

Monoloğun Ötesinde: Karşılaştırmalı Bir Siyaset Teorisine Doğru*

Fred Dallmayr

Emeritus Prof. University of Notre Dame

çev. Feyzullah Yılmaz

ÖZET

Bu makale, öncelikli olarak teorisyenlere yöneltilmiş olan, fakat bütün bir disiplin için içerimleri bulunan bir öneriyi biraz daha ileri taşımaktadır: rutinleşmiş kanonların hikâyesini küresel, kültürler-arası (ya da “karşılaştırmalı”) bir siyaset teorileştirmesine yönelişle değiştirmek ya da tamamlamak önerisi. Burada önce, bu yönelişin bugün neden uygun olduğuna yönelik jeopolitik ve genel entelektüel gerekçeler sunuyorum ve bu yönelişi destekleyen çeşitli teorik ya da felsefi esin kaynaklarını tartışıyorum. Ardından, karşılaştırmalı siyaset teorileştirmesine yönelik bazı güncel örneklerle dikkat çektikten sonra, bazı eleştirel sorgulamalara cevap vererek ve bununla birlikte “monoloğun ötesine” geçmenin daha geniş içerimlerine işaret ederek makalemi sonlandırıyorum.

Anahtar kelimeler: Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi, Avrupa-Merkezcilik, Evrenselcilik, Hegemonik Felsefe, Diyalojik Felsefe.

* *Perspectives on Politics* 2:2, (2004): 249-257’de yayınlamıştır.

Yarım asır kadar önce, Leo Strauss bir makalesini, “Roma yangın halindeyken siyaset bilimi ıvır zıvırla uğraşılıyor”¹ şeklindeki ünlü ifadesiyle bitirmişti. Bu ifade, disiplini pozitivistimin ve davranışsalcılığın (*behavioralism*) getirdiği uyku halinden ve gelişigüzel veri toplamanın neden olduğu akılsızlıktan uyandırmayı hedefliyordu. Aynı zamanda ve belki de daha özel olarak Strauss bu ifadeyi siyaset teorisyeni meslektaşlarına kendi mesleklerinin Sokratik özünü yeniden hatırlamaları için açık bir çağrı olarak da kullanmıştı. Strauss makalesini yazdığından bu yana çok şey yaşandı, fakat onun sözleri bugün hâlâ geçerliliğini koruyor. 11 Eylül olayları ve onun küresel yansımaları ertesinde de Strauss’un ifadesi daha büyük bir önem kazandı ve bizi, siyaset biliminin -özelde siyaset teorisinin- çağımızın “hararetili” meseleleriyle layıkıyla ilgilenip ilgilenmediği sorusunu sordurmaya yöneltti. Mevcut siyaset teorisi, eleştirel siyasal sorgulamanın Sokratik meydan okumasına karşı yeteri kadar duyarlı mı? Bu duyarlılığı geliştirme çabası içerisinde, bu makale esas olarak siyaset teorisyenlerine yöneltilmiş, fakat bütün bir siyaset bilimi disiplini için içerimleri bulunan bir öneriyi biraz daha ileri taşımaktadır: rutinleşmiş kanonların hikâyesini küresel, kültürler-arası ya da “karşılaştırmalı” bir siyaset teorileştirmesine yönelişle değiştirmek ya da tamamlamak önerisi. Burada önce, bu yönelişin bugün neden uygun olduğuna yönelik bazı gerekçeler ve motivasyonlar sunuyorum. Ardından bu yönelişi destekleyen çeşitli teorik ya da felsefi esin kaynaklarını tartışıyorum. Son olarak da bu yönelişin daha geniş siyasal içerimlerini ele alıyorum.

Devam etmeden önce, çerçevesi tartışmanın ilerleyen kısımlarında daha etraflıca ortaya çıkacak olan kendi kültürler-arası ya da karşılaştırmalı siyaset teorisi anlayışımı kısaca ele almak istiyorum. Bu terimle, sürmekte olan küreselleşme sürecini ciddiye alan bir teorileştirme tarzını kastediyorum. Bu tarz, diğer hususlar yanında, artan yakınlaşmayı, kültürlerin yorumlanmasını ve Marshall McLuhan’ın “küresel köy”ün ortaya çıkışı olarak isimlendirdiği gelişmeyi dikkate almayı gerekli kılıyor. Hegemonik ya da emperyalist teorileştirme modlarına zıt olarak, bu terim dünya nüfusunun bir parçasının bu yeni ortaya çıkan “köy”ün ya da küresel sivil toplumun dilini ya da deyişini tekeli altına alamayacağını ima etmektedir. Tarihsel olarak ortaya çıkmış farklı kültürel çerçeveler arasında müşterek anlamlar ve pratikler -mümkün oldukları kadarıyla- sadece etraflı bir etkileşim, müzakere ve mücadele sürecinde ortaya çıkabilirler. Bu da dolayısıyla, karşılaştırmalı siyaset teorisi tarafından tercih edilen temel yaklaşımın diyalojik ya da “herme-

1 Leo Strauss, “An Epilogue”, *Essays on the Scientific Study of Politics* içinde (haz. Herbert J. Storing, New York: Holt Rinehart and Winston, 1962), s. 327.

nötik” olduğu -yani karşılıklı yorumlamaya dayandığı- anlamına gelir.² Bu yöneliş çerçevesinde, karşılaştırmalı teorisyenler zorunlu olarak birden çok dil bilen ve tercüme konusunda iyi eğitim görmüş kişiler olmalıdırlar – her ne kadar kültürler-arası karşılaştırmanın ele aldığı geniş alan herhangi bir kişinin dilbilim yeterliğinden çok daha fazlasını gerekli kılıyorsa da.³ Teorisyenler dar alan uzmanlığı ve soyut genellemecilik arasında bir orta yol bulmalı: bunlardan ilki, karşılaştırmalı siyaset teorisinin “teorik” kısmını çok önemsemezken, ikincisi de “karşılaştırmalı” kısmını gözden geçirir. Önde gelen çağdaş yaklaşımlar arasında, karşılaştırmalı siyaset teorisi, çeşitli fenomenler üzerine genel, evrensel bir “biçim” dayatan, böylece Avrupa Aydınlanmasının evrenselci iddialarına olan borcunu su yüzüne çıkaran ve genelde “biçimsel teori” olarak adlandırılan alandan da net bir şekilde ayrılmaktadır.

Bazı Çağdaş Motivasyonlar

Karşılaştırmalı siyaset teorisine olan yönelişi destekleyen birçok neden var. Bunlardan biri kaçınılmaz olarak 11 Eylül. 2001 yazının sonlarındaki yıllık buluşmasında önde gelen bir mesleki kuruluş “Siyaset Teorisi Nedir?” konulu bir panel düzenledi. Panel, olması gerektiği üzere, geniş bir izleyici kitlesi çekti. Panelistler arasında ki önde gelen Amerikalı siyaset teorisyenleri dikkatli ve nitelikli bir şekilde siyasal düşüncenin uzun tarihindeki birçok konu hakkında fikirlerini sundular. Buna rağmen panelistler, entelektüel soğukluk olarak da adlandırılabilir olan kökleşmiş bir mesleki önyargıyı ortaya çıkardılar: kendilerini Batılı “kanon”un (Plato’dan Rawls’a) tanıdık teorileriyle sınırlandırarak farkında olmadan Samuel Huntington’un Batı’nın diğerlerini dışlayışı, ya da diğerleri üzerindeki hâkimiyeti olarak isimlendirdiği şeyi göstermiş oldular.⁴ Bu buluşmadan sadece on gün kadar sonra sonuçlarını bugün hâlâ çözmeye çalıştığımız 11 Eylül terörist saldırıları gerçekleşti. Kuşkusuz Amerika’nın kırılmalılığı o günün ortaya çıkardığı dramatik ger-

2 Fred Dallmayr, *Dialogue Among Civilizations: Some Exemplary Voices* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), s. 17-47.

