmaktadır.

Aynı varsayımı bilimin –bugünkü en ileri bilimin nesnesi konusunda ilerletelim. Onu derinlemesine incelemek için kullandığımız en kurnaz yöntemler yoluyla bizimle eğlenen; kendisini, onu analiz etme konusundaki nesnel iddiamızla alay eden bir nesne olarak sunan bilimsel nesnenin kendisi değil midir? Bugün bilim adamları da böyle bir şeyi teslim etmekten kaçınmıyor. Nesnenin bu ironisi, dünyanın en esaslı göz boyayıcılığı şeklidir. Bu göz boyayıcılık, artık fiziksel (duyulara ait) ya da metafiziksel (akli ya da felsefi) değil fakat, Jarry'nin 'hayali çözümler üretme bilimi'ne yakıştırdığı terimi kullanırsak patafizikseldir.

Bu varsayımı teknolojimizin tümüne; genel olarak, dönüştürdüğümüze ve hakim olduğumuza inandığımız, halbuki gerçekte kendisini, bizim sadece kullandığımız araya girmiş tüm teknolojiler yoluyla öne süren ve empoze eden bir dünyanın ironik aracı olmaya başlayan teknik evrene genişletelim. Böyle bir şey burada gene yanılsamanın bir biçimidir. Bu yanılsama bir hatadan kaynaklanmaz (teknoloji hakkında yanılmış olamayız –bu temelsiz bir suçlamayı sürekli canlandırmak anlamında değildir), fakat bir oyunun yanılsamasıdır –basitçe bizim oyunun kurallarını bilmememizden kaynaklanır.

Fizikötesi ya da teknik bir ironinin varsayımı ispata dayanmayan bir tarifle olur. Kendi içinde tüm diğerlerinden daha ilginç ve kurnaz olan bu varsayımın tüm olarak olanaklılığı ve hüküm verilemezliği düşüncesi ile kendi kendimizi rahatlatalım. Nihayette iki uzlaştırılmaz varsayımla karşı karşıya kalmaktayız: Tümüyle suç olanı ya da başka bir deyimle teknoloji ve bütün gerçeğin sanallığı –ve aynı derecede dünya yanılsaması– olan biri; ya da teknolojinin, bütün bilimlerin, ebedileştirilmiş dünyayla –ve dünya yanılsamasıyla– ironik bir oyunu olan diğeri. Bu iki uzlaştırılamaz ve aynı zamanda 'doğru' bakış açısıyla kendi kendimizi rahatlatalım. Bunlar arasında karar vermemizi sağlayacak hiçbir şey yoktur. Wittgenstein'ın dediği gibi; "dünya, mesele olan her şeydir".

NOSTALJİ (ORTA ÇAĞ AYDINLIĞI)



"Saint Jean l'evangéliste ve Saint Augustine"

Etecharles Flamand, *Renaissance I.*
Lausanne, Rencotie, 1966, Historie in tegrale de s'art

UYURGEZERLER*

Arthur Koestler

KARANLIK PERDE ARASI

I .DİKDÖRTGEN ŞEKLİNDEKİ EVREN

1- TANRI'NIN ŞEHRİ

Platon, fani insanoğlunun, bedensel duygularının kabalığından dolayı Küreler'in Ahengini duymasının engellendiğini söylemişti. Hıristiyan Platoncular da insanın, bu yeteneğinin Adem ile Havva'nın işlediği günah ile kaybettiğini söylediler.

Platon'un düşünceleri ilk örneğe ait çalgı teline çarptığı zaman beklenmedik anlamda yankılar çıkarmaya devam ederler ve bazen vermek istediği mesajların esas niyetini tersine çevirirler. Bunun için insan, onu takip edenleri doğanın ahenklerine kulaklarını tıkar hale getiren felsefenin Günah'ına sebep olanın Platon olduğunu söylemeye cüret edebilir. Günah'a sürükleyen suç, doğa bilgisi ve dinî felsefenin Platoncu birleşiminin tahribi, bir tapınma usulü olarak ilmin inkarı, evrenin gerçek yapısını farklı maddelerden yapılmış farklı kanunlarla yönetilen bir pis düz arazi ile narin yapılı göklere bölünmesi idi.

Ümitsizlik Düalizmi diye adlandırabileceğimiz bu durum Neo-platonistlerce Orta Çağ felsefesine taşındı. Bu, bir iflas etmiş medeniyetin mirasıydı: Makedonya fetihleri dönemindeki Yunanistan'ın iflas etmiş başka bir medeniyete mirası: Alman kabilelerin fethettikleri iflas etmiş Latin

---

Çeviren: Ali Kurdoğlu.

The Sleepwalkers, İkinci Bölüm, "A History of Man's Changing Vision of the Universe", 1968, Pelican Books.

dünyasına. MS. üçüncü yüzyıldan imparatorluğun sonuna kadar Neo-platonizm, felsefenin üç ana merkezi İskenderiye, Roma ve Atina Akademisi'nde dizginleri elinde tutmuştu. Bizim, işbaşında gördüğümüz fikirler ülkesinde tabiî ayıklama sürecine kadar Orta Çağlar, Tanrı'nın Hâkim Olduğu İlke'ye yönelmiş mistik özlemlere müracaat eden, ve bu dünya ile ilgili ümitsizliklerini 'varlıklar düzeninde en adi ve pis unsur' olarak yansıtan Neo-platonizmdeki unsurları tamamıyla devraldı; öte yandan Neoplatonizmin iyimser yönü de görmezlikten gelindi. Platon'un kendisinin, sadece, belirsizlik şaheseri *Timaeus*'unun Latince tercümesi vardı (Grek ilmi yok oluyordu); ve Neo-platonistler arasında en etkileyici olan Plotinus her ne kadar maddî dünyanın, onu Yaratan'ın iyiliğine ve güzelliğine bir nebze hissedar olduğunu doğruladıysa da 'kıpkırmızı kesildi çünkü onun bir vücudu vardı' darbımeselini en iyi o hatırlıyordu. Neoplatonizm, işte bu tahrif edilmiş ve müfrit şekliyle, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra, Hıristiyanlığın içine girip massedildi ve antik çağla Orta Çağ arasında ana bağ oldu.

Bu birbiri içinde erimenin çarpıcı sembolü St. Augustine'in *İtiraflar*'ındaki bir parçasıdır ki, orada, Tanrı'nın "yoluma, güvenilir bir adam –inanılmaz derecede kendini beğenmiş bir adam– vasıtasıyla Platoncuların Grekçe'den Latince'ye tercüme edilmiş bazı kitaplarını nasıl çıkardığını tasvir eder." Bu kitapların onun üzerindeki çarpıcı etkisi o kadar güçlü idi ki, "kendime gelmek için bütün bunlar tarafından uyarı ve nasihat edilerek kendi enginliğimin bir unsuru oldum", ve bu suretle, din değiştirmek için bu yola saldırırcasına koştu. Bu din değiştirmeden sonra, her ne kadar Neo-platonistlerin, İsa'nın içinde insan doğayı olduğunu kavrayamadıklarından şikâyetçi olduysa da bu bir engel oluşturmadı. Platonizm ile Hıristiyanlık arasındaki mistik birleşme *İtiraflar*'da ve *Tanrı'nın Şehri*'nde tamamlandı.

İtiraflar'ın bir modern çevirmeni, Augustine hakkında şöyle diyor:

> Onun içinde Batı Kilisesi kendinin ilk yüksek idrakini ve aslında sonuncusunu başka bir altı yüzyıl için meydana getirdi....Gelecek için demek istediği şeye sadece işaret edilebilir. Avrupa'yı gelecek altı veya yedi yüzyıl boyunca taşımak zorunda kalan insanların hepsi onunla karınlarını doyurdular. Biz, Papa Büyük George'u altıncı yüzyılın sonunda *İtiraflar*'ı tekrar tekrar okurken görüyoruz. Yine biz, İmparator Charlemagne'yi sekizinci yüzyılın sonunda Tanrı'nın Şehri'ni bir çeşit İncil olarak kullanırken görüyoruz.

Orta Çağlar'ın bu İnci'i, yani *Tanrı'nın Şehri*, Romalıların yağmalamalarının darbeleri altında 413 yılında başladı; ve Augustine, Vandalların pis-

koposlar şehri Hyppo'yu kuşattıkları 430 yılında öldü. Bu, bir *massa perditiones*, azgınlık yığını olarak insanlıkla ilgili onun felâket meydana getiren görüşlerini açıklamaya doğru çok iş görür: ona göre manen ölme durumunda yeni doğmuş bebek bile ilk günahın ırsi lekesini taşır; vaftiz edilmeden ölen bebekler, pagan olsun Hıristiyan olsun, insanlığın büyük çoğunluğu ile ebedî lanetin kaderini paylaşırlar. Zira kurtuluş, sadece, Tanrı'nın, görünüşte keyfî bir seçimle önceden nasiplendirilmiş kullarına teşmil ettiği bir genel Af'la mümkündür; çünkü "düşmüş insan Tanrı'yı memnun edici iyi bir şey yapamaz." İlâhî takdirle ilgili bu korkunç öğreti çeşitli çağlarda değişik şekilleriyle Catharlar, Albigenler, Kalvinistler ve Jansenistler tarafından kabul edildi, bu öğreti Kepler ve Galileo'nun teolojik mücadelesinde de ilginç rol oynayacaktı.

