AVRUPA BİRLİĞİ TARTIŞMALARI, ORYANTALİZM, HABERMAS VE VESAİRE

Murat Güzel

I

Max Weber, 1920 tarihinde din sosyolojisi alanındaki bütün çalışmalarını bir araya getiren bir cilde yazdığı önsözde çağdaş Avrupa kültürünün bir üyesinin, evrensel tarihe ait herhangi bir sorunu "kaçınılmazcasına ve haklı olarak" belli bir soru çerçevesinde ele alacağını ileri sürer. Söz konusu soru şudur: "Batı'ya özgü ve yalnızca orada ortaya çıkmış kültür olgularının *evrensel* -en azından öyle olmasını içtenlikle varsaydığımız- anlam ve geçerliliğe sahip bir gelişme çizgisi içinde yer almalarına, koşulların ne tür bir biraradalığı yol açmıştır?" (Weber, 1985: 11). Gerçekten de bu soru tipi sadece çağdaş Avrupa kültürünün herhangi bir üyesine değil, bugün dünyada yaşayan bütün zihinlere, hatta çağdaş Avrupa kültürüne *karşı* olanlara ya da ondan hazzetmeyenlere bile hakim bir statüye sahiptir: Ne olmuştur da Batı ileri gitmiş, biz geri kalmışızdır? Ne olmuştur da Batı'ya özgü ve yalnızca orada ortaya çıkmış kültür olguları evrensel bir anlam ve öneme sahip olabilmiş, başka kültür ve tarihler üzerinde bu tür bir baskınlığa kavuşmuşlardır? Hatta, ne olmuştur da batı *Batı* olabilmiş; biz, *Biz* olamamışızdır?

Elbette bu yolda hemen akla gelen bu tür sorulara eklenebilecek sorulması ve cevaplanması daha zor ve daha kuşkucu başka sorular da vardır: Ne olmuştur da bazı kültürel olgular sadece Batı'ya özgü ve sadece orada ortaya çıkmış olgular olma statüsüne yükseltilmiş ya da Batı'nın tekeline inhisar ettirilmişlerdir? Ne olmuştur da Batılı kültürel olgular kendilerini "evrensel" ve genel-geçer bir statüye yükseltmiş, diğer olguları tikel ve arızi, hiçbir insani geçerliliği ve geleceği haiz olmayan olgular statüsüne itmiştir?

tezkire, *düşünce, siyaset, sosyal bilim dergisi, yıl 11, sayı 27-28, temmuz / ekim 2002, s. 25-33*

Gerçekte Weber'in ifade ettiği sorunun soruluş tarzında onun da "öyle olmasını içtenlikle varsaydığımız" çekincesine konu teşkil eden daha paradoksal bir durum vardır: "Batı'ya özgü ve yalnızca Batı'da ortaya çıkmış kültür olgularının *evrensel* ... anlam ve geçerliliğe sahip bir gelişme çizgisi içinde yer almaları...". Daha kısa bir ifadeyle *tikel* bir kültüre, Batı kültürüne ait kültürel olgular, nasıl ve ne şekilde *evrensel düzeyde* anlamlı ve geçerli bir gelişim çizgisine yol açabilirler? Bu sorunun sorulması gerçekten de Weber'in iddiasına konu olduğu gibi "kaçınılmaz" ve "haklı" mıdır? Eğer öyleyse bu soruyu sormak hangi zihinsel ve tarihsel zorunluluklardan dolayı "kaçınılmaz" ve hangi meşrulaştırım biçimi altında "haklı"dır? Başka bir ifadeyle sorunun basitçe *bir kez* sorulmuş olması onu *bütün zamanlar için* kaçınılmaz ve haklı kılar mı?

Evrensellik (tümellik), bilindiği gibi, en soyut ve en genel kavramlaştırma düzeyidir. Bu durumda tikel (yerel) olduğunu peşinen varsaydığımız kültürel olguların (bu olgular tikeldir, çünkü *ex hypothesi* yalnızca bir kültürel çevre içinde, sadece Batı'da üretilmişlerdir; elbette yukarıda kısmen değindiğimiz daha radikal bir kuşkuculuk bu başlangıç hipotezini de tartışmayı yeğleyecektir) kaçınılmaz bir biçimde diğer kültürlerin de üzerinde bir anlamı ve geçerliliği kazanışları ne anlama gelmektedir? Batılı-*olmayan* herhangi bir kültürel olgunun aynı düzeyde anlamlı ve kaçınılmazcasına geçerli olduğunu kabul etmemizi engelleyen şey, sırf Batılı kültürel olgulara atfedilmiş olan bu evrensellik ve geçerlilik değil midir? Ya da, tersinden düşünecek olursak, herhangi bir kültürel olgunun geçerlilik kazanabilmesinin ön-şartı onun belli bir muvakkatlığı/geçiciliği (temporality) haiz oluşu değil midir?