3 Bana göre, karşılaştırmalı teorisyenler Avrupa-dışındaki temel dillerden en az birini çok iyi derecede bilmeliler. Bu şekilde dilin inceliklerine ve tercüme etmenin (tabii ki bizatihi tercüme etme ihtiyacını ve tercüme etmenin faydalarını bertaraf etmeden) sorunlarına yönelik hassasiyetleri artacaktır.

4 Samuel P. Huntington, “The clash of civilizations?”, *Foreign Affairs* 72:3, (1993): 22-49.

çeklerden biriydi. Ülkenin, acımasızca küreselleşen dünyanın bir parçası olduğu gerçeği zorunlu olarak ciddi mesleki ve teorik, aynı zamanda siyasi bazı sonuçlara yol açmıştı. Batı'ya odaklanmış bir mesleki panele ve küresel olarak harekete geçirilmiş bir saldırıya yanyana şahitlik edildiğinde, benim gibi emektar bir siyaset teorisyeni, Leo Strauss'un "ıvrır zıvırla" uğraşan ama diğer taraftan da aslında iyi niyetli olan bazı meslektaşlara ilişkin sarfettiği birkaç on yıl önceki sözlerini hatırlamak durumundaydı.

Şüphesiz 11 Eylül bir sürü karmaşık küresel gelişmenin içinde sadece çarpıcı bir işaretti. Hızlı bir şekilde değişen ve rahatsız edici nitelikteki uluslararası manzaranın hatlarını bir yıldırım gibi aydınlatı. Bir tarafta Birleşik Devletler teröristler tarafından saldırıya uğrarken, diğer tarafta dünyanın birçok yeri öyle bir soykırım ve etnik temizlik yaşıyordu ki, bunlar ortak standartların göstermelik varsayımlarını yalancı çıkarıyordu. Bu tür hadiselerin birleşmesi, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana egemen olan uluslararası "düzen" in kırılma yapısına meydan okudu. Bu sırada, küresel piyasaların hızlı bir şekilde genişlemesi tüm dünyada geleneksel ulus-devlet yapısını aşındırıyor ve küresel ölçekte yeni ekonomik hiyerarşiler ve eşitsizlik biçimleri yaratıyordu.⁵ Kısmen bu değişen koşulların bir sonucu olarak, çeşitli post ya da yeni-sömürgeci vesayet ve bağımlılık tarzlarının ani artışına tutulmuş ulusal bağımsızlık ya da "kurtuluş" hareketleri genellikle bir geri çekilmeye zorlandılar. Bu değişimleri izleyen dikkatli gözlemciler bu kez, yerel ve küresel endişelerin kesişim noktasındaki, yani "olay mahallindeki" kültürlerin ve halkların aktif sorumluluğu ve katılımı üzerine oturmuş yeni kültürler-arası ya da hatta medeniyetler-arası ilişkiler ve düzenlemeler hayal etmek ve geliştirmek gerektiğinin artan bir şekilde farkındalar.⁶

Çağın bu dramalarının sırası gelince akademiye de girmesi zorunluydu. Her ne kadar genellikle fildişi kuleleri ardında korunmuş olsalar da, birçok akademik disiplin, kültürler-arası ve küreselleşen bir senaryonun gelişmesine ayak uydurmaya başladı. Bu bağlamda antropoloji öncü disiplindi; kuruluşundan beri saha, kendini

5 Dallmayr, *Dialogue Among Civilizations*, s. 67-84; Richard Falk, *Predatory Globalization: A Critique* (Cambridge, U.K.: Polity Press, 1999).

6 Örnek olarak bkz. Johan Galtung, *The True Worlds: A Transnational Perspective* (New York: Free Press, 1980); Elise Boulding, *Building a Global Civic Culture: Education for an Interdependent World* (Syracuse: Syracuse University Press, 1988); Fred Dallmayr, *Alternative Visions: Paths in the Global Village* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1998).

geniş ölçüde yayılmış etnolojik ve etnografik çalışmalara adanmıştı. Edward Tylor'un "ilkel kültürler" üzerindeki çalışmasından ve Malinowski'nin Trobriand Adaları'na seyahatinden beri kültürel antropologlar grubu, kendilerini yerküre etrafındaki kültürel değişimlerin ve geleneklerin zenginliğine kaptırmak noktasında çok istekli olagelmışlerdi. Önde gelen akademisyenler, Clifford Geertz ve Marshall Sahlins de dâhil olmak üzere, bu çalışmalar için örnek niteliğinde olan bazı metodolojik yol işaretleri geliştirdiler. Özellikle saha görüşmesi ve "hermenötik" anlayış noktalarında.⁷ Bu öncü çalışmalara dayanan diğer sosyal bilimciler, bazen daha siyasi bir keskinlik ekleyerek, aynı süreçleri takip ettiler. Post-kolonyalizm ve giderek artan küresel iletişimden etkilenen bu akademisyenler, bugün Batılı ve Batılı-olmayan toplumlar arasındaki bağlantıları ve çekişmeleri incelemeye adanmış, kültürel çalışmalar ve post-kolonyal çalışmalar gibi alanları da içeren, yeni akademik araştırma alanları başlattılar.⁸ Din çalışmaları ise bir süredir, bazen dinler-arası karşılaştırma için zengin bir ürün de veren geniş kültürler-arası bakış açıları geliştirmekte.⁹

Bu akademik ya da akademik olmayan gelişmelerin birleşiminin katı bir şekilde Batılı (ya da hatta Amerikalı) bir disiplin olarak başlatılmış bir girişim olan siyaset bilimi üzerinde bir baskı oluşturması kaçınılmazdı. Bu baskının ilk neticesi, ampirik analiz üzerine

7 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973); James Clifford ve George E. Marcus (ed.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986); Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1978.

8 Örnek olarak bkz. Herbert I. Schiller, *Culture Inc.: The Corporate Takeover of Public Expression* (New York: Oxford University Press, 1989); Andrew E. Benjamin ve Tony Davies, Robbie B. H. Goh (ed.), *Postcolonial Cultures and Literatures: Modernity and the (Un)Commonwealth* (New York: Peter Lang, 2002); Alfred J. López, *Posts and Pasts: A Theory of Postcolonialism* (Albany: SUNY Press, 2001); Bill Ashcroft ve Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Postcolonial Studies: The Key Concepts* (New York: Routledge, 1998); Gayatri Chakravorty Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (London: Routledge, 1990).

9 Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions* (San Francisco: Harper Collins, 1991); Harold Coward, *Hindu-Christian Dialogue: Perspectives and Encounters* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989); Heinrich Dumoulin, *Christianity Meets Buddhism* (LaSalle, Ill.: Open Court, 1974); Ninian Smart, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993); Osman Bakar ve Cheng Gek Nai, *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue* (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1997).

kurulmuş ve büyük ölçüde Batılı kavramsal modellere bağlanmış bir alt-alan olarak karşılaştırmalı siyaset alanının ortaya çıkmasıydı. Bununla birlikte, nihayetinde siyaset teorisyenleri de aynı baskıyı hissettiler ve kendi kanonlarına olan bağlılıklarını yeniden gözden geçirmeye mecbur kaldılar.