Yine Augustine'in yazılarında, ölüm cezalarına ve adlî işkencelere karşı ısrarlı yalvarmaları gibi sayısız iyi yönleri, belirsizlikleri ve çelişkileri vardı; onun tekrar edilen olumlu ifadesi *Qunis natura, inquantum natura est, bonum est* (bütün doğa, madem ki doğadır, o hâlde iyidir) hattâ şu da söylenebilir: "Augustine, Augustineci değildi." Fakat daha aydınlık olan bu ögeler ondan sonraki kuşaklar tarafından görmezlikten gelindi, ve onun saçtığı gölge, karanlık ve zulmediciydi; ve doğaya karşı duyulan küçük ilgiyi veya ilme olan eğilimi ortadan kaldırdı.

Orta Çağlar'da, kilise üyelerinin, antik çağların felsefecilerinin varisleri olduklarından beri ve Katolik Kilisesi'nin Akademi'den veya Lise'den işi devraldığından beri kültürün bütün iklimini ve eğitimin bütün gidişatını kilise belirledi. Orta Çağlar'ın ilk zamanlarında sadece en etkili din adamı, milletler tarafından kabul edilmiş bir otorite olarak Papalık'ın esas kurucusu, manastır hayatı ve keşişliğin yaratıcısı olmakla kalmayan, bunlardan daha fazla, kaybolmuş geçmiş ile meydana gelen yeni medeniyet arasında canlı bir sembol olan Augustine'in önemi bu sebepledir. Bir modern Katolik filozof, Augustine'in "herhangi bir imparatordan veya barbar diktatörden, bir tarih yapandan ve eski dünyadan yeni dünyaya köprü kurandan daha büyük derecede" olduğunu haklı olarak söylemişti.

2- ŞEHRİN KÖPRÜSÜ

Facia, Augustine'in kurduğu köprüden geçen trafiğin seçici doğasında yatıyor. *Tanrı'nın Şehri*'nin geçiş ücretinin ödendiği köprüsünde eski zamanlardan kalma bilimin, güzelliğin ve umudun mücevherlerini taşıyan bütün vasıtalar geri çevrildi, çünkü putperestlikle ilgili bütün erdemler "müstehcen ve iğrenç kötülüklerin etkisiyle fahişeliğe sevk eder... Bırakın Tales suyuyla gitsin, Anaximenes havayla, Stoacılar ateşleriyle, Epikür atomlarıyla."

Ve onlar gittiler. Sadece Platon ve onun taraftarlarına köprüyü geçmeleri için izin verildi ve iyi de karşılandılar, çünkü onlar bilimin, vücudun gözleriyle elde edilemeyeceğini biliyorlardı ve Yaratılış'a bir alegorik ilâve yaptılar, sanki Adem, Bahçe'den kovulmuş, doğrudan Platon'un mağarasına doğru yola çıkarılmış, zincire vurulmuş münzevî hâline getirilmişti.

Bunların içinde en çok beğendikleri şey, Neo-platonistlerin bütün bilim dallarına karşı olan nefretleriydi. Augustine'in birçok yüzyıl yetişen kuşaklara aktardığı şey "arzu edilen tek bilimin Tanrı'nın ve ruhun bilimi olduğu ve Doğa âlemini incelemenin hiçbir faydasının olmadığı inancını ondan süzüp almalarıydı." *İtiraflar*'dan birkaç alıntı, Hıristiyan devrinin açılışındaki bilime karşı olan zihinsel tavrı daha canlı bir şekilde izah edecektir. Augustine, kendi kişisel hikâyesini içeren *Onuncu Kitap*'ında, din değiştirmesinden on yıl sonra zihinsel durumunu tasvir eder ve ona hâlâ saldıran günaha teşvik edici çeşitli sapkınlıkları yenebilmesi için Tanrı'nın yardımı için dua eder: uyanık olduğunda karşı koyabildiği fakat uykudayken karşı duramadığı etindeki şehvet; "Senin, mideyi de eti de yok edeceğin güne kadar" bir zorunlu ilaç olarak alınacağı yerde yiyeceği yemeklerden hoşlanma sapkınlığı; kendisini muaf tuttuğu tatlı kokuların çekiciliği; söylenen şeyden daha çok şarkıya göre hareket etme pahasına kilise müziğini dinleyerek alınan hazlar; güzelliğin çeşitli şekillerinin, parlak ve zevk veren renklerin gözündeki çekicilikleri; ve son fakat tek, "bilmenin hatırı için bilme" sapkınlığı:

> Bu noktada sapkınlığın daha farklı ve tehlikeli başka bir şeklinden bahsedeyim. Sen'den uzaklaştığı zaman, köleleri mahvolacak olan bütün duygularımızın ve zevklerimizin hazzının içinde yatan bedenimizin şehvetinden başka zihnimizin içinde de şehvet olabilir, aynı, maddî duygularımızın yoluyla bedenimizde zevk yaratmayan fakat bedenin yardımıyla deneyimler yapan ve öğrenme ve bilim adı altında saklanmış bir belirli ve manasız duygu ve faydasız tecessüs... Haz, bakması güzel olan şeylerin, kokuların, tatların, dokunmaların peşinden gider; fakat tecessüs, deney uğruna oldukça birbirlerine zıt şeylerin peşinden gidebilir, bu durumda amaç, bu şeylerin hoş olmadıklarını anlamak olmayıp bir önemli şiddetli istek ile denemek ve öğrenmektir... Bu tecessüs hastalığı sebebiyle tiyatrolarda çeşitli acayiplikler gösteriyorsunuz. Bu suretle insanlar öğrendikleri bilginin kendilerine hiçbir faydasının olmamamsına rağmen doğa fenomenini –doğanın bizim dışımızdaki parçasını– incelemek için ileri giderler: çünkü onlar sadece bilme aşkına bilmek isterler...

> Bu tuzaklar ve tehlikelerin engin ormanında ben, işlemem için bana vermiş olduğun, ey benim kurtarıcım Tanrım, birçok günahı kalbimden zorla söküp çıkardım ve onların imtiyazlarını sona erdirdim; lâkin, günlük hayatımızda ve her tarafta böyle şeylerin fısıltıları ile yaşarken bu gibi hiçbir şeyin benim dikkatimi çekmeyeceğini veya boşuna bir merakla onları arzulamayacağımı ne zaman demeye cesaret edeceğim? Muhakkak ki, tiyatrolar artık beni çekmiyor, ne de artık yıldızların nereye gittiklerini bilmeyi merak ediyorum.

Fakat o, henüz, insanların, bilim için kalplerinde taşıdıkları o günahkâr isteği çıkarmaya başarılı olamadı. Tehlikeli bir şekilde buna yaklaştıysa da.

3- BİR SEYYAR MABET OLARAK YERYÜZÜ

İlk devirlerin öteki papazlarıyla karşılaştırıldığında Augustine, buna rağmen, en aydın kişiydi. Ondan önceki yüzyılda yaşamış Aziz Lactantius, yankı yapan bir başarıyla, kendini dünyanın yuvarlaklığı düşüncesini yok etmeye adadı. Onun yazdığı *Kutsal Müesseseler*'inin üçüncü cildine 'Filozofların Sahte Hikmetlerine Dair' adı verilir, ve yeryüzünün aksi tarafında oturanların varoluşlarına karşı yapılan bön tartışmaları içerir insanlar başlarının yukarısındaki ayakları ile yürüyemezler, yağmur ve kar yukarı doğru yağamaz bu gibi şeyleri yedi yüz yıl önceleri bile eğitim görmüş hiçbir kimse kendini aptal yerine koyarak kullanmadı. Vulgate'in* mütercimi Aziz Jerome, 'filozofların ahmak akıllarını' sonunda mağlup edene kadar günaha teşvik eden pagan klâsiklerinin okunmasıyla hayatı boyunca savaştı: "Tanrım, bir daha dünyevî kitaplara sahip olursam, veya böyle kitapları tekrar okursam Sen'i inkâr etmiş olurum." Dünyanın küresel şekli ve yeryüzünün aksi tarafında bulunan yerin varlığının mümkün olması düşüncesi, Pisagoras'dan bin beş yüz yıl sonra 9. yüzyılın sonuna gelinceye kadar eski hâline getirilemedi.

Bu dönemin kozmolojisi, geriye doğrudan doğruya Babillilere ve İbranilere uzanır. Ona iki ana fikir hâkimdir: Yeryüzü Kutsal Seyyar Tapınak şeklindedir, ve gök kubbe suyla kuşatılmıştır. Bu son iddia *Genesis* I: 6, 7'ye dayandırılmıştır:

> Ve Tanrı dedi ki, suların orta yerinde bir gök olsun ve bu gök, suları sulardan ayırıp bölsün. Ve Tanrı göğü yaptı ve göğün altındaki suları göğün üstündeki sulardan ayırıp böldü.