Bu sorulara yanıt ararken öncelikle dikkat edilmesi gereken şey tikel bir kültürün (örneğimizde modern Avrupa kültürünün) kendi özgüllük ya da evrenselliğini, kendi kültürel verimlerinin değerini diğer kültürlerin verimleriyle kıyaslayarak bir soru haline dönüştürme başarısı(zlığı)nı gösterebilmiş olmasıdır. Kendi evrensel anlam ve geçerliliğini ancak *içtenlikle* varsayabilen bir kültürle yüz yüzeyiz. Temel soru(n) budur, bu sünepe sayamayacağımız tevazuda gizlenen doyumsuz "ötekilik" iştihasıdır. Her ne kadar bu içtenliğin bir çok örnekte *içten pazarlıklı* bir halde yaşandığını gözlemlemiş olsak da, kabul etmeliyiz ki, modern Avrupa kültürü ve uygarlığı, kendine diğer bütün kültür ve uygarlıklardan daha üstün olabileceği söylemsel bir mekan açmada ya da tahsis etmede diğer kültürlere nazaran daha başarılı ve üstündür. Kendi evrensel geçerliliği ve haklılığından *kuşkulanma* ve onlar üzerinde düşünebilme ayrıcalığı modernliğin dünya çapındaki kurumsallaşmasıyla birlikte bu söylemsel mekanın sınırlarını çizer.

Michel Foucault'nun ilk özgün örneğini Immanuel Kant'ın *Was ist Aufklarung* metninde gözlemlediği bu negatif ethos modern Avrupa kültüründe birbirine zıt olmasa bile belli ölçülerde kopuk gelişen iki farklı eleştirel geleneği ayırt etmemize imkan tanır: ilk gelenek bir "hakikat analitiği" iken ikinci gele-

nek "şimdinin bir ontolojisine", hatta "soykütüğüne" dayanır (Foucault, 2000: 172). Ancak kendiliğin bu ontolojisi hep "öteki" ile arasındaki farka dayalı olarak ortaya çıkar. Gerçekte, Batı'nın ve Avrupa'nın üstünlükçü söylemlerinin izlediği ve tarihsel olarak sürekli görünmez kıldığı hususlar bu dışsal fark ve söylemsel "sınır" mantığının sonuçlarıdır.

Son yıllardaki radikal demokrasi tartışmalarının uğramadan geçmedikleri "tikellik ve evrensellik paradoksu"nun[1] klasik bir biçimiyle karşı karşıyayız yani... Bu paradoksu bütün tarihsel ve yapısal ayrıntılarıyla burada analiz etmeye çalışmayacağız. Buna gerek yok, çünkü bu paradoksa ilişkin her analiz girişimi, nihayetinde kısmi, arızi, gelip geçici ve tikel kalmaya, diyeceğim paradoksun mantığına gömülmeye, onu bir biçimde yeniden üretmeye mahkumdur. Bu paradoksun oluşma sahası asimetrik güç ilişkileri (söylem ve siyaset) ise çözümü de aynı alandadır. Bu sebeple bu paradoksun tarihsel, söylemsel, siyasal ve yapısal niteliklerine yönelik teorik bir analiz yerine Weber'in bir anlık kuşkusuna ("zihin sürçmesi"ne mi diyelim?) mazhar olan noktanın üstüne gitmek daha yeğ ve yararlıdır. Bu kuşku, esasen, çağdaş Avrupa kültürüne ait herhangi bir bireyin kendi kültürel değerlerinin anlam ve geçerliliğine duyduğu "mütevazi" güvenin basitçe "öyle olması içtenlikle varsayılan" bir durum oluşundan neş'et eder. Batı'nın *differentia spesifica*'sı (ayırt edici farklılığı) aslında diğer bütün kültürlerin elinden tarihsel bir biçimde ve asimetrik güç ilişkileri sayesinde alınan bu kendi kültürel değerlerine bakıştaki eleştirel olumluluktur, bir bakıma özgüven nosyonu üzerinde yükselen *kendilik bilgisi* , bilinci ve -tabii ki- ethosudur. Bazı yönlerden bu kendilik bilgisi ve özgüven duygusu belli ölçülerde "ironi" de içerebilir. Kendi değerlerinin evrensel düzeydeki geçerlilik ve anlamından kuşku duymayı gerektiren ironideki mesafeli tavır (Weber, bu ironik tavrın oldukça bilgiç bir örneğini teşkil eder) yine de son kertede yeterli olmayacaktır; zira, anlamlı bir biçimde konuşabilmek ve tartışabilmek için bir başlangıç noktası gereklidir; bu nokta elbette yine aynı kültürel olgu ve örüntülerin *içinden* üretilebilir. Evrensel anlam ve geçerlilik, sadece "öyle olması" umut edilen ve bu umut sayesinde de "öyle olduğu içtenlikle varsayılan"