Felsefi İlham Kaynakları

Siyaset teorisine dönerken bir özelliği not etmeliyiz. Her ne kadar buraya kadar tartışılan motivasyonların bazılarını karşı özenli olsalar da, siyaset teorisyenleri en nihayetinde sadece uygun bir şekilde ileri sürülmüş teorik argümanlar tarafından, en çok da çağdaş felsefe tarafından sağlananlarca, ikna edilebilirler. Aslında, yirminci yüzyıl Avrupa ve Anglo-Amerikan felsefeleri kültürler-arası oryantasyona ve Batı'nın diğerlerine doğru açılımına yönelik yol işaretleri ile doludur. Bu felsefi köklü değişim şunları içermiştir: Ludwig Wittgenstein ve onu takip eden bazı filozoflarla birlikte anılan dile dönüş (ego bilincinden dile dönüş), Edmund Husserl tarafından başlatılan fenomenoloji (fenomenlerin anlamının araştırılması), hermenötik (yorum teorisi), ve pragmatizmin bölümleri ve postmodern yapısöküm (her ikisi de geleneksel metafiziksel önermelerin eleştirisini amaçlıyordu). Bu farklı yönelişler, (Descartes'in ego cogitosu ile biçimlendirilmiş olan) modern Batılı ben-merkezciliğe ve onun doğal sonucu olan Avrupa-merkezciliğe yönelik bir tatminsizliği paylaşıyorlar. Bazen bütün bu köklü değişimler tek bir felsefi çalışmada bir araya gelirler, özellikle Martin Heidegger örneğinde. Heidegger felsefesinin en temel başlangıç noktası -onun insan varoluşunu dünyada-varolmak olarak formüle etmesi- ve "düşünen ego"yu toplumlar, diğer varlıklar ve doğa tarafından oluşturulmuş bir dünya bağlamı içerisine yerleştirilmesi, onu Kartezyen metafizik ile anlaşmazlık içine koyar. *Varlık ve Zaman*'da benimsediği yöntemi açıkça "hermenötik fenomenoloji", yani insanın dünya-tecrübesinin yorumsal bir çalışması, olarak tanımlamıştı. Yıllar geçtikçe, onun düşüncesinin yönü, küreselleşen dünyanın daha geniş bağlamıyla ve kültürler-arası anlayışta dilin rolü ile ilgili artan endişelerini yansıtır hâle geldi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Çinli bir akademisyen ile birlikte *Tao Te Ching*'in bir tercümesi üzerinde çalıştı (tamamlanmadı). Bunu takip eden onyıllarda, giderek artan Avrupalılaşıma ile, yani Batılı teknolojinin

himayesi altında yaşanan küresel standartlaşma ile meşgul oldu. Buna cevap olarak, eserlerinde yeni bir “dünyasal (*planetary*) düşünüş”, yani yerel kültürel deyişlerle beslenmiş olmasına rağmen, hasmane dar bakışlılıkları diyalojik bir etkileşimle aşabilecek bir düşünme yöntemini teşvik etti.¹⁰

Heidegger’in öğrencisi ve meslektaşı ve son zamanların muhtemelen en önde gelen diyalog filozofu Hans-Georg Gadamer, hocasının felsefesini takip ederek onu daha ayrıntılı hâle getirdi. Daha en başından Gadamer hermenötiğe ağırlık vermiştir: yani, okuyucu ve metin, kendi ve öteki, yerel gelenekler ve yabancı hayat-formları arasında yoğun bir diyalog ya da bir karşılaşma aracılığıyla anlamın elde edilmesi çabası. Hakikat ve kavrayış, bu bakış açısından, tarafsız bir izleyiciliğe çekilerek ya da “hiçbir yere ait olmayan bir bakışla” elde edilemez, fakat ancak somut varoluşsal bir angajman ile elde edilebilir. Böyle bir angajmanda, alışılmış varsayımlar ya da “önyargılar” uygulamaya konulmakta ve bir anlam için ortak bir arayış içerisinde alışılmış olmayan bakış açıları ve pratikler karşı bir teste tâbi tutulmaktadır. Gadamer bu yaklaşımın anahatlarını *Hakikat ve Yöntem*’de (*Truth and Method*) çok iyi bir şekilde ortaya koymuştur ki, buna göre yorumlamayı artık akademik metodoloji anlamında bir tercih olarak değil, fakat insan varoluşunun ve insan araştırmasının kurucu bileşenlerinden biri olarak sunmuştur. Akabinde, bu bakışın daha somut kültürler-arası ve çok-kültürlü içerimlerini diğer bazı yazılarında geliştiren Gadamer, özellikle *Avrupa’nın Mirası* (*The Legacy of Europe*) başlıklı kitapta, Avrupa’yı (ya da Batı’yı) Avrupa-merkezciliğin deli gömleğinden kurtarmaya çalışmış ve aksine onu küreselleşme çağında yeni öğrenimlere hazır çok-kültürlü bir çoğulculuğun sembolü olarak sunmuştur.¹¹

10 Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit* (çev. Joan Stambaugh, Albany: SUNY Press, 1996), s. 4-30; Martin Heidegger, *The Question of Being* (çev. William Kluback ve Jean T. Wilde, New York: Twayne, 1958), s. 7-106; Martin Heidegger, *On the Way to Language* (New York: Harper and Row, 1971); Osman Bakar ve Cheng Gek Nai, *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue* (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1997); Paul Shih-yi Hsiao, “Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching”, *Heidegger and Asian Thought* içinde (haz. Graham Parkes, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), s. 93-103.

11 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, New York: Crossroad, 1989); Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas: Beiträge* (Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1989).

Heidegger ve Gadamer'in öğretileri Doğu Asya, Hindistan ve Müslüman dünyasından çok sayıda düşünür tarafından olumlu karşılanmış ve yaratıcı bir şekilde yeniden yorumlanmıştır. Hintli filozof J. L. Mehta, bu yaratıcı iktibasın güzel örneklerinden biridir. Hindistan'da doğup büyüyen ve ilk olarak Banares Hindu Üniversitesi'nde eğitim gören Mehta, daha sonra Avrupa ve Amerika'da uzun bir süre bulundu ve bu süre zarfında Batı felsefesine ve özellikle Heidegger ve Gadamer'in felsefelerine yönelik derinlikli çalışmalar yaptı. Onların düşüncelerinin pasif bir taklitçilik için değil, yaratıcı bir yenilenme yolunda önemini defalarca teslim etti. Bir keresinde ifade ettiği gibi: "Dünya tarihinin tam bu anında, Heidegger'in düşüncesi bütün Batı-dışı medeniyetler için, ne kadar zayıf düşmüş ve yaralanmış olsalar da, umut taşır, [...] çünkü onların kendileri için, kendi tarzlarında düşünme noktasında artık özgür olduklarını görmelerini sağlar."¹² Mehta, ve aynı zamanda onun Batılı kılavuzları için çağdaş felsefenin özellikle de dünyasal felsefenin görevi ne bütün yerel gelenekleri Batılı modernitenin üstünlüğü lehine bir köşeye atmak ne de geleneksel dar-bakışlıklar ve kapalı dünya görüşleri içine hapsolmaktı. Ne de karşılıklı sorgulamayı eksik bırakan aceleci bir birleşme -ya da karıştırma- meydana getirme meselesiydi. Gerekli olan şey, yine onun ifadeleriyle, "ucuz bir taviz ya da uzlaşma, yani sözüm ona bir 'sentez' değil, fakat [Batı'nın] bilimsel bilinci ile geçmişin [kültürel ve dinsel] mirası arasındaki gerilime devamlı açık olmaktır". Sadece bu şekilde, "kendi dinsel geleneklerimize karşı doğru soruları sormayı öğrenebilir ve mevcut durumumuza gerçekten uygun cevaplarla ödüllendiririz".¹³

Heidegger'in etkisi köklü bir felsefi değişim ortaya çıkarırken kuşkusuz yalnız değildi; bunlar dil felsefesindeki ve Fransız fenomenolojisi ve yapısökümündeki gelişmeler tarafından da verimli bir şekilde desteklendi. Dil felsefesinde Wittgenstein'in geç dönem yazıları insan aklını ve bilişin (*cogito*) öznesini dilbilgisinin ve çoklu "dil oyunlarının" işlevleri olarak bir bağlama yerleştirdi. Rus dil bilimci Mikhail Bakhtin bu yönelişin içerimlerini kararlı bir şekilde daha da geliştirdi; onun *heteroglossia* fikri, (sadece kısmen çeviri-

12 J. L. Mehta, *Philosophy and Religion: Essays in Interpretation* (New Delhi: Manoharlal Publishers, 1990), s. 31.

13 J. L. Mehta, *India and the West: The Problem of Understanding* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1985), s. 124.