Buradan, süper-göksuları göğün üst tarafında ve bunun amacının da –Büyük Basil'in** açıkladığı gibi– dünyayı bir gök yangınından korumak ol-

---

* Kutsal Kitabın, dördüncü yüzyıl sonunda yapılan Lâtince tercümesi.
** M.S. dördüncü yüzyıl.

duğu düşüncesi çıkarıldı. Büyük Basil'in çağdaşı Severianus, daha da ileri giderek daha aşağıdaki göğün kristal hâlinde ya da 'dondurulmuş su' ihtiva ettiğini ve bu suyun da güneş veya yıldızlardan çıkacak alevlerden göğü koruyacağını; ve onu üstündeki sıvı suyla serin tuttuğunu ve bu suyla da Kıyamet Gününde Tanrı'nın bütün ışıkları bastıracağını açıklıyordu. Augustine de Satürn'ün, en üstteki sulara en yakın gezegen olması sebebiyle en soğuk gezegen olduğuna inanıyordu. Göklerin üstündeki fazla suyun varlığına itiraz edenlere cevap olarak insanın kafasında da sıvı hâlde balgamın var olduğunu belirtiyordu. Gökkubbenin küre şeklindeki yüzeylerinin ve hareketlerinin suların kayıp gideceğine veya dökülüp saçılacağına sebep olacağına dair yapılan öteki itiraz, göğe ait kemerin içinde yuvarlak fakat üst tarafında düz olabileceğini, veya suyu içinde tutan olukların ve teknelerin varlığını açıklayan çeşitli kilise papazları vardı.

Aynı zamanda, gökkubbenin yuvarlak olmadığı fakat bir çadır veya kutsal ekmeğin konduğu kutu biçiminde olduğu düşüncesi yaygındı. Severianus, *Isaiah XL:22*'ye başvurur: "Tanrı, gökleri bir perde olarak gerip uzatır ve bir çadır olarak alabildiğine açar ki içinde oturulsun" ve diğerleri de bunu örnek alırlar. Bununla beraber, Papazlar ve Doktorlar daha fazla ayrıntıya ulaşmak için bu dünya meseleleriyle yeteri kadar ilgilenmediler. Orta Çağlar'ın ilk zamanlarında keşiş Cosmas, *Topografica Christina* adlı yapıtında detaylı bir kozmolojik sistemi yazmıştır ve bu sistem Pisagoras'tan Batlamyus'a kadar pagan astronomlarının öğrettiklerinin yerine geçmiştir. Cosmas altıncı yüzyılda yaşadı, İskenderiye'de doğdu ve bir münzevî keşiş oldu ve Sina yarımadasında bir manastırda büyük eserini yazdı.

Onun on iki kitabının ilki "Hıristiyanlık taslarken putperestler ve dinsizler gibi göklerin yuvarlak olduğunu düşünen ve hayâl edenlere karşı" adıyla anıldı. *Exodus*'da tanımlanan Kutsal Seyyar Tapınak dikdörtgen şeklindeydi ve boyu eninin iki katıydı; bundan dolayı dünya da aynı şekildedir ve evrenin altında Doğu'dan Batı'ya doğru uzunlamasına yerleştirilmiştir. Dünyamız, mayasız hamur masasının dalgalı kenarları tarafından çevrelendiği gibi okyanuslarla çevrelenmiştir; ve okyanuslar da, Cennetin bulunduğu ve Nuh'un denizi aştığı zamana kadar insanların oturdukları fakat şimdi meskûn olmayan bir yer olan ikinci bir yeryüzü tarafından kuşatılmıştır. Bu terk edilmiş en dıştaki dünyanın kenarlarından evrenin duvarları olan dört tane dikine düzlem yükselir. Onun çatısı, evreni, Nissen kulübesi veya bir eğik kapalı Viktorya seyâhat kamyonu gibi bir görüntü vererek kuzey ve güney duvarları üzerinde duran bir yarı silindirdir.... Bununla beraber, yeryüzü olan taban, düz değildir de kuzeybatıdan güneydoğuya doğru yan yatmıştır, çünkü *Ecclesiastes*'in *I:5*'inde

'güneş aşağı iner ve nereden doğmuşsa oradaki yerine gitmek için acele eder' diye yazılıdır. Binaenaleyh, güneye doğru akan Dicle ve Fırat gibi nehirler Nil gibi 'yokuş yukarı' akan nehirlerden daha hızlı akarlar; güneye ve doğuya doğru giden gemiler kuzeye ve batıya doğru 'tırmanma' zorunda kalan gemilerden daha hızlı giderler; bu sonunculara bu yüzden 'oyalananlar' denir. Yıldızlar, evrenin çatısı altında uzay etrafında melekler tarafından taşınırlar ve ulu bir konik dağ tarafından üstü kapalı yeryüzünün eğilip bir yana yatmış kuzey kısmının arkasından geçerken saklanırlar. Bu dağ, yeryüzünden daha küçük olan güneşi de geceleri saklar.

Cosmas'ın kendisi kiliseye veya kilise örgütüne ait bir yüksek otorite değildir; ama onun görüşlerinin tamamı geçmiş iki yüzyılın Papazlarından gelmedir. Onların arasında Seville'i İsidor (altıncı ve yedinci yüzyıl) ve Muhterem Bede (yedinci ve sekizinci yüzyıl) gibi daha aydın kişiler vardır. Fakat, Cosmas'ın *Topografica Christiana*'sı Orta Çağlar'ın ilk zamanlarında yaygın evren görüşünün tipik örneğidir. Yeryüzünün küre şeklinden uzun zaman sonraları haritalar, yeryüzünü hâlâ Seyyar Tapınak'tan sonra ya dikdörtgen olarak ya da merkezi Kudüs olan daire disk olarak gösteriyorlardı çünkü İsaiah 'dünya dairesi'nden bahsetmişti ve Ezekiel de şöyle söylemişti: "Tanrı, Kudüs'ü milletlerin ve ülkelerin orta yerine oturtmuştu". Üçüncü tip bir harita, dünyayı, seyyar tapınak ve dairesel görüşü uyuşturmak suretiyle oval şekilde yapmıştı; Uzak Doğu genellikle Cennet'i oluştururdu.

Biz bir defa daha kendi kendimize sormak zorunda kalıyoruz: Onlar bütün bu söylenenlere gerçekten inandılar mı? Ve yine yanıt, bölünmüş zihnin hangi kompartımanda olduğuna bağlı olarak evet veya hayır olacak. Çünkü Orta Çağlar bölünmüş zihin devri idi; bu bölümün sonunda bu konuya tekrar döneceğim.

4- DÜNYA TEKRAR YUVARLAK OLUYOR

Dünyanın sugötürmez bir şekilde yuvarlak olduğunu ifade eden ilk Orta Çağ kilise âzâsı Pliny'i olduğu gibi, dünyayı yeniden keşfeden ve onu harfi harfine aynen aktaran İngiliz keşiş Bede idi; ama o hâlâ süper-göksel sular düşüncesine sıkı sıkıya yapışmış ve dünyanın arka öbür tarafındaki bölgelerinde yaşayan insanların olduğunu inkâr etmişti; çünkü okyanuslar sebebiyle ulaşılamaz olan o bölgeler ne Adem'in neslinden gelenlerce iskân edilebildi ne de İsa tarafından bedeli ödenerek geri alınabildi.

Bede'nin ölümünden birkaç yıl sonra bir ilginç olay oldu. Adı Fergil veya Virgil olan, Salzburg'da manastır baş rahibi olarak yaşayan İrlandalı bir kilise âzâsı kendisini, başka bir dünyanın var olduğunu ve dünyanın altında-öbür arka tarafını kastederek yaşayan insanların bulunduğunu öğ-

rettiği gerekçesiyle Papa Zacharias'a ihbar eden amiri Boniface ile kavga etti. Papa, Boniface'e verdiği cevapta Boniface'ın meclisi toplantıya çağırarak Virgil'i bu rezilce öğretiminden dolayı kovması gerektiğini söyledi. Fakat hiçbir şey olmadı –buna karşılık Virgil uygun bir zamanda Salzburg Piskoposu oldu ve ölene kadar da o makamı zaptetti. Bu olay insana, Cleanthes tarafından Aristarchus'un boşu boşuna ihbar edilmesini hatırlatıyor; bundan şu anlaşılıyor ki, bu koyu karanlık devirde bile doğa bilgisi sorunlarında akidenin doğruluğu, tehditlerden daha çok içsel baskılardan korundu. En azından ben, dince kabul edilmiş inançlara aykırı düşünce korkusunun hüküm sürdüğü bu çağda kozmolojik görüşlerinden ötürü, papaz olsun başka bir meslek sahibi olsun, herhangi bir kimsenin dine aykırı suçlardan dolayı sorguya çekildiğini kayıtlarda görmedim.

Bu tehlikenin boyutları, M.S. 999 yılında çağının en hünerli âlimi, geometricisi, müzisyeni ve astronomu olan Gerbert, Sylvester II adıyla Papalık tahtına oturduğu zaman daha da azaltıldı. O, dört yıl sonra öldü ama 'büyücü Papa'nın dünya üzerinde bıraktığı etki o kadar güçlüydü ki, ölümünden hemen sonra efsaneleşti. Her ne kadar müstesna bir kişiyse de çağının çok daha ilerisindeydi, onun papalığı, sembolik tarih M.S.1000, yine de, Orta Çağlar'ın karanlık döneminin sona erdiğine ve antik çağın putperest ilmine karşı davranışın zamanla değişmeye başladığına işaret eder. Bu tarihten itibaren dünyanın yuvarlak şekli ve onun gezegenlerin gökleriyle çevrelenmiş uzayın merkezindeki durumu tekrar saygı görür hâle geldi. Fazla olan şey aşağı yukarı aynı dönemden kalma birçok elyazması kitap, Herakleides'in 'Mısır' sistemi (Merkür ve Venüs'ün güneşin gezegenleri olmaları) tekrar keşfedilmişti ve gezegen yörüngelerinin ayrıntılı bir şekilde hazırlanmış çizimleri uzmanlar arasında dolaşıyordu. Fakat onların, çağın hâkim felsefesi üzerinde dikkate değer herhangi bir etkisi olmamıştı.