1 Bu paradoksun farklı zaviyelerden ve farklı bakış açılarıyla yapılan çeşitli analizleri için bkn. Laclau, 2000; Pin-Fat, 2000; Sayyid, 2000; Haşimi, 2002. Evrensellik-tikellik paradoksunu "evrensel insan hakları" söylemleri etrafında tartışan Cemalettin Haşimi bu söylemlerin söz konusu paradoksu evrenseli "donuklaştırarak" çözmeye çalışıklarını ileri sürer; ama bu söylemler yine de "kısmi insan hakları" olarak kalmaya mahkumdur, çünkü herhangi tikel bir unsurun evrenselleşme mücadelesinden "başarı"yla çıkması onun diğer tikellikleri bastırabilmesine, sindirebilmesine bağlıdır; ancak böylelikle "evrensel" olarak adlandırılmaya hak kazanır. Bununla birlikte, evrenselleşme ve tikelleşme eşzamanlı bir biçimde birlikte/birbirlerine karşı yazılan ve/ya da silinen süreçlerdir. Sözgelimi "evrensel tarih" dediğimiz zaman belirli tikel bir tarihin, diğer tikel tarihlere (beğeni düzeyine göre söyleyecek olursak, "tarihsizliklere", "tarihdışılıklara") nazaran kendini "evrensel" kabul ettirebilmiş olduğunu zımnen kabulleniyoruz demektir.

bir retorik durum olmaktan ancak bu sayede kurtulabilir. Bu stratejinin ise, bir önceki stratejiye ait "dışsal fark" mefhumuna zıt bir "içsel fark" mefhumuna yaslanması gerekliliği aşikardır.

Beklenebileceği gibi Weber, mezkur önsözünde kapıldığı bu bir anlık kuşkudan hemen sonra bilim, sanat, ekonomi ve hukuk alanlarında gözlemlediği Batı'ya has rasyonalite biçimlerini anlatmaya, onların *diğer* kültürlerdeki rasyonel biçimlerden farkını çözümlemeye koyulur. Weber'in özellikle İslâmla ilgili yorumlarında Batılı söylemin içtenliğinin içten pazarlıklı yanlarına sıklıkla rastlanabilir (Turner, 1991). Bütün bu alanlarda modern Avrupa kültürünün diğer kültürlerde varolmayan "grameri"ni ortaya çıkartmaya çalışır. Hatta Weber, aynı önsözün sonuç cümlelerinden birinde, Batı ile diğer kültürler arasındaki farkı, kişisel olarak biyolojik ve genetik sebeplere dayandırmaya eğilimli olduğunu ifşa eder. Elbette o, kişisel olarak bu tür bir açıklama modelini benimsemeye yatkın olduğunu belirtmiş olsa da bilimsel açıdan söz konusu farklılığın tarihsel ve sosyolojik yollarla incelenmesinin daha doğru olacağı kanaatini de ayrıca dile getirir.