lebilen) deyişler ve kültürel çerçeveler arasında çok-dilli diyaloglar ihtiyacına vurgu yaptı.¹⁴ Fransız bağlamında Jacques Derrida'nın çalışması benzer bir yöne işaret etti; onun anahtar kavramı olan *différance* (radikal ben-farklılaşması) özellikle katı bir şekilde kendi kendine yeterli kimlikleri ya da sabit anlam yapılarını rahatsız etmeyi amaçlamıştı. *The Other Headings*'te bu kavramın siyasal içerimlerini açan Derrida, Avrupa'nın ya da Batı'nın dünyadaki yerinin yeniden değerlendirilmesini teşvik etti. Böyle bir yeniden yer belirleme, onun bir "kaplama taşı" ya da başöğretmen rolünü, kültürler-arası öğrenmeye daha açık farklı bir "baş"la değiştirebilirdi.¹⁵ Kitap bu değişimi tavsiye ederken, Derrida'nın yaşlı vatandaşının, yani dil ve kültür üzerine düşüncelerini bugün acil olarak hatırlamamız gereken Maurice Merleau-Ponty'nin mirasını benimsiyordu. Derrida gibi Merleau-Ponty için de asıl görev, ayrıcalıklı ya da hegemonik bir gözlemci pozisyonunun cazibesine direnmek ve onun yerine daha somut etkileşimlerin işçiliği ile uğraşmaktı. Modern sosyal bilim üzerine bir metinde yazdığı gibi, "Başka birini, onu kendi mantığımıza ya da kendi mantığımızı ona feda etmeksizin nasıl anlayabiliriz?"¹⁶ Gerçekliği fikirlerimize hızlı bir şekilde asimile etmeyi tercih ederken Batılı sosyal bilim, "san-ki inceleme nesnesi üzerinde mutlak bir gözlemci olarak istediği gibi gezinebileceği" düşüncesiyle ilerleme eğilimi içinde olmuştur. Bu yaklaşıma bir panzehir olarak, Merleau-Ponty evrensel giden alternatif bir yol önerdi: "katı biçimde objektif bir yöntemin kapsayıcı evrenseli yerine, etnolojik tecrübe ve onun, kendini başka bir kişi üzerinden ve başkasını da kendi üzerinden sürekli bir şekilde test ettiği daha yatay bir evrensel çeşidi."¹⁷

Bütün bu girişimler tam anlamıyla karşılaştırmalı, kültürler-arası ya da medeniyetler-arası felsefe için gerekli zemini hazırlamıştır. J. L. Mehta bu tarz bir felsefenin zorluğunu, Heidegger'in düşüncesini girift Hint Vedanta geleneği ile karşılaştırmaya giriştiği zaman anlamıştı. Böyle bir girişimde Mehta, "Doğu geleneğinde mevcut

14 M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Austin: University of Texas Press, 1981).

15 Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* (çev. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 1-27; Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe* (çev. Pascale-Anne Brault ve Michael B. Naas, Bloomington: Indiana University Press, 1992).

16 Maurice Merleau-Ponty, *Signs* (çev. Richard C. McCleary, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964), s. 114-125.

17 Merleau-Ponty, *Signs*, s. 120.

düşüncenin kavrayışları içinde hâlâ söylenmeden ve dolayısıyla düşünülmeden kalmış olan düşünce içeriğini özgür bırakma, görünür kılma ve çağdaş söylem tarzlarında dile getirme” hedefine ulaşmak için soyut metafizik kavramların ve kategorilerin bir yana bırakılması, ya da en azından “kaldırılması” gerektiğini anlamıştır.¹⁸ Hindistan asıllı İspanyol düşünür Raimundo Panikkar’ın yazılarında da aynı doğrultuda argümanlar bulabiliriz. Panikkar’ın “Karşılaştırmalı Felsefe Neyi Karşılaştırıyor?” başlıklı yol gösterici makalesi, karşılaştırmayı hegemonik ve sözümona evrensel bir metafizik içine dâhil etmeye yönelik yaygın eğilime saldırıyordu. Onun ifadesiyle karşılaştırmalı çalışmalar, “Batı kültürünün evrenselleşme niteliğine” ve Batı’nın, “dünyanın küresel bir resmini çizerek” onu kontrol etme isteğine entegre ediliyordu. Makalesinin temel çabası şu iddiayı ortaya çıkarmaktı: “Karşılaştırmalı felsefe bütün vizyonları tek bir felsefenin [ya da bir meta-felsefenin] bakış açısına indirgeyen bir yöntemi kabul edemez.” Buna alternatif olarak Panikkar, “diyalojik” ya da “öğrenici”* olarak isimlendirdiği felsefe yapma tarzını göstermeye çalıştı. Bu tarz, onun gözlemlediği kadarıyla, “felsefe yaptığımızda bir duruş almaktan kaçamayacağımıza” yönelik kanaati yansıtmakta ve bu sınırlama da bizim teorileştirme girişimimizi, “farklı açılardan ele alınan diğer benzer girişimlere bağlı hâle getirmektedir”. Bu yüzden diyalojik karşılaştırma, “zaman ve mekânın dışında ve diğer felsefelerin üzerinde bir dayanak noktası”na sahipmiş gibi davranmamaktadır, tam tersine, sürekli bir şekilde sınırların ötesine geçmeyi ve sınırlar üzerine bir müzakereyi içermektedir. Sınırların ötesine geçmede takip edilecek uygun yöntem ise Panikkar’ın görüşüne göre “diatopikal hermenötik”tir: yani, müzakere edilecek olan farklılık, “birbirinden bağımsız olarak farklı mekânlarda (*topoi*) kendi felsefe yapma biçimlerini ve kendi anlaşılabilirlik yollarını geliştirmiş olan iki ya da (daha fazla) kültür arasındaki mesafe” olduğu zaman gerekecek bir yorumlama tarzıdır.¹⁹

18 J. L. Mehta, “Heidegger and Vedanta: Reflections on a Questionable Theme”, *Heidegger and Asian Thought* içinde (ed. Graham Parkes, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), s. 93-103.

* Latince *imparare*, yani öğrenmek sözcüğünden *imparative*, yani öğrenici, öğrenmeye açık felsefe anlamında (ed.n.).

19 Raimundo Panikkar, “What is comparative philosophy comparing?”, *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy* içinde, (haz. Gerald J. Larson ve Eliot Deutsch, Princeton: Princeton University Press, 1988), s. 4-132.