Böylece, M.S. on birinci yüzyıla kadar oluşan bir evren görüşü, M.Ö. beşinci yüzyıldaki görüşe ancak ulaşabilmişti. Pisagoras'tan Aristarchus'un güneş merkezli sistemine yükselmeleri için Grekler iki yüz elli yıl uğraşmışlardı; Gerbert'den Copernicus'a kadar aynı derecede bir ilerlemeye ulaşılabilmesi için Avrupa bu müddetin iki katını harcadı. Grekler, dünyanın uzayda yüzen bir top olduğunu bir defa anlayınca neredeyse bu topu hemen harekete getirmişlerdi; Orta Çağlar onu bir katı kozmik hiyerarşinin merkezinde hareketsizlik içinde alelacele dondurdu. Bir sonraki gelişmenin şeklini ne bilimin mantığı, ne de mantıklı akıl tayin etti, aksine onu, çağın ihtiyaçlarını sembolize eden bir mitolojik idrak belirledi: Çadıra benzer evreni Altın Zincir evreni takip etti.

II. ETRAFI SURLA ÇEVRİLİ EVREN

1-VARLIĞI SARAN KABUK

Bu evren, etrafı surlarla çevrili bir Orta Çağ şehri gibi kuşatılmış bir evren idi. Merkezde ayın, güneşin, gezegenlerin ve yıldızların ortak merkezli gökleri ile kuşatılmış karanlık, ağır, ve pis dünya, hepsi ana kuvvetin göğüne kadar yükselen kusursuz bir nizam içerisinde ve bunun ötesinde de Tanrı'nın evi en yüksek gök tabakası.

Fakat, uzaydaki bu hiyerarşiye bağlı değerler hiyerarşisinde ay-altı ve ay-üstü bölgelerinin ilk basit bölünmesi bu defa bir sonsuz sayıda altbölünmeler doğurdu. Adi ve dünyayla ilgili değişebilme kabiliyeti ile göklerin istikrarlı sürekliliği arasındaki farklılık yerinde kaldı; fakat her iki bölge de öyle bir tarzda tekrar bölünür ki, sonuç, Tanrı'dan aşağıya, en aşağı varlığa kadar uzanan bir kesintisiz merdivendir. Orta Çağlar boyunca sık sık tekrarlanan fikri, bir yazı parçasında, Makrobius şöyle diyor:

> Zihin Ulu Tanrı'dan, Ruh da Zihinden doğduğu ve bu da sonradan gelen bütün şeyleri sıra ile yarattığı ve onları canla doldurduğu için.... ve sıra ile silsilenin en altındakine kadar yozlaşarak bütün şeyler birbiri arkasından geldikleri için dikkatli gözlemleyici, Ulu Tanrı'dan başlayıp karşılıklı ve kesintisiz birbirine bağlanmış varlıkların değersiz çöpüne kadar parçaların bir bağlantısını keşfedecektir. Homer diyor ki, Tanrı'nın gökten, aşağıda dünyaya asılmasını emrettiği altın zincir budur.

Makrobius, geriye Platon'un *Timaeus*'una uzanan Neo-platonist 'dışarı çıkıp yayılma teorisi'ni yankılatır. Tek ve En Kusursuz Varlık 'kendisini bir yere kapatmış olarak kalamaz'; o, 'taşmalı' ve 'sezgili ve bitkisel yaratıkları' meydana getiren Evrensel Ruh içinde sıra ile kendinin bir kopyasını veya suretini yaratan Düşünceler Âlemi'ni yaratmalı –ve bu, 'değersiz en son çöpe' kadar aşağı doğru böyle gitmeli. Bu hâlâ çöküşün getirdiği ve evrimsel düşüncenin tam aksi bir bozulma sürecidir; fakat mademki her yaratılmış varlık nihayette Tanrı'nın bir dışarı çıkışıdır o zaman ruh, mesafeye göre bir ölçüde azalan O'nun özünün niteliğini taşıyarak daima asıl kaynağına yukarıya doğru çıkmaya uğraşacaktır.

Dışarı çıkıp yayılma teorisi, *Göğe Ait Hiyerarşi ve Kiliseye Ait Hiyerarşi* içerisinde, Neo-platonistler arasında ikinci en etkili olan ve yalancı olarak tanınan yalancı-Dionysius tarafından Hıristiyan kalıbı içerisine konmuştu. Dionysius belki de beşinci yüzyılda yaşadı ve eserlerinin yazarının, *Acts XVII:34*'de St. Paul'un bir dönmesi olarak bahsedilen Atinalı

Dionysius Areopagite olduğu yalanını söyleyerek din tarihinde dindarlık perdesi altında en başarılı yutturmacayı yaptı. Onun kitapları John the Scot tarafından dokuzuncu yüzyılda Latince'ye tercüme edildi ve o zamandan itibaren Orta Çağ düşüncesi üzerinde çok etkin olmak için yoğun bir gayret sarf etti. Yıldızları hareket hâlinde tutmak için daha sonraları yıldız-göklerine bağlanmış olan meleklerin sabit hiyerarşisi ile merdivenin yukarı menzillerini bulan o idi: daha aşağı melekler aya göz kulak olurken Seraphim* Ana Kuvveti, Cherubim sabit yıldız kürelerini Saltanat melekleri Satürn küresini; Hükmetme, Erdem ve Güç melekleri Jüpiter, Mars ve Güneşi; Prenslik ve Baş Melekler de Merkür ve Venüs kürelerini döndürürler.

Eğer merdivenin üst yarısı menşei itibariyle Platon'a ait idiyse aşağıdaki portatif merdiven basamakları da M.S. 1200'lerde yeniden keşfedilen Aristocu biyoloji tarafından sağlandı. Doğanın apaçık görülen bölünmüş krallıkları arasındaki 'devamlılık ilkesi' özellikle çok önemli hâle geldi:

> Doğa cansız oluştan canlı oluşa öyle derece derece geçer ki, devamlılık, onların aralarındaki sınırları ayırt edilmesi imkânsız bir şekilde eritir;ve her iki sınıra ait olan orta bir cins oluşur. Çünkü bitkiler, cansız şeylerin hemen arkasından gelir; ve bitkiler biri ötekinden hayata katılmak için meydana çıkacak derecede birbirlerinden ayrılırlar. Bir bütün olarak alınan sınıf, öteki varlıklarla kıyaslandığında, açıkça canlı gibi görünüyorlar; fakat hayvanlarla karşılaştırıldıklarında da cansız gibi. Ve bitkilerden hayvanlara geçiş süreklidir; çünkü bazı deniz varlıklarının, onların birçoklarının kayalara yapışık olmaları ve kayalardan ayrıldıkları takdirde yok olacakları sebebiyle hayvan mı yoksa bitki mi oldukları sorusu akla gelebilir.

'Devamlılık ilkesi', sadece bütün canlı varlıkların, 'mükemmellik dereceleri', 'ruhun güçleri' veya (şüphesiz hiçbir zaman tam olarak tanımlanmamış) 'potansiyellerin idrakı' gibi kriterlere uygun olarak bir hiyerarşi içerisinde düzenlenmesine imkân vermekle kalmadı; aynı zamanda zincirin ay-altı ve göğe ait iki yarısını, onların aralarındaki temel farklılığı inkâr etmeden, bir teklik içerisinde birleştirmeyi de mümkün kıldı. Birleştirici bağ, St. Thomas Aquinas tarafından, insanın ikili doğasında bulundu. Var olan her şeyin devamlılığında, 'daha yüksek cinsin en aşağı üyesi, daima daha aşağı cinsin daha yukarı üyesinin sınır komşusu olur'; bu, yarı bitki yarı hayvan olan bitkimsi hayvanlarda doğrudur, her iki tarafın özelliklerini taşıyan insanda da o kadar doğrudur.

---

* Tanrı'ın koltuğunu koruyan üst sınıf kanatlı melek. (çev.)