II

Ancak, hemen belirtmek gerekiyor ki Batı'ya özgü bu umut ve kendilik bilgisi aynı zamanda çelişkili, paradoksal bir bilgi ve bilinçtir; çünkü, sadece "Batı'yı diğer kültürlerden ayırt eden farklılık nedir?" sorusunun bir cevabı olarak bir meşruiyete sahiptir. Bu umut ve kendilik bilgisi "Batı ve diğerleri" ayırımını beslediği ölçüde, onu muhafaza edip yeniden üretebildiği için Batı'nın ayırt edici ırasıdır. Evrenselliği dışsal farklılık üstünden edinmeye çalışan bir mantık ve düşünme grameridir bu. Evrensel düzeyde anlamlı ve geçerli kültürel olgular, bu anlamı ve geçerliliği sadece belli bir kültüre, Batı kültürüne ait olduklarını kanıtlamakla edinebilirler. Evrensellik, ancak Batılılık sayesinde erişilebilen bir kavramsal kategoriye dönüşür (Sayyid, 2000). Bu yüzden bu bilgi çelişkili, paradoksal yapısını gizleyebildiği ya da taşıdığı tarihselliğin izlerini giderebildiği ölçüde, Habermas'ın sözleriyle "yapısal çatışmanın, sert kamplaşmanın ve kesintisiz gerilimin içinden geçip, tüm bunların üstesinden gelmeyi" bildiği ölçüde bugünkü Avrupalılık kimliğini kurar, bu kimliği kendisiyle tutarlı kılmaya uğraşır ve böylelikle kendini *diğer* kültürlerden ayırt eder, onlara kapatır. Hangi kültürlere kapatır? Sözgelimi İslâm kültürüne kapatır. Klasik İslâm uygarlığının mirası Avrupa kültürünün bir parçası değildir, çünkü o "Antik Yunan"ın ürettiği bilginin modern çağlara intikalinde sadece bir "aracı" rolü oynamıştır. Belki de bu yüzden, halkı ve kültürü Müslüman bir ülkenin, Türkiye'nin AB'ye üyelik başvurusu ve üyelik süreci bu kadar zorlu, bu kadar uzun, bu kadar tartışmalı ve bu kadar "gerilimli" olabilmiştir- her iki taraf için de! Avrupa için bu tartışma zorlu ve gerilimlidir; zira Avrupa'nın bir "yer" ya

da "yasa" olarak ne türden bir proje olduğu bu tartışmayla belirlenecek ya da açığa çıkacaktır. En basitinden bu, "hangi Avrupa?" sorusu sarahaten yanıtlanmaksızın çözülemeyecek bir sorundur.

Öte yandan, Türkiye için de benzeri bir tartışma söz konusudur. Halen Türkiye'de tartışmanın yürütüldüğü azami entelektüel seviye *Birikim*'in 159. sayısının kapağına şu başlıkla yansıyan bir seviyedir: "Korkularımızın aynasında AB". (*Birikim*'deki tartışmaya bir sonraki paragrafta daha detaylı olarak değineceğiz). AB Türkiye'de tartışıldığı biçimiyle bir ümit ve kaygı kapısıdır. Bu ümit ve kaygı kesinlikle kökeninde AB'nin bir neden olarak yer aldığı bir ümit ve kaygı değildir. Türkiye'de Avrupalılık ya bir "ümide" ya da bir kaygıya yol açan bir mefhumdur, ama ne bu ümidin ne de bu kaygının oluşumunda Avrupalılık mefhumunun sahip olduğu ampirik muhtevanın özel bir etkisi mevcuttur. Her ne kadar onların mahrecinde AB yer alıyor görünse de asıl sorun, her zaman olduğu gibi şimdi de Türkiye'nin ne tür bir özgüllüğe, ne tür bir *sonderwege* sahip olduğu noktasında düğümlenir. Türk kültürüne ait hangi olgu kendi özgüllüğüne ve biricikliğine sahiptir; bu özgüllük ve biricikliğe sahip hangi kültürel olgu evrensel düzeyde öyle olmasını içtenlikle umut edebileceğimiz bir anlam ve geçerliliğe sahiptir? Türkiye'nin, Türk halkının ve entelijansiyasının AB karşısında düştüğü asıl sıkıntı bu sorunun gene sarahaten yanıtlanamayacak bir soru oluşunda yatar.