Karşılaştırmalı Siyaset Teorisi

Bu tür felsefi yol işaretleri siyasal içerimlerine rağmen bir miktar gecikmeyle de olsa siyaset bilimciler ve siyaset teorisyenlerine ulaştı. Bu gecikme akademik siyaset biliminin doğası ile alakalı olabilir, ya da en azından onun anaakım öz-imagıyla. Birçok akademisyenin gözünde, siyaset bilimi hâlâ yalnızca iktidar ve onun ortak bir alanda kullanımı hakkındadır. Bu dar odak nedeniyle, bu akademisyenler bugünlerde, temel olarak Batı'da bulunan ve iktidarın koridorları olarak adlandırılan şeye çekiliyor ve ona ilgi duyuyorlar. Uluslararası siyasetle ilgilenenler bile, buna küresel gelişme alanı da dâhil, çoğunlukla bu bakış açısını paylaşıyorlar. Bu disiplinler oryantasyonunun ışığında bakıldığında, karşılaştırmalı siyaset teorisine yönelik önde gelen çabaların çoğunun, periferi üzerine çalışan ya da iktidarın koridorlarının periferisinde olan akademisyenler tarafından başlatılmış olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Hint asıllı Kanadalı siyaset teorisyeni Anthony Parel bu noktada iyi bir örnektir. Kariyerinin erken dönemlerinde kendini Batı siyaset düşüncesi üzerine (özel olarak Aristoteles, Aquinas ve Machiavelli üzerine) derinlemesine bir çalışmaya adanmış olan Parel, daha sonra araştırmalarını karşılaştırmalı ya da kültürler-arası, özellikle Doğu Hint gelenekleri üzerine, incelemelere yöneltti. Kısa bir süre içinde bu yönelişi daha da pekiştirdi ve bu alandaki ilk kitabı, *Karşılaştırmalı Siyaset Felsefesi: Upas Ağacı Altında Çalışmalar* (1992), (Ronald C. Keith ile birlikte) yayınlamaya diğer araştırmacılar için de bir yol açmış oldu. Kitabın girişinde belirttiği gibi, siyaset teorisi üzerine çalışmak neredeyse sadece modern Batı siyaset düşüncesi üzerine çalışmak anlamına gelmeye başlamıştı; çünkü bu tavrı, modern Batılı metinlerin “evrensel aklın ürünleri” olduğunu varsayıyordu. Fakat bu varsayım zamanla şüpheli hâle gelmişti. Aslında Parel, Batı'nın evrenselliğine dair iddiaların “diğer kültürler tarafından, ya da en azından bu kültürlerin önemli temsilcileri tarafından, sorgulandığını” gösteren “güçlü işaretler” bulmuştu ve bunlara göre, bugün artık siyaset teorisi ile karşılaştırmalı bir şekilde ilgilenmek “hem zaman olarak uygun hem de entelektüel olarak tatmin edici” bir hâle gelmişti.²⁰ Parel için karşılaştırmalı siyaset felsefesi, “kültürel ve felsefi çoğulculuğun geçerliliğini”

²⁰ Anthony Parel, “The comparative Study of Political Philosophy”, *Comparative Political Philosophy: Studies Under the Upas Tree* içinde (haz. Anthony J. Parel ve Ronald C. Keith, New Delhi: Sage Publications, 1992), s. 11.

ciddiye alan, fakat bununla birlikte göreceliğin ya da radikal bir karşılaştırılamazlığın benimsenmesi anlamına da gelmeyen bir bakış açısı anlamına geliyordu.²¹ Kültürel çerçeveler arasındaki uzaklıkları kabul etmekle birlikte, Parel karşılaştırmanın sadece mevcut farklılıkları değil, fakat aynı zamanda muhtemel örtüşmeleri ya da benzerlikleri de -Eric Voegelin'in "eşdeğerlilikler" (*equivalences*) olarak isimlendirdiği unsurları- incelemesi gerektiğine inanıyordu. Öyle ki, karşılaştırma yaparak, örneğin "Aristotelyen *politikos* ile Konfüçyen *junzi*, Hintli *dharma* ile modernite öncesi Batılı kavram olarak *doğal adalet*, İslami kanun yapıcı peygamber ile Platonik filozof kral" arasında verimli benzerlikler keşfetmek mümkündür.²² Hem eşdeğerliliklere hem de farklılıklara dikkat etmenin bu alanı zenginleştireceği şüphesizdir, çünkü bu tavır kişinin "hem kendi geleneğine yönelik anlayışını hem de diğerlerinin geleneklerine yönelik saygısını ve anlayışını derinleştirebilmesini" mümkün kılıyordu.²³

Aşağı yukarı aynı dönemde, Kore asıllı Amerikalı siyaset teorisyeni Hwa Yol Jung da anaakım kanonların ötesine geçen paralel bir girişim içindeydi. Jung, Kıta Avrupa felsefesine ve tarihçi Hayden White'in çalışmalarına dayanarak, "ayrımsal" ya da "diyataktik" (*Diyataktik*, karşı karşıya gelmenin somut-tecrübî bir formu anlamına geliyor) dediği bir teorileştirme tarzı geliştirdi. 1989'da yazmış olduğu gibi, modern Batılı düşünüş monolojik ve "logos-merkezci" (yani cogito merkezli) bir eğilime sahipti ve bu nedenle de bağlantısız ve "bedenden ayrılmış aklın", etno-merkezcilik ve Avrupa-merkezcilik tehlikesini oluşturmasını mümkün kılıyordu. Bu hayaletlere karşı koymak için diyataktik, "kültürü, özellikle de yabancı bir kültürü, Heideggeryen anlamda 'farklılık' (yani heteroloji) ilkesi üzerine kurulu, yeni ve merkezden uzak bir şekilde yorumlamayı" savunur. Yakın zamanda Jung bu yaklaşımın içerimlerini *Küreselleşme Çağında Karşılaştırmalı Siyasal Kültür*²⁴ başlıklı bir kitapta ayrıntılı bir şekilde ortaya koydu. Yine bu kitabın ana amacı da, modern Batı'nın kanonlaştırılmasını, onun Avrupa'yı ya da Batı'yı "dünyanın kültürel, bilimsel, dinî ve ahlaki mekkesi ya da başkenti" gibi ayrıcalıklı bir yere konumlandıran "narsistik

21 Parel, s. 14.

22 Parel, s. 12.

23 Parel, s. 11-14.

24 Hwa Yol Jung (ed.), *Comparative Political Culture in the Age of Globalization: An Introductory Anthology* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2002).

ya da hegemonik” ben-imgesini “merkezleştirme” ya da sorun-sallaştırmaktır. Kültürel ağını -Latin Amerikalı düşünür Enrique Dussel’den Vietnamlı Thich Nhat Hanh’a kadar- oldukça geniş bir alana atan Jung, şimdilerde karşılaştırmalı çalışmayı “ilişkisel ontoloji” ya da “birbirine bağlı varolmak” anlayışı ile ilişkilendiriyor, ki bu anlayışa göre herşey “birbirine bağlı varolmalı”, yani dünyadaki “diğer herşeyle birbirine bağlı” olmalı. *Transtopia* ve *transversality*²⁵ gibi terimleri kullanarak, “etnomerkezci şovenizm” ve “örtük evrenselcilik” gibi ikiz tehlikeleri ve aynı zamanda Oryantalizmin ve Oksidentalizmin açmazlarını aşan Jung karşılaştırmalı teoriye bu şekilde bir saygınlık kazandırmakta.²⁶

“Tranversal” çalışmaları destekleyen diğer bir temel etken Kanadalı siyaset teorisyeni Charles Taylor’dan geldi. Taylor’un derinden derine yaratıcı bir şekilde yeniden yorumladığı, Hegelyen gelenekte ve aynı zamanda felsefi hermenötik içerisinde konumlanmış olan çalışması, diyalojik karşılaşmaya ve tanımaya vurgu yapan kültürler-arası ya da “çokkültürlü” çalışmalara güçlü bir destek oldu. Bu konuyla ilgili, çok bilinen bir çalışmasında yazdığı gibi, insan hayatının en önemli özelliği “onun temelde *diyalojik* karakterli olmasıdır”, ki bu durum, “bizim, kimliğimizi her zaman bizce önemli başka kişilerin bizde görmek istedikleri şeylerle bir diyalog -bazen de mücadele- içerisinde tanımlamadığımız” gerçeğinde açığa çıkmaktadır. Bireysel özgürlük ve eşitlik gibi modern fikirleri eksik bırakmadan Taylor, liberal “eşit onur siyasetini” güçlü bir “farklılık siyaseti” ile tamamlamayı tercih ediyor, ki bu siyaset, soyut bir “farklılıklara karşı körlük” yerine, “farklılığa değer vermeyi ve onu devam ettirmeyi” amaçlıyor; yani farklılığı, “bir insanın kendi kimliğini bir birey ve bir kültür olarak oluşturabilmesi ve tanımlayabilmesi için potansiyel” olarak devam ettirmeyi amaçlıyor. Onun bakış açısından çokkültürlülük, “Ne olsa gider” tarzı bir göreliliğe ya da “erime potası” karmaşasına değil, fakat daha ziyade sınırları aşan açık-fikirli bir öğrenme sürecine işaret ediyor. Bu durum, “farklı kültürlerin görelî kıymetlerinin bariz ola-

25 *Transversal* (farklı hatları çapraz ya da enine kesen) ve *transtopia* (farklı yerleri/mekânları kat edip yatay kesen) sözcükleri ile farklı disiplinlere, dünya görüşlerine ve kültürel hayat alanlarına nüfuz edebilen bir düşünme tarzına işaret ediliyor.