Zincir, böyle birleştirilmiş olarak, bu sefer Tanrı'nın tahtından aşağıya en değersiz kurtçuğa kadar uzandı. Bundan da ileri aşağıya doğru cansız âlemdeki dört elementin hiyerarşisi içinde yayıldı. Bir nesnenin 'üstünlük derecesi'nı belirlemek için hiçbir açık ipucunun bulunamadığı yerde, her gezegen onların hiyerarşi içindeki derecelerini tanımlayan haftanın bir günüyle, bir metalle, bir renkle, bir taşla, bir bitkiyle birleşir hâle gelsin diye astroloji ve simya 'tekabüller' ve 'etkiler' ayarlayarak yanıtlar tedarik etti. Aşağı doğru giden bir başka genişleme, dokuz gök küresinin suretini çıkararak daralan yamaçları etrafında şeytanların dokuz hiyerarşisinin daireler halinde düzenlendiği yerküredeki konik boşluğa götürdü; Lucifer, yerkürenin tam ortasındaki koninin tepesini işgal ederek zincirin acı sonunu belirledi....Orta Çağ evreni, bir modern bilginin belirttiği gibi, böyle yerküre merkezli değil, 'iblis ana merkezli' bir evrendir. Onun merkezi, bir zamanlar Zeus'un Yurdu, şimdi Cehennem tarafından işgal edilmiştir. Zincirin devamlı yapısına rağmen yerküre, bozulamaz olan göklerle kıyaslandığında hâlâ en aşağı yeri işgal eder ve Montaigne tarafından 'âlemlerin pisliği ve batağı, evrenin en kötü ve en aşağı, en ölü parçası, evin bodrum katı' olarak tasvir ediliyordu. Buna benzer bir tarzda çağdaş Spencer, *İlahe Mutability*'nin yerküre üzerindeki etkisinden inleyerek yakınır:

Tiksindim hayatın bu gıdıklayan halinden
Dünya aşkı o kadar boş ki at çöpe gitsin

Bu Orta Çağ evren görüşünün olağanüstü gücü, on üçüncü yüzyılda Dante'nin hayâli üzerinde olduğu gibi, on altıncı yüzyılda Elizabeth devri şairlerinin hayâlleri üzerindeki aynı bitmeyen desteğe sahip olma gerçeğiyle izah edilir; ve bu durum, on sekizinci yüzyılda Papa tarafından yazılmış meşhur bir parçada hâlâ yankılandı durdu. Alıntının sona eren yarısı sistemin büyük sağlamlığının anlaşılması için bir ipucu verir:

Varlığın engin zinciri! Ki o Tanrı'dan başladı,
Doğanın zarafeti, insan, melek, adam,
Hayvan, kuş, balık, sinek...
....sonsuzdan sana.
Senden hiçliğe.
.....
Çıkarırsan bir halka Doğa zincirinden
On olsun, on bin olsun hepsi aynı hepsi bir
Kırılır zincir bir bir.

Böyle bir kopmanın sonucu kozmik nizamın parçalanması olacaktı. Küçük de olsa, katı ve derecelendirilmiş hiyerarşi içindeki herhangi bir de-

gişmenin felâket meydana getiren sonuçlarının manevî gücü ve uyarısı, bir ana motif olarak, Ulysses'in, *Troilus ve Cressia*'daki konuşmasında geri döner ve öteki sayısız yerlerde de görülür. Orta Çağ evreninin sırrı statik ve değişimden muaf olmasıdır; ve kozmik envanterde her birimin, merdivenin bir basamağında kendine tahsis edilmiş yeri ve derecesi vardır. Bu, insana tavuk kümesindeki ast-üst hiyerarşisindeki düzeni hatırlatıyor. Biyolojik türlerin evrimi olmadığı gibi, sosyal gelişmeleri de yoktur; ve merdivende aşağı ve yukarı hiçbir hareket olmaz. İnsan daha yüksek bir hayata talip olabilir veya hattâ kendini daha aşağı bir hayata mahkûm edebilir; fakat o, ancak ölümünden sonra merdivenin aşağısına veya yukarısına inip çıkabilir; bu dünyada iken onun önceden takdir edilmiş olan derecesi ve yeri değiştirilemez. Bu suretle mübarek değişmezlik, değişebilme yeteneğinin ve bozulup çürümenin adi dünyasında hakan olması için yaratılmıştır. Sosyal düzen, melekler hiyerarşisi ile hayvanlar, bitkiler ve mineraller hiyerarşisini birbirine bağlayan zincirin bir parçasıdır. Elizabeth devrinde değişim için yazılan bir yazıda:

> Bu yüzden biz şerefi ve zenginliği hiç değer verilmeyen bir şey olarak mı göreceğiz ve onları lüzumsuz ve boş şeyler olarak bir kenara mı atacağız? Elbette hayır. Onun için, meleklerini sınıf sınıf birbirinden ayıran, göklerdeki varlıkların birine daha çok, öbürüne daha az ışık ve güzellik veren, hayvanlarla kuşları farklı kılan hikmeti sonsuz Tanrı, kartalı ve sineği, selviyi ve çalıyı yarattı ve taşların içinde yakuta en güzel rengi, pırlantaya keskin ışığı verdi; kralları, dükleri ya da insanların liderlerini, onları idare edecekleri, hâkimleri ve insanların arasındaki öteki sınıfları da yarattı.

Kozmik hiyerarşide değişmez yerlerini alanlar yalnız Krallar, Baronlar, Şövalyeler, Beyler değildir; Varlık Zinciri mutfakta da devam eder.

> Aşçı olmadığı durumlarda onun yerine kim bakacak: atıştırma ustası mı yoksa çorba ustası mı? Ekmek dilimleyenlerin ve aşçıların üzerinde ekmek ve kadeh taşıyanlar niçin birinci ve ikinci sınıfı teşkil ederler? Çünkü onlar ekmeğin ve şarabın yöneticisidirler, dini ayinlerin kutsallığı onlara bir kutsal özellik verir.

Orta Çağlar'da hattâ daha büyük bir değişim korkusu ve felsefesini sabit fikir hâline getirdikleri Platon devrinde olduğundan daha fazla devamlı olma arzusu vardı. Hıristiyanlık, Avrupa'yı tekrar kargaşaya ve günaha sapmak olan barbarlıktan korudu; fakat çağın felaket doğuran sonuçları, onun ümitsiz iklimi, bu çağın dengeli, bütünlenmiş, evrimci bir evren görüşünü ve bu evren içindeki insanın rolünün gelişmesini engelledi.

Dünyanın Sonu ile ilgili tekrar nükseden panik halindeki beklenti, dans patlamaları ve dövünme manyaklıkları toplumsal isterinin belirtileriydi,

> Terör ve ümitsizlikle, bugün hayal bile edemeyeceğimiz derecede zulüm içinde, açlıktan ölen ve sefil hale getirilmiş insanlar. Sürekli savaşların meydana getirdiği felaketler, siyasal ve sosyal parçalanmalara kaçınılmaz, anlaşılmaz ve öldürücü hastalıkların korkunç belaları da eklendi. İnsanlık, karşısında kendini çaresiz gördüğü bir terör ve tehlike dünyasında kapana düşmüş gibi çaresiz duruyordu.

Etrafına duvar örülmüş evren görüşünün, Değişimin Kara ölümüne karşı bir koruyucu olarak Platonculardan devralınması bu arka yapıya karşı oluştu. Babillilerin, üç ve dört bin yıl gerilere uzanan istiridye evrenleri, bu, bilgiçlik taslayarak tabakalandırılmış, selefon göklerle sarılmış, ve onun ezelî ve ebedî ayıbını saklamak için Allah tarafından kilitli derin dondurucuya konmuş evren ile karşılaştırıldığında dinamizm ve hayâl gücü doluydu. Hattâ çare daha da kötüydü:

> ...ne zaman ki gezegenler
> Kargaşa kaynaşması içinde gezer durur.
> Ne belalar, ne bela habercileri, ne isyanlar
> Dünyayı sarsan denizin öfkesi
> Rüzgârlardaki karmaşa, dehşet, değişme, korkular
> Saptırır, yarıklar açar, kökünden söker atar
> Tekliği, ittifakı, ihtişamların sakin evliliğini ...

2- ÇİFTE DÜŞÜNCE ÇAĞI

Daha içerideki iki gezegenin dünya etrafında değil de güneş etrafında döndüğünü kabul eden Herakleides sisteminin, ilk bin yılın sonlarına doğru yeniden keşfedilmiş olduğunu söylemiştim. Fakat şunu söylemek daha doğru olur ki, güneş sistemcilik, seyyar (çadır) mabet evren döneminde bile hiç unutulmadı. S. 71/2'de bu anlamda diğerleri arasında Macrobius'tan da aktarmalar yapmıştım. Roma'nın çöküş dönemlerinin üç ansiklopedik derleyicisi Macrobius, Chalcidius ve Martianus Capella (üçü de M.S. dördüncü ve beşinci yüzyılda) Pliny ile birlikte Greklerin yeniden uyanışlarına kadar elde mevcut doğa bilimlerinin ana kaynağıydılar; ve onların hepsi Herakleides sistemini meydana koydular. Ve bu sistem, dokuzuncu yüzyılda yine, sadece daha içerideki gezegenleri değil, Satürn hariç, hepsini güneşin peyki yapan John the Scot tarafından ele alındı; ve bu tarihten itibaren Herakleides Orta Çağ sahnesinde dimdik ayakta durur. En yetkili kişilerin konuya dair olan sözlerinde: dokuzuncu yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar olan zaman içinde astronomiye dair yazı yazan ve

kitapları korunmuş olan adamların çoğu, Pontuslu Herakleides tarafından tertip edilmiş gezegen teorisiyle tanışmış ve onu kabul etmişlerdi.