Burada Habermas'ın Avrupa kültürünün *sui generis*ini (kendinden menkulluğünü) tanımlayışındaki bir ima'nın da farkına varmak gereklidir: Avrupa'nın "içinden geçip, üstesinden geldiği" bütün o "yapısal çatışma, sert kamplaşma ve kesintisiz gerilim" *zaten* Avrupa kültürüne içsel olan şeylerdendir. Avrupa, Avrupa olmuşsa *kendini yenebildiği* için Avrupa olmuştur; diğer kültürleri ve medeniyetleri yendiği, onların köklerini dünyadan kazıdığı için değil! Avrupa kendi Avrupalılığını başkalarıyla mücadele ederek, çatışarak değil, kendi yapısal çelişkilerinin üstesinden gelerek kazanabilmiştir. (Ne yapalım, onlar da kendi "kültürel donukluklarının" içinden geçip, üstesinden gelebilselerdi, değil mi ya?). Görünürde içsel ve üretken fark mefhumuna dayalı olarak ifade edildiği düşünülebilecek bu üstü örtük ima bile, Avrupa kültürünün diğer kültürlerle yapılan karşılaş(tırıl)masında diğer kültürlere atfedilen konumun ne kadar bağıl ve ne kadar önemsiz, onlara ayrılan söylemsel mekânın ne kadar dar ve uygunsuz olduğunu göstermeye yeter. Habermas'ın metninin diğer kısımlarında bu ima, bir ima olmaktan çıkar ve açık ifadelere bürünür:

> "Toplumsal boyut bağlamında... Avrupa, seküler ve ruhani güçler, kent ile kırsal kesim, iman ile bilim arasında köklü ihtilaflar, hizipleşmeler ve düşmanlıklarla nasıl başa çıkılacağını, militan dini söylemlerle, bunlarla savaş halindeki siyasal yapılara özgü çatışmaların üstesinden nasıl gelineceğini öğrenmiştir
> ...

> Maddi boyut bağlamında ise, modern Avrupa ideolojik siyasal partiler sistemi dahilinde, kapitalizmin modernleştirici gücünün, birbirleriyle rekabet halindeki, muhafazakâr, liberal ve sosyalist yorumlamalarından meydana gelen geniş bir yelpazeyi kurumlandırmıştır. Zengin bir Yahudi ve Grek, Romalı ve Hıristiyan mirası entelektüel anlamda cesurca sahiplenişinde, bir yanda geleneksel geçmişin parçalanmasının yol açtığı acı verici kayıplara, öbür yanda mevcut verimliliğinin "yaratıcı tahribi"nin umut verici beklentilere karşı duyarlı bir yaklaşım ve dengeli bir tepki geliştirebilmeyi öğrenmiştir (Habermas, 2001: 24).

Bu yargılar Batı kültürü ve tarihi ile diğer kültür ve tarihler arasında sanki aşılamaz, katı bir duvar varsayar. Sözgelimi bu satırlarda şu anda Avrupa'daki ikinci büyük din olan İslâm'dan tek bir satır ile bile bahsedilmemektedir. Habermas'ın bir kaç cümleyle üstünü çizdiği, sildiği sömürgecilik deneyimlerini, o "acı verici" hatıraları ayrıca hatırlatmaya bilmem gerek var mı? Avrupa'ya özgü olduğu hiç kuşku götürmez bu tarihsel bilinç ve perspektifte Avrupa her zaman dünya-tarihsel süreçlerdeki yegane öznedir. O, bu konumunu kimseyle paylaşmaya, hatta ABD ile bile paylaşmaya yanaşmayacaktır- en azından teorik düzeyde. Fakat bu konum hakkındaki öz bilgisini pratikte seve seve bizimle paylaşmaya, daha doğrusu bize dayatmaya dünden razı ve ne gariptir ki hazırdır.

Aynı şeyi bir de Türkiye için düşünmeye çalışalım. Türkiye, bugüne dek, kendi yapısal çatışmalarının, sert kamplaşmalarının ve kesintisiz gerilimlerinin içinden geçip üstesinden gelmeye talip ve muktedir bir siyasal kültür ve anlayışı ne kadarıyla üretebilmiştir acaba? Hangi yanlarıyla Türkiye, Türkiye'dir? Ve hangi yanlarıyla Türkiye'de bir Türkiye-*olamayan* vardır?