26 Hwa Yol Jung, *The Question of Rationality and the Basic Grammar of Intercultural Texts* (Niigata: International University of Japan, 1989) s. 14; Jung, *Comparative Political Culture in the Age of Globalization*, s. 2, 8, 13-14.

bileceği o nihai ufuktan çok uzakta olduğumuzun bir kabülüdür”.²⁷ Bu önermelere dayanarak Taylor, birçok seviyede karşılaştırmalı araştırmalara girer. O sadece kendi anavatanı olan Kanada’daki İngilizce konuşan ve Fransızca konuşan siyasal kültürler arasındaki ilişkilere değil, fakat daha geniş Doğu-Batı karşılaştırmaları üzerine de, örneğin Batılı liberaller ve Asyalı Budistler arasında “insan hakları dili”nin farklı kullanımlarına da odaklanmaktadır. Asyalı Budistler örneğinde yazdığı gibi, kültürler-arası düzgün bir karşılaştırma geçmişten çıkarak değil, fakat karşılıklı öğrenmeye yönelik bir isteklilikten doğar. “Birçok insanın düşündüğünün aksine, dünyanın bir noktada birleşmesi her yerde kültürlerin reddi ya da kaybı yoluyla gelmeyecek, fakat aksine bu hedefe giden farklı yollarda, her biri kendi manevi mirasıyla seyahat eden farklı grupların yaratıcılığıyla gerçekleşecek.”²⁸

Çokkültürlülük alanına en önemli katkılardan birini Hint asıllı İngiliz siyaset teorisyeni Bhikhu Parekh yapmıştır. Anthony Parel gibi, Parekh de kariyerinin erken dönemlerini Batı siyaset düşüncesi, özel olarak da Jeremy Bentham, Michael Oakeshott ve Hannah Arendt’in çalışmaları üzerine yoğunlaşarak geçirdi. Yine Parel gibi, Parekh de zaman içinde kendi ufkunu genişletmeye başladı ve ilgisini Gandhi’nin mirasına ve post-kolonyalizm ve çokkültürlülük meselelerine çevirdi. Onun, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyaset Teorisi*²⁹ isimli kitabı bu alanda çığır açan bir çalışmadır. Kültürün anlamı, çoğulculuk ve evrenselcilik arasındaki ilişki, çokkültürlü bir topluma uygun yapı gibi konularla ilgili tartışmalara ek olarak, kitap diyalojik ve hermenötik hatlar çerçevesinde karşılaştırmalı siyaset teorileştirmesi üzerine değerli gözlemler sunuyor. Böyle bir teorileştirme, onun ifadesiyle, üç faktörün karşılıklı etkileşimini dikkate almalıdır: “insanların kültürel olarak bir yere bağlı oluşlarını, kültürel çeşitliliğin ve kültürler arası diyalogun kaçınılmazlığını ve arzu edilirliliğini, ve her kültürün iç

27 Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”: An Essay* (Princeton: Princeton University Press, 1992), s. 40-42, 73. Ayrıca bkz. Charles Taylor, “Understanding and Ethnocentricity”, *Philosophical Papers II: Philosophy and the Human Sciences* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 116-133.

28 Charles Taylor, “Conditions of an unforced consensus on human rights”, *The East Asian Challenge for Human Rights* içinde (haz. Jeanne R. Bauer ve Daniel A. Bell, Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 143-144.

29 Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (London: Macmillan, 2000).

çoğulculuğunu”. Panikkar ve Gadamer ile birlikte, Parekh de bütün kültürel farklılıkları nötrleştiren ve uzaklaştıran, ayrıcalıklı, “hiçbir yere ait olmayan bir bakışa” karşı çıkmaktadır: “Her siyasal toplum için hayati önemde olan ortak irade ve ortak iyi, kültürel ve diğer özellikleri aşarak değil, fakat diyalogun canlı ve coşkulu havası çerçevesinde onların karşılıklı bir etkileşimi ile meydana gelmektedir.”³⁰

Siyaset teorisyenlerine ilişkin bu noktaya kadar yapılan değerlendirme eksiksiz olduğunu iddia edemez ve etmemektedir de; kültürler-arası analizin geniş alanı gözönüne alındığında, her değerlendirme zaruri olarak seçici olmak durumundadır. Bununla birlikte, kısaca da olsa bazı diğer önemli katkılara değinmezsem, sunumunda ciddi bir şekilde ihmalkârlık olacaktır. Daha önceki nesilden teorisyenler arasında iki önde gelen düşünürden, Leo Strauss ve Eric Voegelin’den mutkala bahsedilmeli. Strauss’a, büyük Müslüman filozof Farabi’ye olan dikkatinden dolayı, Voegelin’e ise *eş-değerlilikler* kavramı ve “ekümenik çağ” üzerine çalışmaları nedeniyle özellikle önem veriyorum.³¹ Charles Butterworth ise, kısmen Strauss’un rehberliğini takip ederek, klasik dönem İslam siyaset felsefesi üzerine yoğunlaştı; onun, Farabi ve İbn Rüşd üzerine yazıları bu alandaki bilimselliğin standartlarını oluşturdu. Butterworth örneği, kendisini modern ve çağdaş İslami ve Batılı demokratik teoriler arasındaki bağlantıları incelemeye adanmış birçok genç teoriyene de ilhâm kaynağı oldu.³² Genel olarak akademik felsefe konusunda olduğu gibi, bugünün Batılı siyaset teorisi de neredeyse bütün Batı-dışı bağlamlarda bir yankı ve yanıt bulabilmektedir. Öyle ki, İslam örneğini tekrar ele alacak olursak, Faslı Muhammed Cabiri, İranlı Abdulkerim Sürüş ve diğer birçok kişi karşılaştırma-

30 Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, s. 338-40.

31 Özellikle bkz. Muhsin Mahdi, “Alfarabi”, *History of Political Philosophy* içinde (haz. Leo Strauss ve Joseph Cropsey, Chicago: Rand McNally, 1963), s. 160-180; Eric Voegelin, *Order and History* vol. 4 (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974); Eric Voegelin, “Equivalences of Experiences and Symbolization in History”, *Philosophical Studies* 28:2, (1981), 88-102.

32 Charles E. Butterworth, *Alfarabi: The Political Writings: “Selected Aphorisms” and Other Texts* (Ithaca: Cornell University Press, 2001); Charles E. Butterworth, *Averroes’s Middle Commentary on Aristotle’s Poetics* (Princeton: Princeton University Press, 1986). Bu alandaki daha genç akademisyenler için özellikle bkz. Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

lı siyaset teorisine önemli katkılarda bulundular.³³ Hindistan örneğinde, karşılaştırmalı teorisyenler, Rajni Kothari, Ashis Nandy, Rajeev Bhargava ve Thomas Pantham gibi düşünürlerle değerli bir diyalog ortaklığına sahipler.³⁴ Doğu Asya’da ise Daniel Bell, Hahm Chaibong ve diğer birçok teorisyen arasında canlı bir tartışma devam etmekte. Benzer yorumlar Afrika ve Latin Amerika hakkında da yapılabilir.³⁵

Eleştirel Sorular ve Daha Geniş İçerimler

Buraya kadar değerlendirilen girişimlerin bir sonucu olarak karşılaştırmalı siyaset teorisi, siyaset bilimi disiplini içinde verimli bir alan olarak ortaya çıkarak hızlı bir şekilde bir ivme kazandı. Yayın için birçok çıkış noktası mevcut ve bu durum da, bu girişimi özellikle genç akademisyenler için daha çekici kılıyor.³⁶ Bu gelişmelerin

33 Özellikle bakınız Mohammed Abed al-Jabri, *Arabic-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique* (çev. Aziz Abassi. Austin: University of Texas Press, 1999); Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush* (New York: Oxford University Press, 2000); Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001). Ayrıca Soroush üzerine bkz. Dallmayr, “Islam and Democracy: Reflections on Abdolkarim Soroush”, *Dialogue Among Civilizations*, s. 167-184.