Ve aynı zamanda kozmoloji geriye, yerkürenin merkezini esas alan denenmemiş ve ilkel şekle dönmüştü bunun yanında gezegenlerin düzenini ve bu düzene eşlik eden melekler hiyerarşisini belirleyen ortak merkezli kristal gökler de vardı. Aristo'nun, çok maharetle yapılmış ellibeş gök sistemi, Batlamyus'un kırk episaykıl* sistemi unutuldu ve karmaşık bir şekilde işleyen parçalar on adet göğe indirgendi. İskenderiyeli astronomlar hiç değilse fenomenleri korumaya gayret ettiler; Orta Çağ filozofları ise onları önemsemediler.

Fakat gerçeği tamamen gözardı etmek hayatı imkânsız hâle getirir; ve bu suretle bölünmüş zihin iki ayrı kompartımanı için iki farklı düşünce düsturu geliştirmek zorunda kalır: biri, teoriye tâbi olmak, öteki de gerçek ile uğraşmak. İlk bin yılın sonuna ve sonrasına kadar dikdörtgen şeklinde ve oval, seyyar çadır tapınak ilhamlı haritaların suretleri keşişler tarafından dindarlıkla yapıldı; onlar, Kitabı Mukaddes'in, eski kilise ileri gelenlerince yapılmış tefsirine göre dünya şeklinin bir çeşit Pazar fikrini buldular. Fakat bunlarla bir arada var olup Portolano diye bilinen şaşılacak derecede doğru deniz haritaları Akdeniz'deki denizciler tarafından pratik amaçlarla kullanılıyordu. İki tip harita üzerindeki ülkelerin ve denizlerin şekilleri, Orta Çağ kozmos fikri ve gökte gözlemlenmiş olaylar gibi birbiriyle ilgisizdi.

Aynı bölünmüşlük Orta Çağ düşüncesinin en farklı olanlarında ve davranışlarında da görülebilir. Bir vücuda ve bir beyne sahip, güzelliğe susamış ve deneyimlere karşı bir isteğinin olması sebebiyle yüzünün utançtan kızarması insan doğasına aykırı olduğu için hayâl kırıklığına uğramış olan öteki yarım, intikamını aşırı terbiyesizlik ve müstehcenlik yoluyla aldı. Saz şairinin bedenle ilgili olmayıp gönülden gelen aşkı veya bir şövalyenin hizmet ettiği hanıma karşı duyduğu aşk evliliği halkın karşısında yapılmış idama benzeten zifaf yatağındaki hayvanî alenilikle bir arada yaşar. Güzel kadın İffet İlâhesi ile kıyaslanır ama onun ay-altı göğüne de pikden yapılmış bekâret kemeri takılır. Rahibeler, başka hiç kimse görmez ya onları, Tanrı onları görecek diye hamamda yalnız başlarına da olsalar gömlek giymek zorundadırlar. Zihin bölündüğü zaman iki yarının da ayarı bozulur: dünyevî aşk hayvanî düzeye iner, Tanrı'yla mistik bütünleşme bir erotik belirsizlik kazandırır. Eski Ahit'le karşı karşıya bırakılmış teologlar, *Song of Songs*'daki fenomenleri, Kral'ın İsa olduğunu,

* Episyakıl: Merkezleri, daha büyük olan dairenin çevresi üzerinde olup bu çevre üzerinde dönen daha küçük daireler.

Shulamit'in de kilise olduğunu ve anatomisini çeşitli bölümleri için yaptığı şükrü St. Peter'in inşa ettiği yapıdaki üstünlüklere hamlettiğini açıklayarak kurtarırlar.

Orta Çağ tarihçileri keza çifte düşünceli olarak yaşamak zorundadırlar. Çağın kozmolojisi göklerdeki düzensizliği, kusursuz daireler hâlindeki düzenli hareketlerle tevil ediyorlardı; tarih kaydediciler, daha beter düzensizlikle karşılaşmış bir hâlde, tarihin hareket verici gücü olarak, tam şövalyelik düşüncesine başvuruyorlardı:

> ...kendilerine açıkladıkları siyasetin ve tarihin motiflerinin yardımıyla bir çeşit sihirli anahtar.... Onlarla ilgili gördükleri şey aslında sadece şiddete ve kargaşaya benziyordu.... Lakin onların siyasi anlayışları için bir sınıfa ihtiyaçları vardı ve burada şövalyelik fikri ortaya çıktı... Bu geleneksel hikâye ile onlar motifleri ve prenslerin şereflerine ve şövalyelerin erdemlerine, moral bakımdan takviye eden ve kahramanca kurallı bir asil oyuna indirgenen tarihin çizdiği yolu kendilerine izah etmede başarılı oldular.

Aynı ikiye bölme sosyal davranışlara da taşınır. Şeffaf gökleri hep aynı yerde durup kendi üzerlerinde dönen gökteki varlıkların hayali içinde hayatı dondurmak için düzenlenmiş bir acayip ve katı topluluk töresi her faaliyeti yönetir. Kapıdan içeri gireceği zaman önce girmeyi reddeden saygılı bir davranış bir çeyrek saati alırken aynı önde gelmek hakkı için kavgalar verilir. Saraydaki kadınlar, zamanlarını, kelimeler ve tılsımlı aşk iksiri kullanarak birbirlerini ifsat etmek suretiyle geçirirler:

> sadece hangi hayvanların birbirlerinin ellerinden tutabileceklerini değil, aynı zamanda hangi hayvanın bunu yapacaklara baş ve el işareti ile izin vereceğini gösterir nizamlar koyar....Çağın ateşli ve zorba ruhu gözyaşlı merhamet ile soğuk zulüm, arasında, saygı ile küstahlık arasında, ümitsizlikle sefahat arasında daima tereddüt ederek en merhametsiz kurallarla ve en bağnaz şekilcilikle başarıya ulaşamadı. Bütün duyguların bir katı beylik sisteme ihtiyacı vardı, çünkü onlar olmadan hırs ve vahşet, hayatı harabeye çevirirdi.

Kurbanları, bir taş meydanın ortasında, kenarlarından sakınarak gezinmeye veya uykuya gitmezden önce korkularına karşı bir koruyucu dinî âyin olarak kutudaki kibritleri saymaya zorlandığını hisseden zihin kargaşaları vardır. Orta Çağlardaki çarpıcı toplum isterileri, dikkatimizi en az görmeye değer olandan başka yöne, fakat aynı zamanda onların temelini teşkil eden kronikleşmiş ve açıklaması mümkün olmayan zihinsel çatışmalara çekmeye neden olur. Orta Çağ hayatı, tipik yönleri ile günahın, suçun ve şiddetli ıstırabın patates küfüne karşı koruma sağlamak için tertip edilmiş zorlayıcı bir dinî törene benzer; ama Tanrı ve Doğa, Yaratan ve Yaratıl-

mış, İman ve Akıl birbirinden ayrı olduğu sürece bu korumayı sağlayamazdı. Orta Çağlara girişte sembolik başlangıç Kökenin özel parçalarından mahrum edilmesidir; ve son kısım da Orta Çağ bilim adamlarının kavrulup yanmış seslerince önceden hazırlandı: İlk insanın göbeği var mıydı? Adem niçin bir elma yedi de bir armut yemedi? Meleklerin cinsiyetleri nedir ve kaç tanesi bir toplu iğnenin başının üstünde dans edebilir? Eğer bir yamyam ve ondan türeyenler sadece insan etiyle beslenirlerse onların vücutlarının her bir parçası bir başkasına ait olacak ve kıyamet gününde hak sahipleri haklarını talep edeceklerine göre taleplerin karşılanması için bu yamyamlar nasıl yeniden diriltilecektir? Bu son mesele Aquinas tarafından ciddi bir şekilde tartışıldı.

Zihin bölündüğünde onun birbirini tamamlaması gereken parçaları, hakikatten tecrit edilmiş gibi, bağımsız olarak geliştirilirler. Böyledir Orta Çağ teolojisi, doğanın incelenmesinin dengeleyici etkisinden mahrum; böyledir Orta Çağ kozmolojisi, fizikten mahrum; böyledir Orta Çağ fiziği, matematikten mahrum. Bizi konumuzdan çok uzaklara götürmüş görünen bu bölümdeki konu dışı sözlerin amacı, bir belirli çağın kozmolojisinin tek yönü haiz, 'bilimsel' bir gelişmenin sonucu olmadığını ve daha çok onun zihniyetinin göze çarpan ve yaratıcı sembolü olduğunu göstermektir onun çekişmelerinin, önyargılarının ve güzel göğün farkında olan çifte-düşüncenin kendine özgü yollarının projeksiyonları.

III. BİLGİNLERİN EVRENİ

1- BUZLARIN ÇÖZÜLMESİ

Platon ve Aristo'yu görünürlük içinde birbiri ardına gelen ikiz yıldızlarla karşılaştırdım. Açık olarak konuşursak, beşinci yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar Neo-platonizm, St. Augustine'in ve yalancı-Dionisius'un onu Hıristiyanlığa soktukları şekliyle hüküm sürdü. On ikinci yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar sıra Aristo'daydı.

Mantığa ait iki bilimsel çalışması hariç Aristo'nun eserleri on ikinci yüzyıldan önce bilinmiyordu Arşimed, Euclid, atomcular ve Grek biliminin geri kalanlarıyla birlikte gömülmüş ve unutulmuştu. Ayakta kalan küçük bilgi, Latin denemeciler ve Neo-platonistler tarafından toplanan yarım yamalak, tahrif edilmiş nesirlerde sonraki kuşaklara devredilmişti. Bilim söz konusu olduğunda, Hıristiyan âleminin resmen kabul edilmiş ilk altı yüz yılı, buz steplerde yansımış Neo-platonizmin solgun aylı buzul dönemiydi.