III

Bir bakıma bütün bu çelişkili, paradoksal durumların altında kimlik mantığına özgü sorunlar yatar. William Connolly'ye göre,

> Farklılığın tanımlanması kimliğin mantığı içinde yer etmiş olan bir gerekliliktir, ötekiliğin inşa edilmesi ise bu mantığın içine kolayca sızan bir ayartmadır, hatta bu ayartmadan da öte bir şeydir: Bir ayartmadır, çünkü sürekli işlerselliktedir ve siyasal araçlarla sınırlandırılabilir ya da gücü azaltılabilir; ayartmadan öte bir şeydir, çünkü bilinçli düşünce etkinliğinin altında hareket eder ve onunla uzlaşmak için yapılacak her girişim kimliğin mantığında yer etmiş inatçı engellerle ve toplumsal örgütlenmenin yapısal buyruklarıyla karşılaşır (Connolly, 1995: 24).

Kimlik mantığındaki bu yapısal ayartmanın en "sinsi", en zor keşfedilen biçiminin "oryantalizm" olduğunu vurgulamak gerekiyor. Her ne kadar Edward

Said'in *Orientalism* (1979)'inden beri bu yapısal ayartmayı "teşhis ve tedavi etme yöntemlerimizde" kayda değer ilerlemeler sağlanmışsa da nihai olarak onun "içinden geçip, üstesinden gelmenin" bir yolu bulunamamıştır. Elbette her önüne gelene "oryantalist" yaftasını yapıştırıp bu suçlamayı yöneltmek de bir anlamda aynı yapısal ayartmaya boyun eğmenin farklı bir biçimini teşkil eder. Bu çifte katlanmışlığı sebebiyledir ki oryantalizmi en sinsi yapısal ayartma olarak niteliyoruz; oryantalizme karşı çıkarken bile oryantalizme düçar kalmak mümkündür. İslâm dünyasında *occidentalizme* kayan bazı eğilimleri bu perspektif içinde yorumlayabiliriz. Peki oryantalizm heyulasından kurtulmanın bir yolu yok mu? İlişkisel olmaktan çok "tözsel" bir bakışı sürdürerek bu heyuladan kurtulmak mümkün değildir; çünkü geride her zaman yıpratmaya, aşmaya, aşındırmaya çalıştığımız tözsel bir ayırımın *izi* baki kalacaktır. Elbette ilişkisellikte bile belli bir tözsellik payı, bir hayalet, lanetli bir şey vardır. En azından ilişkiselliğe prim tanıyan bazı yaklaşımlarda bu ilişkiselliği tözselleştirme emareleri gözlemlenebilir. Burada kastettiğimiz biçimiyle ilişkisellik kavramı "siyasal"ın üzerinde yükseldiği temel bir ayırımla bağlantılıdır: dost ve düşman. Modern siyaseti bir "ve ilişkisi" olarak tanımlayan Ulrich Beck'e göre bu ilişki biçimi bazı şeyleri bir araya getirirken başka bazı şeyleri de onlardan ayırır. Birleştirme ve ayırma aynı bağlacın ("ve"nin) düzenleyici hükümranlığı altındadır.[2]

Böylelikle *Birikim*'in yukarıda bahsettiğimiz sayısındaki bir tartışmaya lafı getirmek istiyoruz. Bu tartışmanın bir yanında Mahmut Mutman'ın "Avrupa Avrupa duy sesimizi (S'il vous plait)" başlıklı ironik yazısı yer alıyor. Bu yazısında Mutman, Nasır'ın gerçekleşmeyen Arap Birliği hülyası ile gerçekleşmeye yüz tutmuş Avrupa Birliği düşlerini karşılaştırmakta, bu karşılaştırmadan hareketle Habermas'ın yukarıda andığımız metninde içerilen kültürel özcülüğü eleştirmektedir: "Habermas'ın Avrupa'ya tanıdığı bu ayrıcalığı, norm haline gelmiş bir cehalet, yani okumuş öğrenmiş, kendini bilgi olarak kuran bir cehalet olarak tanımlamamız gerekir". Habermas'ın metnindeki (dolayısıyla, Habermas'ın düşüncelerini sorgulamaksızın takip eden Ahmet İnsel'e de ait) Avrupa milliyetçiliğini ve bu milliyetçiliğin "özne mitolojilerini" eleştiren Mutman'ın bize önerdiği şey ise "konumsuz" bir söylem ve "imkansız" bir muhalefettir. Mutman'ın yazısına bir anlam veremediğini, "sırf bu konuda da yazmış olma" istemi dışında herhangi bir bağlamla ilişkilendiremediğini, dolayısıyla onu "konum"landıramadığını ifade ederken Ahmet İnsel'in düştüğü durum bu öneriyi kavrayamamaktan kaynaklanır. Hatta, bu sebeple İnsel, söz konusu eleştiriyi sadece Mutman'ın bir entelektüel gövde gösterisi olarak karşıladığını bile ima eder. Oysa, Mutman'ın yazısında tutturduğu söylem "konum-