34 Örnek olarak bkz. Rajni Kothari, *State against Democracy: In Search of Humane Governance* (Delhi: Ajanta, 1988); Rajni Kothari, *Rethinking Development: In Search of Humane Alternatives* (New York: New Horizons Press, 1989); Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi: Oxford University Press, 1983); Ashis Nandy, *Traditions, Tyranny, and Utopias: Essays in the Politics of Awareness* (Delhi: Oxford University Press, 1987); Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics* (New York: Oxford University Press, 1998); Thomas Pantham, *Political Theories and Social Reconstruction: A Critical Survey of the Literature on India* (New Delhi: Sage Publications, 1995).

35 Örnek olarak bkz. Daniel A. Bell ve Hahm Chaibong (ed.), *Confucianism for the Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Ayrıca krş. Enrique D. Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity* (New York: Continuum, 1995); Paulin J. Hountondji, *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa* (Athens: Ohio University Center for International Studies, 2002); Emmanuel Chukwudi Eze, *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1997).

36 Özellikle bkz. benim Lexington Books için yayına hazırladığım *Global Encounters: Studies in Comparative Political Theory* adlı kitap serisi. Fred ➡

daha geniş içerimlerine dönmeden önce, ilk olarak eleştirel soruları ele almalıyız. Bu sorulardan birisi, benim de birçok kez değindiğim evrenselcilik meselesi. Karşılaştırmalı ya da kültürler-arası çalışmaları eleştirenler, onu genellikle dar bakışlı “kimlik politikalarını” desteklemekle ve dolayısıyla evrensellik fikrine ve moderniteye içkin olan evrensellik arzusuna ihanet etmekle suçluyorlar. Bu eleştiri aslında temelsiz, ya da en azından yanlış yönlendirilmiş. Şüphesiz, karşılaştırmalı çalışma farklı geleneklere veya hayat-formlarına karşı ilgilidir ve bu yüzden de farklılığı ve “ötekiliği”, Charles Taylor’un “farklılığın siyaseti” olarak isimlendirdiği şey de dâhil olmak üzere, değerli görmektedir. Fakat bu durum dar bakışlılıktan çok uzaktır. Aslında, basit bir soru sorularak, kültürler-arası karşılaştırmalı teorisyenlerin samimi, hatta çok daha iyi birer evrenselci olduğu iddia edilebilir: Evrensel olan *kimdir*, ya da *kimin* evrensellik anlayışı aslında gerçekten evrenseldir? Aslında evrensel olduğu iddiasında bulunanlar evrenselliği tekelleştirmektedirler; bu iddia ile diğerlerini kendi kurdukları tekelden zorunlu olarak dışlamakta ve böylece tam da evrensellik fikrinin kuyusunu kazmaktadır. Aslında yapabileceğimiz tek şey, tekelci veya monolojik tavırlardan kaçınarak, dürüstçe ve makul bir biçimde ve kendi farklı yollarımızla evrenselliği aramaktır. Bunu yapabilmek için de diğerlerini ve onların isteklerini -ki bu istekler diyalogu ve empatik ilgi kurmayı gerekli kılmaktadır- ciddiye almalıyız.

Karşılaştırmalı siyaset teorisinin amacı, benim görüşüme göre, tam da geleneksel olarak Batı kanonu ve bazı güncel entelektüel akımlar tarafından iddia edilen suni “evrenselliğin” ötesine geçebilecek samimi bir evrenselliğe doğru hareket etmektir. Evrensel feminizm bu noktada verilebilecek bir örnektir. Açıkçası, eğer biz evrenselliğe doğru tam anlamıyla ilerleyebilmek için kadınların bir fark yaratabileceğine ve onları dinlememiz gerektiğine inanmazsak, arkadaki fikir hiçbir anlam ifade etmez. Bununla birlikte kadınlar farklı şekillerde fark yaratırlar. Pekin’deki büyük feminist kongresinin de göstermiş olduğu gibi evrensel feminizm, Batılı (özellikle Amerikalı) kadınlar tarafından tekelleştirilemez. Şurası artık açık hâle gelmiştir ki, Batılı kadınların Asyalı kadınları, Afrikalı kadınları, Müslüman kadınları ve diğerlerini dinlemeleri ge-

Dallmayr (ed.), *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory* (Lanham, Md.: Lexington Books, 1999) ile başlayan seri, dünyanın birçok yanından akademisyenleri ve entelektüelleri bir nevi küresel kamusal bir söylem çerçevesinde bir araya getiriyor.

rekmettedir; yani farklılığı ciddiye almalı ve bundan dolayı bütün diğerleri adına bir evrensellelikle konuştuğunu varsaymamalıdır. Bu en nihayetinde küresel demokrasinin derin bir savunusu ve gerekçelendirilmesidir: Kimse, herkesi temsilen evrensel bir şekilde konuşamaz. Bu aynı zamanda, iletişimin farklı söylemler için yer açtığı müzakereci demokrasinin ve özellikle Iris Marion Young'un "iletişimsel demokrasi" olarak isimlendirdiği şeyin de bir savunusudur.³⁷

Bu durum, bizi diğer bir eleştirel meseleye yönlendirmektedir: Kùltürler-arası iletişim tamamen yararlı mıdır? Örneğin, anlamaya yönelik, özellikle anlamaya isteklilik ve anlama arzusuna yönelik uygun sınırlar yok mudur? İkinci soruya verilecek cevap elbetteki evettir. Anlamaya yönelik her çaba, saygı duyulması gereken farklılık boyutlarıyla ya da sınırlarıyla yüzyüze gelir. Hatta, her ne kadar anlaşılabilir olsalar da, yine de kabul edilemez olan bazı kültürel farklılıklar da mevcuttur. Neredeyse her kültür, dışarıdan bakan eleştirel bir gözlemciye, hatta sempatiyle bakan birine dahi, itici gelebilecek özelliklere sahiptir. Batı-dışı toplumlardaki, örneğin Hindistan'daki dışlama örnekleri, kız bebeklerin öldürülmesi ve kadın sünneti gibi gelenekler, Batılılar tarafından genel olarak oldukça çirkin ve korkunç olarak görülmektedir. Bu türden uygulamalar bana da gerçekten korkunç ve kabul edilemez görünmektedir. Bununla birlikte, burada birkaç noktayı not etmemiz gerekmektedir. İlk olarak, korkunç uygulamalar sadece Doğu'ya özgü değildir ve tabii ki bunlar Batı medeniyetinde, ya da diğer ifadesiyle Yahudi-Hıristiyan medeniyetinde de bolca bulunmaktadır -örneğin Haçlı seferleri, Engizisyon, iki dünya savaşı, Holokost ve Hiroşima-; bununla birlikte bu gerçek, bizi herhangi bir medeniyetin toptan reddine yöneltmemelidir. İkincisi, yukarıda tarif edildiği şekliyle diyalog zorunlu olarak uyumlu ya da uzlaşımçı değildir ve meydan okumayı ve eleştirel mücadeleyi de içermektedir. Öyle ki, bir kültürün kötü özellikleriyle karşılaştıklarında, karşılaştırmacı teorisyenler sessiz kalmaya ya da sadece anlamayla sınırlı kalmaya mahkûm değildirlere. Buradaki temel nokta, eleştirinin önceden varsayılmış bir kendini üstün görme ya da hegemonik bir büyülenmeden mi, yoksa ortak sorumluluktan ve karşılıklı olarak dönüştürücü bir öğ-