Buzulun çözülmesi güneşin bir ânî yükselişiyle olmadı, Arap Yarımadasından Mezopotamya'ya, Mısır'a ve İspanya'ya doğru yol alan bir dolambaçlı Golfstrim akıntısı vasıtasıyla oldu: *Müslümanlarla.* Yedinci ve

sekizinci yüzyıllarda bu akıntı Grek biliminin ve felsefesinin Küçük Asya ve İskenderiye'deki enkazını almış ve onu, etrafı çevrilmiş ve gelişigüzel bir tarzda Avrupa'ya taşımıştı. On ikinci yüzyıldan itibaren Arşimed'in ve İskenderiye Kahramanının, Euclid'in, Aristo'nun ve Batlamyus'un eserleri ya da yırtılmış varakları, gemi enkazının fosfor gibi ışıldayan parçaları Hıristiyan âleminde karaya vurdu. Avrupa'nın, kendi eski mirasını hangi dolambaçlı yollardan tekrar ele geçirdiği konusu şu gerçekten hareketle ortaya çıkar: Aristo'nun bilimsel eserlerinin bazıları, onun fizik'i dahil, orijinal Grekçe'den Süryanice'ye, Süryanice'den Arapça'ya, Arapça'dan İbraniceye ve son olarak da İbranice'den Orta Çağ Latincesine tercüme edilmişti. Batlamyus'un *Almagest*'i, Harun El Reşid'in İndüs'ten Ebro'ya kadar uzanan İmparatorluğunun her tarafındaki çeşitli Arapça çevirilerinde, Cremonalı Gerardus'un 1175 yılında onu Arapça'dan Latince'ye çevirmesinden önce biliniyordu. Euclid'in Elementler'i, 1120 yıllarında Kurtuba'da bir Arapça çevirisine rastlayan Bath'li Adelard adlı bir manastır keşişi tarafından Avrupa'ya tekrar tanıtıldı. Yeniden ele geçirilmiş olan Euclid, Aristo, Arşimed ve Batlamyus ile bilim, bir bin yıl önce bırakmış olduğu yerden tekrar harekete geçebildi.

Fakat Araplar bu mirasın sadece aracılığını ve koruyuculuğunu yapmışlardı. Onlar, kendilerinin yarattıkları çok az orijinal bilime sahiptiler. Bu hazinelerin tek sahiplerinin kendileri olduğu yüzyıllarda bu hazinelerden çok az faydalandılar. Araplar takvimle ilgili astronomiyi geliştirdiler ve gezegenlerle ilgili mükemmel çizelgeler yaptılar; hem Aristo'nun hem Batlamyus'un evren modelini incelikle işlediler; sıfır sembolünü temel alan Hint sayı sistemini, sinüs fonksiyonunu ve cebir yöntemlerinin kullanılışlarını Avrupa'ya soktular; fakat kuramsal bilimde gelişme gösteremediler. Arapça yazan bilim adamlarının çoğu Arap değildi, Acemler, Yahudiler, Nesturilerdi; ve on beşinci yüzyıla kadar İslam'ın bilimsel mirası çoğunlukla Portekizli Yahudiler tarafından ele geçirilmişti. Fakat Yahudiler de, Hint ve İran ilâveleriyle zenginleştirilmiş Grek ve İskenderiye miraslarını dolambaçlı yollardan Avrupa'ya geri getirenler gibi aracı olmaktan öteye gidemediler.

Şu bir çarpıcı hakikattir ki, iki veya üç yüzyıl devam eden bu büyük bilim varlığıyla ilgili Arap-Yahudi ayrıcalığı verimli olamadı; ne zaman ki Latin medeniyetiyle birleşti hemen o anda meyvelerini vermeye başladı. Yunanistan'ın mirasının kimseye açıkça görülen bir faydası olmadı. Kendi geçmişini yeniden keşfetmek ve onunla verimli olmak için yapılan bu hazırlığın Avrupa'da nasıl ortaya çıktığı genel tarih alanına ait bir meseledir. Güvenlikte, ticarette ve haberleşme ve ulaşımdaki ağır gelişme; uzayla ve zamanla ilgili daha fazla sağlam duygular veren manyetik pu-

sulanın ve mekanik saatin icadı; suyun gücünden yararlanma ve hattâ onların çalışır hâle getirilmesi, hayatın nabzını hızlandıran ve onu yoğunlaştıran ve zihinsel iklimde aşama aşama değişime götüren maddî ögelerden bazılarıydı; bu iklim donmuş evreni çözdü ve vahye ait korkuyu azalttı. İnsanlar, bir vücuda sahip oldukları gerçeğinden dolayı yüzlerinin kızarmasına son verince beyinlerini kullanma korkusunu da bıraktılar. Hâlâ, kartezyen *cogito ergo sum*'a çok yol vardı. Fakat hiç olmazsa *sum, ergo cogito*'yu söylemek cesareti tekrar doğmuş oldu.

Bu erken veya 'ilk' Rönesansın şafağı Aristo'nun yeniden keşfedilişiyle yakından ilgiliydi daha doğrusu ondaki doğa bilgisine ait ve deneysel ögelerle, Aristo'nun, yönünü ikiz yıldızından başka tarafa çevirmiş olduğu hâliyle. Hıristiyanlık'la Platonizm arasında, felâketler ve ümitsizlikler sebebiyle, meydana gelen ittifak, yerini, Hıristiyanlıkla Aristoculuk arasında meydana gelen yeni bir anlaşıp birleşmeye bıraktı; bu iş de Melek Dr. Thomas Aquinas'ın kehâneti ile sonuçlandırıldı. Aslında bu, cepheleri, hayatı reddedişten onu tasvip etmeye doğru değiştirmekti, Doğada ve insanın onu anlamak için duyduğu açlığa karşı yeni ve olumlu bir tavır almaktı. Belki de Büyük Albest'in ve Thomas Aquinas'ın en büyük tarihi başarıları onların 'rahmet ışığı' yanında bilginin bir bağımsız kaynağı olarak 'aklın ışığı' anlayışlarında yatmaktadır. Akıl, şimdiye kadar *ancilla fidei*, yani imanın hizmetçisi olarak düşünülürken şimdi imanın gelini oluyordu. Şüphesiz gelin, bütün önemli işlerde kocasına itaat etmeliydi; mamafih gelin, hakları olan bir varlık olarak tanındı.

Aristo sadece bir filozof değildi, aynı zamanda içinde her şeyin az çok bulunduğu bir ansiklopediciydi; onun makul, Platoncu olmayan unsurlarına dikkat çekerek büyük âlim Grek efsane çağının esintilerini Avrupa'ya geri getirdi. "Küçültülemez ve çetin Gerçekler'e karşı saygıyı onlar öğretti; 'bir doğru hedefi arama alışkanlığının ve bulunduğunda ona sıkıca yapışmanın paha biçilmez değerini de onlar öğretti. Galileo, Aristo'ya yüzeyde görünenden çok daha fazla borçludur....Galileo, ona berrak kafasını ve analitik aklını borçludur".

Aristo'yu bir zihinsel katalizör olarak kullanmak suretiyle Albert ve Thomas insanlara tekrar düşünmeyi öğrettiler. Platon, gerçek ilmin yalnız sezgi yoluyla yani gönül gözüyle elde edilebileceği, vücutla elde edilemeyeceği görüşünü sürdürdü; Aristo deneyimin *–emperia–* önemini, hissetme *–aperia–* karşıtı olarak vurguladı:

> Hakikatten delil gösterenlerle zanlardan delil gösterenleri ayırt etmek kolaydır...Her ilmin ilkeleri deneyden elde edilir: nitekim astronomi ilminin ilkelerini astronomiyle ilgili gözlemlerden çıkarırız.

Şu bir acı gerçektir ki, ne Aristo'nun kendisi, ne de onun Thomist müritleri yüksek ahlâkî kurallara uygun yaşadılar ve sonuç olarak da skolastisizm çöktü. Fakat yeni ittifak döneminin balayı esnasında önem taşıyan bütün şey, 'felsefeci'nin, doğanın mantıklılığını ve anlaşılabilirliğini onaylamış olmasıydı; insanın, gözlemleyerek ve akıl yürüterek etrafındaki dünyaya karşı ilgi duymasının bir görevi olduğunu bilmesiydi; ve doğaya ait bu taze görünüşün insan zihnini Neoplatonik *Weltschmerz*'e karşı duyduğu hastalıklı sevdadan kurtarmış olmasıydı.

On üçüncü yüzyılda bilgi Rönesansı vaadlerle doluydu uzun süren komadan çıkmış bir hastanın heyecan ve telaşları. Lincol'ün Robert'inin ve Roger Bacon'ın yüzyılıydı, ilk defa, bunlar, devirlerinin çok ilerisinde, deneysel bilimin yöntemlerini ve ilkelerini anlamışlardı; Peter Peregrine manyetik pusulaya dair ilk bilimsel incelemesini yazdı, Pliny'den bu yana ilk önemli doğabilimci Büyük Albert, böcekleri, balinaları ve kutup ayılarını inceledi ve Almanya'da yaşayan memelilerle kuşların çeşitlerini noksansız verdi. Salerno ve Bologna'nın, Paris'in, Oxford ve Cambridge'in genç üniversiteleri buzları eriten bilginin şiddetli arzularının ışınlarını saçıyorlardı.

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

BÜTÜN SAYILAR:

1. DEVLET
2. DOĞU NE? BATI NE?
3. GERİCİLİK NEDİR?
4. ETİK
5. KAMUSAL ALAN
6. KAYGI
7. AKADEMİ ve İKTİDAR
8. TÜRK TOPLUMU ve GELİŞME TEORİSİ
9. SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM
10. BİNYILIN MUHASEBESİ
11. ÂRAFTAKİLER
12. AKADEMİDEKİLER
13. HUKUK ve ADALET ÜSTÜNE
14. AVRUPA
15. POPÜLER KÜLTÜR
16. GEÇ AYDINLANMANIN ERKEN AYDINLARI
17. EKONOMİ
18. KÜRESELLEŞME
19. YENİ DÜŞÜNCE HAREKETLERİ
20. ORYANTALİZM I ve II
21. YENİ DEVLET YENİ SİYASET
22. EDEBİYAT ÜSTÜNE
23. KİMLİKLER
24. SAVAŞ ve BARIŞ
25. GELENEK
26. AŞK ve DOĞU
27. AŞK ve BATI
28. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 1
29. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 2
30. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 3
31. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 4
32. BİR ZAMANLAR AMERİKA
33. ORTAÇAĞ AYDINLIĞI
34. AKDENİZ
35. ENTELEKTÜELLER I
36. ENTELEKTÜELLER II
37. ENTELEKTÜELLER III
38. MİLLİYETÇİLİK I
39. MİLLİYETÇİLİK II
40. ANTİK DÜNYA BİLGELİĞİ

Onceki sayıların temini ve her türlü bilgi için
e-mail; dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com
tel: 0(312)425 68 64 / 425 68 65

DOĞUBATI
YAYINLARI

TARİH

Annales Okulu
Peter Burke

Doğu Batı Makaleler-I
Halil İnalcık

ABD Tarihi
Allan Nevins-Henry Steele Commager

Feodal Toplum
Marc Bloch

Osmanlı Kırsal Hayatı
Suraiya Faroqhi

SOSYOLOJİ

Oryantalizm: Tartışma Metinleri
Editör: Aytaç Yıldız

Weber'in Metodolojisi
Fritz Ringer

Simülakrlar ve Simülasyon
Jean Baudrillard

Sessiz Yığınların Gölgesinde
Jean Baudrillard

Şeytana Satılan Ruh
ya da Kötülüğün Egemenliği
Jean Baudrillard

Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü
Vilfredo Pareto

Frankfurt Okulu
Editör H. Emre Bağce

FELSEFE

Yeni Bilim
Giambattista Vico

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk
Søren Kierkegaard

Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı
Henri Bergson

Alman İdealizmi-Fichte
Haz. E. Kılıçarslan-G. Ateşoğlu

Aydınların İhaneti
Julien Benda

Tarih Felsefesi
Haz. Doğan Özlem-G. Ateşoglu

SİYASET BİLİMİ

Türkiye'de Devlet Geleneği
Metin Heper

Türkiye Sözlüğü:
Siyaset, Toplum ve Kültür
Metin Heper

ANTROPOLOJİ

Sosyoloji ve Antropoloji
Marcel Mauss

İlkel İnsanda Ruh Anlayışı
Lucien Levy-Bruhl

İlkel Toplumlarda
Mistik Deneyim ve Simgeler
Lucien Levy-Bruhl

EDEBİYAT

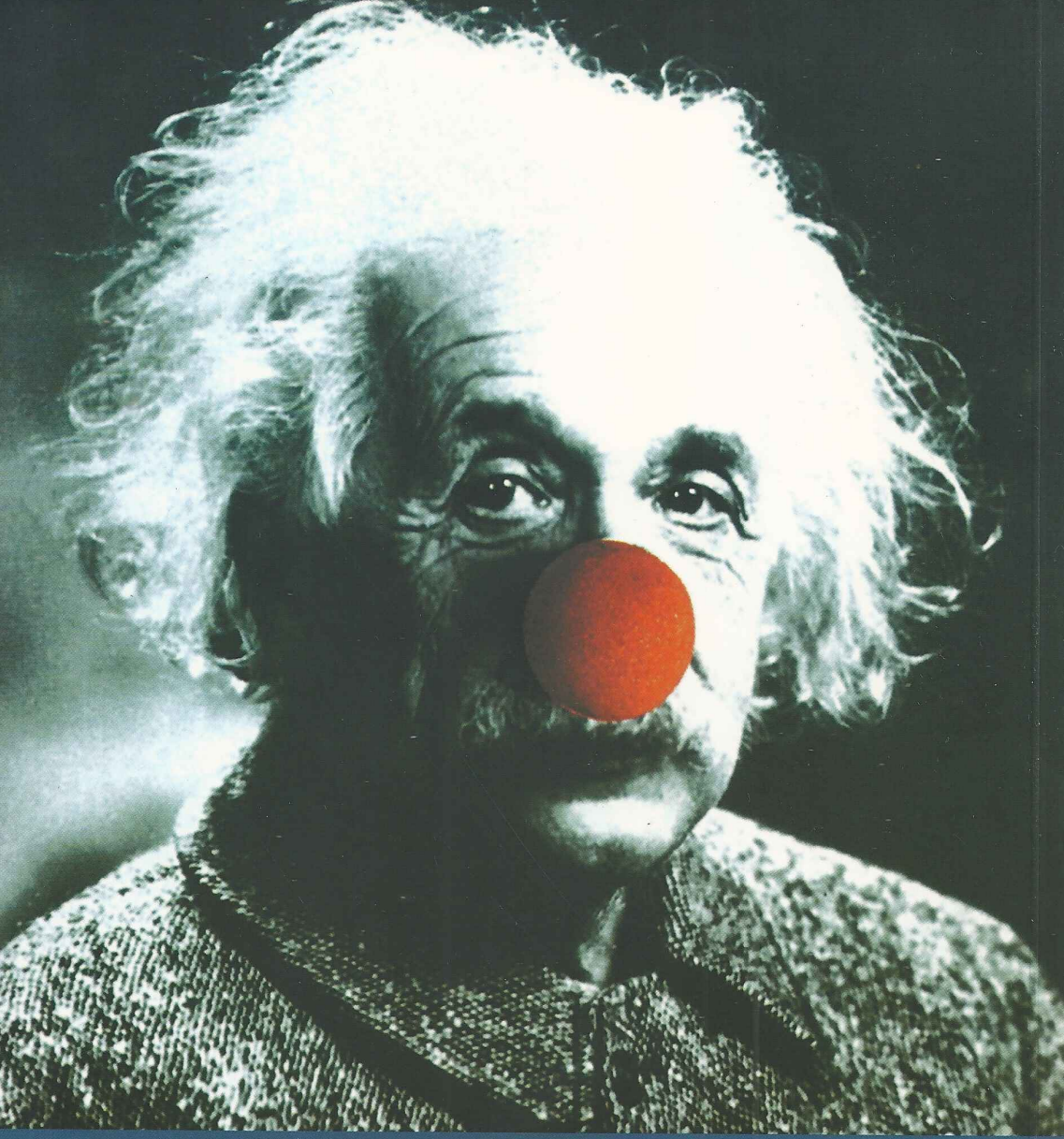
Sainte-Beuve'e Karşı
Marcel Proust

Alman Romantizmi
Ricarda Huch

Şair ve Patron
Halil İnalcık

SANAT

Sanat
France Farago



BİNYILIN MUHASEBESİ

Alev Alatlı
"İkinci Aydınlanma Çağı"

Etyen Mahçupyan
Modern Bireyin ve Bölünmüş Aklın Binyılı

Ahmet İnam
Binyıllık Hüzün: İnsanın Düşünme Serüveni Üstüne Bir Yorum

E. Fuat Keyman
Modernite Sorunsalı ve 21. Yüzyıla Girerken Türkiye

Halil İnalcık
İkinci Bin'de Türkler

İlhan Tekeli & Selim İlkin
Küreselleşme Ulus-Devlet Etkileşimi Bağlamında AB-Türkiye İlişkilerinin Yorumlanması

Hayriye Erbaş
Küçük Sevimli Dünya: Küreselleşme ve Bazı Yanılgılar

Yasin Ceylan
Yeni Yüzyılda Müslüman Olmak

Mehmet Okyayuz
Postmodernizm: Modernitenin Öteki Yüzü

Erdal Cengiz
İki Bin Beş Yüz Yıllık Düş: Hümanizm

Oktay Taftalı
Zaman, Tarih ve Varoluş İlişkisi Üzerine

Mukadder Yakupoğlu
Binlerce Yıllık Serüvenin Boşluğundan Duyulan Hoşnutsuzluk

KENZ

Jean Baudrillard
Binyılın Sonu ya da Gerisayım

NOSTALJİ (ORTAÇAĞ AYDINLIĞI)

Arthur Koestler
Uyurgezerler

ISSN 1303-72420-0