2 Ayrıntılar için bkn. Beck, 1999.

suzluğundan" güç alan bir söylemdir; bir "yer"e, bir "yasa"ya[3] referansla anlamlandıramadığımız bir söylem. Haddi zatında Mutman'ın söyleminin konumsuzluğunun gündelik siyasal kültürümüzde alışageldiğimiz Türkiye'nin "jeo-stratejik öneminden" bahseden o uçuk söylemlerin soyut konumsuzluğuyla bir alakası yok mudur? "Hangi Avrupa" diye sorduğumuzda "Hangi Türkiye" diye de sormuş olmuyor muyuz? AB'ye yandaşlığımız ya da karşıtlığımız tercih ettiğimiz Türkiye'lerle belirlenmiyor mu? Avrupalıların "heim"i ya da "home"u ile Türklerin "vatan"ı (öz-Türklerin "yurd"u!) arasında ne tür benzerlikler ya da farklar vardır?

İnsel'in tersine meseleye son derece "adil" sayabileceğimiz tarafsız ve bu yüzden "konumsuz" bir açıdan yaklaşan, böylelikle de Habermas, Derrida vb. düşünürlerin İslâm'ı ve onun kültürünü ve teolojisini yok saymalarındaki garipliğin üstüne giderken son derece tutarlı bir yol tutturmuş olan Mutman[4] bazen hata da yapmaktadır. Elbette, bu hataların başında Arapların 8. yüzyıldan 13. yüzyıla dek süren İslâm uygarlığı döneminde Antik Yunan'ın bilgisini tercümeleri kadar felsefe ve bilim pratikleriyle de taşımış oldukları yargısı gelmektedir. Aslında bu hata Ahmet İnsel'in eleştirdiğinden ötede vahim bir hatadır, fakat kısmen bağışlanabilir, çünkü Mutman'ın maksadı Habermas'ın metnindeki kültürel dışlayıcılığın sıradan bir örneğini sunmaktır. Bir anlamda Mutman'ın kendisinin de *sehven* aynı yanlışa düşmüş olması Batı'nın üstünlükçü söylemlerinin "okumuş" zihinlerdeki etkisine delalet teşkil eder ve ironik bir biçimde böylelikle Mutman'ın "kasdı mahsusası" kendiliğinden hasıl olur.

AB yandaşlığı ya da karşıtlığının tercih ettiğimiz Türkiye'lerle ilişkisi bizatihi AB'nin dünyada gelişen olaylarda benimsediği politikalarla da belirlenmemekte midir? Sözgelimi Mahmut Mutman'ın tersine, Ahmet İnsel niçin Filistin

3 AB'yi bu iki kavrama atıfla Habermasçı bir açıdan tartışmaya çalışan Ahmet Çiğdem'in söyleminin farkı böylelikle kendiliğinden açığa çıkar. Bkn. Çiğdem, 2002.

4 Mutman bir dipnotunda "Jacques Derrida'nın son yıllarda "din" üzerine yazdığı makalelerin hiçbirinde bildiğim kadarıyla İslâmiyet üzerine tek bir satır bile yoktur" şeklinde bir gözlemde bulunur. Oysa, rastladığımız kadarıyla 1 Mart 1994'de İtalyan Felsefe Yıllığı için yapılan bir toplantıda yaptığı bir konuşmasında Jacques Derrida şu satırlara yer verir: "'Köktendinciliğin' veya 'irtica'nın bazı görüngüleri, özellikle dünya nüfus dağılımında bugün en güçlü örneği teşkil eden 'İslâmcılık'ta buna tanıklık ederler. Üzerinde ısrarla durmaya gerek olmayacak kadar bunun bazı apaçık nitelikleri herkesçe bilinmektedir (fanatizm, yobazlık, cinayetlere varan şiddet, terörizm, kadınlara yönelik baskı, vb.) ancak, bu 'İslâmcılığın', özellikle tekno-ekonomik bir modernliğe uyum sağlamasının uzun bir tarih boyunca engellendiği Arap dünyasında, bu modernliğe karşı bağışıklık sağlamaya ve zararın telafisine dönük kaba tepki biçimlerinden geçerek, aynı zamanda *günümüz* demokrasisini, *kendi sınırları, kavramı ve gerçek gücü* içinde pazara ve burada hüküm süren tele-tekno-bilimsel akla bağlayan şeyin kökten bir eleştirisinin de geliştiği çoğunlukla unutulmaktadır." Derrida, yine bu metninde yer yer **yahudi sorunu** dolayısıyla "belli bir dünya hakimiyetini aralarında paylaşan üç tektanrıcı dine" değinir. Yine, aynı metninde, Salman Rushdie hakkında Ayetullah Humeyni'nin vermiş olduğu fetva dolayısıyla İslâm'da bir ifade özgürlüğü sorunu olup olmadığını tartışır. Ancak, Derrida'nın bu metinde yer alan İslâm'la ilgili ifadeleri büyük ölçüde Hıristiyanlık bağlamında, bu bağlama dışsal olarak yer alır. Bkn. Derrida, 1999.