37 Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy* (New York: Oxford University Press, 2000). Ayrıca Seyla Benhabib'in "liberal demokrasilerde müzakereci analitik çok kültürlü alanların yaratılması ve genişletilmesi" (Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton: Princeton University Press, 2002), s. 101) savunusu ile karşılaştırmız.

renme sürecine katılmaya yönelik isteklilikten mi geldiğidir. Aslında ben bu noktada Amy Gutman'ın basit hoşgörü ile samimi saygı arasında yaptığı ayrımı ve Taylor'ın farklı kültürlerin varsayımsal bir değere sahip olduğu fakat bunun sınanabileceği yönündeki argümanını paylaşıyorum.³⁸

Şimdi ise bu girişimin daha geniş içerimlerine ve faydalarına dönelim. Karşılaştırmalı siyaset teorisinin en temel faydalarından birisi, Sokrat ve Eflatun'nun çağlarından beri siyaset felsefesine özgü olan, fakat kanonlaşma süreci nedeniyle sönmeye yüz tutmuş eleştirel canlılığı yeniden alevlendirebilme kabiliyetidir. Alışılmış olandan bilinmeyene yönelik hareket, kadimlerin felsefe yapmada çok merkezî bir önem attedikleri “hayret” (*thaumazein*) duygusunun tazelenmesine yardım edecektir.

Bugün Batılı modernite baskın standart olduğu ölçüde, karşılaştırmalı teorileştirme kadimler ve modernler arasındaki eski mücadeleyi farklı şekillerde yeniden başlatmaktadır ki bu mücadele artık ilginç bir şekilde Doğu ve Batı arasındaki farkla kesişmektedir. Burada söz konusu olan saf bir geçmişe yönelik nostaljik bir geri dönüş değildir, fakat zamanlar-arası ve kültürler-arası bir sorgulama içinde olmaya yönelik bir istekliliktir. Parel'in de belirttiği gibi, şimdinin mevcudiyeti üzerine odaklanan modernite, Batı'da “klasik ve ortaçağ geleneklerini altüst etti” ve aynı zamanda “diğer kültürlerin de siyaset felsefelerini bozmaya” çalıştı. Bu gözleme Merleau-Ponty de, Batılı üstünlüğü ya da olgunluğu öven evrimci modellere referansla şunları yazarak destek verdi: “Aslında Doğu'nun ‘çocuksuluğunun’ bize öğretebileceği bir şey var, en azından bizim yetişkin fikirlerimizin darlığı.”³⁹

Karşılaştırmalı teorisinin, dar akademik sınırların ötesinde de bazı sonuçları var; zira o, toplum üzerine eleştirel bir *siyasal* bakış açısını -Parekh'in “radikal eleştirel bakış açısı” dediği şeyi- ayakta tutmaktadır. Bugünlerde siyasal liberalizm, neredeyse bütün rakip ideolojileri ya da bakış açılarını saf dışı bırakarak artık fiilen kanonik bir statüye ulaşmış, dahası piyasa neo-liberalizminin himayesi altında bu kanonik statüsü küresel hâle gelmiştir. Benim buradaki amacım liberalizmin asıl amacını ya da onun, Parekh'in sözleriyle, insanları sorgulanmamış dogmalardan ve baskıcı siyasal yapılar-

38 Amy Gutmann, *Introduction to Multiculturalism and “The Politics of Recognition”: An Essay, by Charles Taylor* (Princeton: Princeton University Press, 1992), s. 3-24; Taylor, *The politics of recognition*, s. 25-73.

39 Parel, s. 13-14; Merleau-Ponty, *Signs*, s. 139.

dan kurtaran özgürleştirici bir aktör olarak, “eleştirel ve özgürleştirici hamlesini” kötülemek değil.⁴⁰ Bununla birlikte, öncü bir ilham yerleşik bir öğretiye ya da doktrine dönüştüğü zaman bir şeyler olur. Bu noktada, onun eleştirel canlılığını korumak yerine, liberalizmin asıl eleştirisinin ya da eleştirel sorgulama tarzının sabit bir cevaba ya da bizatihi kendisinin sorgulanmamış bir dogmaya dönme tehlikesi ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle, özgürlük, özgürleştirici bir vaat olmaktan çıkıp, elde edilmiş bir statüye ya da ayrıcalıklı bir mülke dönüşür. Ancak sorgulamanın -zamansal ve kültürler-arası hatlar boyunca- yeniden alevlendirilmesi bu katılaşma tehlikesine karşı bir panzehir olabilir.⁴¹

Uzun dönemli siyasal vizyon açısından bakıldığında, siyaset teorisini karşılaştırmalı olarak yapmanın, oligarşik ve emperyal kontrole karşı küresel demokratik işbirliğini, hegemonik tek yanlılık ve monologa karşı da diyalojik etkileşimi desteklediği söylenebilir. Bu ilk ihtimallerin hem akademik çalışmalar hem de küresel siyaset için ortaya çıkarabileceği tehlikeler meydandadır. Akademik alanda Charles Taylor, tek yanlı bir etno-merkezçiliğin sonuçlarını uzun zaman önce ortaya çıkarmıştı: “diğer bütün toplumları kendi kategorilerimizle” yorumlama ve en nihayetinde siyasetin zirvesinde “Atlantik-türü yönetim biçimleri” inşa etme eğilimi.⁴² Siyasal arenada ise, Albert Camus’nun ikazı hatırlanmaya değer: “Beşeriyet düzeyindeki bir diyalog, totaliteryen [ya da diğer hegemonik] rejimler tarafından yalnız bir dağın tepesinden dikte edilen ve monolog tarzında vaz’ edilen hakikatlerden çok daha az maliyetlidir. Gerçekte olduğu gibi, sahnede de monolog ölümün öncüsüdür.”⁴³ Kendi payına Hans-Georg Gadamer, “beşeriyet dayanışmasına dayalı yeni bir dünya düzeni” yaratabilmek için “diyalog siyaseti ve *phronesis* (pratik hikmet)” lehine çağrıda bulundu.⁴⁴ Böyle bir

40 Parekh s. 339-340.

41 Bu bağlamda, “liberal” rejimlerin gayri-liberal zulümlerdeki suç ortaklığı da unutulmamalı: en başta “beyaz adamın sorumluluğu” ve “medenileştirme misyonu” gibi söylemler üzerine dayandırılmış sömürgeci ve emperyalist girişimler.

42 Charles Taylor, *Interpretation and the sciences of man Review of Metaphysics* 25:1, (1971): 34.

43 Albert Camus, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt* (çev. Anthony Bower, New York: Vintage Books, 1956), s. 284.

44 Thomas Pantham, “Some Dimensions of the Universality of Philosophical Hermeneutics: A Conversation with Hans-Georg Gadamer”, *Journal of Canadian Council of Philosophical Research* 9:2, (1992): 133.

siyaset, bana öyle görünüyor ki, dünyamızı soykırım vahşetinden ve nükleer felaket tehdidinin tahriplerinden kurtarabilir. Böyle bir siyaset vizyonunu desteklemek suretiyle siyaset bilimi de bir disiplin olarak, Roma yanarken ıvr zıvırla uğraşiyor olma tuzağından kaçabilir ve tam tersine adil bir küresel barışı inşa etme çabalarında değerli bir katılımcı hâline gelebilir.

Beyond Monologue: Towards a Comparative Political Theory

Abstract

The essay advances a proposal that is addressed primarily to theorists, but with implications for the entire profession: the proposal to replace or supplement the rehearsal of routinized canons with a turn to global, cross-cultural (or “comparative”) political theorizing. I offer geopolitical and general intellectual reasons why the turn seems appropriate today, and I discuss a variety of theoretical or philosophical inspirations undergirding the turn. After highlighting some recent examples of comparative political theorizing, I conclude by responding to critical queries as well as indicating broader implications of the move “beyond monologue.”

Keywords: Comparative Political Theory, Eurocentrism, Universalism, Hegemonic Mode of Theorizing, Dialogical Philosophizing.