meselesinde Habermas, Levinas vb. düşünürlerin suskunluğuna değinmemekte, hatta bu yönde yapılmış eleştirileri görmezden gelmekte veya basitçe geçiştirmeye çalışmaktadır? Mouffe, Laclau gibi Radikal Demokrasi savunucularının mesele dönüp dolaşıp İslâm'a gelince alışageldiğimiz pluralizmlerinden vazgeçip klasik Avrupamerkezci söylemlere ve İslâm karşıtı karalamalara ödün vermeleri nasıl açıklanabilir?

Bu sorular, haiz oldukları ima ve içerimler dolayısıyla asla basite alınamayacak bir vüs'ate sahip sorulardandır. Kanaatimizce, Türkiye'deki AB tartışmalarının geleceği bu soruları cevaplama salahiyetine/mazhariyetine kimin ne hakla sahip çıkacağına bağlıdır. Bunun ise Batılı bir tanım ve Avrupamerkezci bir içerik kazanmış günümüz evrensellik anlayışlarının ötesine geçmekle, yani şu an için imkansız olanı mümkün kılmaya çalışmakla, bu yöndeki çabaları ciddiye almakla başarılabileceği izahtan varestedir.

REFERANSLAR

Beck, Ulrich (1999) *Siyasallığın İcadı*, çev: Nihat Ülner, İstanbul: İletişim.

Connolly, William (1995) *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev: F. Lekesizalın, İstanbul: Ayrıntı.

Çiğdem, Ahmet (2002) "'Yer' ile 'Yasa' Arasında Avrupa", *Avrupa Günlüğü*, No:2.

Derrida, Jacques (1999) "İman ve Bilgi, Basit Aklın Sınırlarında "Din"in İki Kaynağı", çev: Melih Başaran, *Toplumbilim*, No: 10.

Foucault, Michel (2000) *Özne ve İktidar*, çev: O. Akınhay, F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı.

Habermas, Jurgen (2001) "Avrupa'nın Neden Bir Anayasaya İhtiyacı Var?", *New Left Review Seçkisi*, No: 2001/1.

Haşimi, Cemalettin (2002) "İnsan Hakları ve Liberalizmin "Evrensel" Suskunluğu", *tezkire*, No: 24.

İnsel, Ahmet (2002) "Mutman'a Naçizane Bir Tavsiye", *Birikim*, No: 159.

Laclau, Ernesto (2000) *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev: Ertuğrul Başer, İstanbul: Birikim.

Mutman, Mahmut (2002) "Avrupa Avrupa Duy Sesimizi (S'il vous plaît!)", *Birikim*, No: 159.

Pin-Fat, Veronique (2000) "(Im)possible Universalism: Reading Human Rights in Global Politics", http://le.man.ac.uk/government/postgrad/modules/GV9451.html.

Said, Edward (1979) *Orientalism*, London: Routledge.

Sayyid, Sayyid (2000) "Kötü Niyet: Anti-Özcülük, Evrensellik ve İslâmcılık", çev: Nuh Yılmaz, *tezkire*, No: 18.

Turner, Bryan S. (1991) *Max Weber ve İslâm*, çev: Yasin Aktay, Ankara: Vadi.

Weber, Max (1985) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev: Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil.