

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

2016/2

yıl: 7 cilt: VII sayı: 14

Kamusal Alanda Din*

Religion in the Public Sphere

Yazan: Jürgen HABERMAS

Çeviren: M. Ali KIRMAN**

1

Dinî gelenekler ve inanç cemaatleri 1989-90'daki devir değiştiren değişimden bu yana yeni ve şimdiye kadar beklenmedik bir siyasî önem kazanmıştır.¹ Söylemeye gerek yok, akla ilk gelen belirtiler dinî fundamentalizmin türleridir ki, bunlarla sadece Ortadoğu'da değil, aynı zamanda Afrika, Güney Asya ve Hint alt-kıtasında da karşılaşmaktayız. Fundamentalist hareketler çoğu zaman ulusal ve etnik çatışmalara kilitlenmişlerdir ve bugün üstün bir Batı medeniyetinin sebep olduğu hakaretlere ve incitilmelere yönelik küresel olarak işleyen tek merkezli olmayan terörizm için fidelelik oluştururlar. Başka belirtiler de vardır.

Mesela İranda yozlaşmış bir rejime karşı başlatılan ve Batı tarafından desteklenen protesto, diğer hareketler için takip edilecek bir model görevi gören gerçek bir din adamları yönetimini ortaya çıkarmıştır. Bazı Müslüman ülkelerde, hatta İsrail'de bile, dinî aile hukuku seküler sivil hukuk için ya bir alternatif ya da bir vekildir. Afganistan'da (yakın zamanda Irak'ta) az veya çok liberal bir anayasa uygulaması, Şeriata uygun olması için sınırlandırılmıştır. Aynı şekilde dinî çatışmalar uluslararası arenaya sızmaktadır. *Çoklu modernliklerin* siyasî gündemiyle ilgili umutlar, bugüne kadar büyük medeniyetlerin fizyonomisini açık bir şekilde oluşturan dünya dinlerinin kültürel özgüveniyle tazelenmektedir. Sınırın Batı tarafında uluslararası ilişkiler algısı, bir "medeniyetler çatışması" korkusu ışığında değişmektedir – "şer eksenini" bunun sadece meşhur bir örneğidir. Hatta şimdiye kadar bu konuda öz-eleştiri yapan batılı aydınlar bile, ötekilerin Batı hakkındaki 'garbiyatçılık' (oksidantalizm) imajına karşı verdikleri tepkilerde saldırgan olmaya başlıyorlar.²

Dünyanın diğer yerlerindeki fundamentalizm, başka yorumlar yapılabilirse de, şiddetli sömürgeciliğin uzun süreli etkisi ile de-kolonizasyon sürecindeki

* Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, 14 (1), 2006, 1-25.

** Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi A. B. D.

1 Bkz. Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World*, Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.

2 Buruma and Margalit 2004.

başarısızlıklara bağlı olarak anlaşılabilir. Elverişsiz şartlar altında, bu toplumlara dışarıdan nüfuz eden kapitalist modernleşme, zamanla sosyal belirsizlik ve ciddi kültürel değişiklikleri tetiklemiştir. Bu anlamda, dinî hareketler, hızlı ama başarısız gerçekleşen modernleşme şartları altında bireyin köksüzleşme duygusu olarak tecrübe edebildiği kültürel uyumsuzlukları ve toplumsal yapıdaki köklü değişimleri işlemiştir. Şaşırtıcı olan, modernleşme dinamizminin çok başarılı bir şekilde ortaya konduğu ABD’de dinin siyasî canlanmasıdır. Açıktır ki, Avrupa’da Fransız Devriminden bu yana, kendini karşı devrim olarak gören dinî bir gelenekçiliğin gücünün farkındayız. Bununla birlikte dinin, geleneğin gücü olarak görülmesi, “gelenek gibi zaten refleksif olarak nesilden nesile aktarılan canlılığını kaybettiği” şeklindeki rahatsız edici kuşkuyu açık bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Tersine ABD’de devam eden güçlü bir dinî bilinçlilikle ilgili siyasî uyanış bu tür kuşkulardan etkilenmemiştir.

II. Dünya Savaşı’nın bitmesinden bu yana neredeyse bütün Avrupa ülkelerinde toplumsal modernleşmeyle el ele giden bir sekülerleşme dalgası yaşandığına dair istatistikî veriler vardır. Tam tersine ABD ile ilgili bütün veriler, nüfusun dini bütün veya dinî yönden aktif vatandaşlardan oluşan önemli bir kısmının, altmış yılı aşkın bir zaman diliminde değişmeden kaldığını göstermektedir.³ Daha da önemlisi, dindar Sağ, gelenekçi değildir. Ayrıca kendiliğinden bir dinî canlanma enerjisi açığa çıkardığı için seküler karşıtları arasında müthiş bir kızgınlığa sebep olmaktadır.

Batı medeniyetinin kalbindeki dinî canlanma hareketleri, Irak savaşının da etkisiyle Batının *kültürel* seviyede *siyasî* bölünmesini güçlendiriyor.⁴ [Bu bölünmeyi yaratan] ihtilafî konular arasında ölüm cezasının kaldırılması, kürtajla ilgili az veya çok liberal düzenlemeler, heteroseksüel evliliklerle eşit düzeyde homoseksüel partnerler edinme, işkencenin şartsız reddi ve genelde ulusal güvenlik gibi kamu yararına yönelik hakların önceliği sayılabilir. ABD ile yan yana yürüyen Avrupa devletleri, 18. yüzyılın sonlarındaki iki anayasa devriminden beri bu yolda ilerliyor görünüyor. Bu arada, siyasî amaçlar için kullanılan dinlerin önemi tüm dünyada artmaktadır. Bu arka plana karşı, Batı içindeki çatlak, daha ziyade, sanki Avrupa kendini dünyanın geri kalan kısmından izole ediyormuş gibi algılanıyor. Dünya tarihine bakıldığında, Max Weber’in “Garp Rasyonalizmi”, şimdilerde gerçek bir sapma olarak görünüyor.

Bu revizyonist bakış açısından dinî gelenekler, ‘geleneksel’ ve ‘modern’ toplumlar arasında şimdiye kadar varsayılan eşikleri aşındırarak veya en azından düzleştirerek, azalmayan gücüyle varlığını sürdürüyor görünüyor. Bu şekilde Garbın sahip olduğu modernlik imajı, psikolojik bir tecrübeye olduğu gibi, ani bir

3 Bkz. Norris and Inglehart 2004, 4. Bölüm.

4 Habermas 2004.

değişime maruz kalmış görünüyör. Bütün diğer kültürlerin gelecekle ilgili normal modeli, aniden bir özel durum senaryosu oluyor; bu açık seçik Gestalt-değişimi,⁵ sosyolojik incelemeye tamamen dayanmasa ve dahi sekülerleşmeyle ilgili daha geleneksel açıklamalarla tamamen çelişen kanıtlar ortaya konabilse bile,⁶ kanıtın kendisinden ve her şeyden önce onun etrafında kristalize olan ayrıştırıcı siyasî karamsarlıkla ilgili semptomatik bir durumun varlığından şüphe edilemez.

Son Başkanlık seçimlerinden iki gün sonra, “*The Day the Enlightenment Went Out*” başlığını taşıyan ve bir tarihçi tarafından yazılmış bir makale yayınlandı. Yazar, şu telaşlandırıcı soruyu sorar: “*Evrimden ziyade Bakire Doğuma tutkulu bir şekilde inanan bir halk, hala Aydınlanmış bir ulus olarak adlandırılabilir mi? Tarihte ilk gerçek demokrasi olan Amerika, Aydınlanma değerlerinin bir ürünüydü... Kurucular birçok konuda farklı düşünseler de, modernliğin bu değerlerini paylaşmıştı... Seçimden hemen önce yapılmış bir kamuoyu yoklaması, Bush’u destekleyenlerin % 75’inin Irak’ın hem el-Kaide ile yakın çalıştığına hem de 11 Eylül saldırılarına doğrudan bulaştığına inandığını gösterdiği an artık kanıtı itibar edilmez.*”⁷

Olguların nasıl değerlendirildiğine aldırmadan, seçim analizleri Batının kültürel bölünmesinin, bizzat Amerikan ulusu sayesinde düzenli ilerlediğini destekler: Çatışan değer yönelimleri –Tanrı, gayler ve silahlar– daha somut zıt çıkarların üzerini örter. Buna rağmen Başkan Bush, öncelikle dinî yönden motive olan seçmenlerden oluşan bir koalisyona sahiptir, ki zaferi için onlara müteşekkirdir.⁸ Bu güç kayması, sivil toplumla ilgili zihinsel bir kaymayı gösterdiği gibi, dinin devlet ve kamusal alan içindeki siyasî rolü üzerine yapılan akademik tartışmalara da arka plan oluşturur.

Bir kez daha tekrar edecek olursak, mücadele İlk Anayasanın birinci cümlesinin özüyle ilgilidir: “Kongre, bir dinin tesisini veya onun özgürce yaşanmasını yasaklayan hiçbir kanun yapamaz.”⁹ ABD, ötekilerin dinî özgürlüğü için karşılıklı

5 Olayların veya nesnelerin algıya ve bakış açısına göre değişmesi. (ç.n.).

6 Norris ve Inglehart, sekülerleşmenin hayat için geliştirilmiş ekonomik ve sosyal şartlarla birlikte olduğunda başarılı olduğu, aynı zamanda ‘varoluşsal güvenlik’ duygusunu yaydığı şeklindeki klasik hipotezleri savunur. Gelişmiş toplumlarda doğum oranlarının düştüğü şeklindeki demografik varsayımı yanında, bu hipotez, öncelikle, sekülerleşmenin bugün bir bütün olarak niçin sadece ‘Batı’da kökleştiğini açıklar. ABD, başlıca iki sebepten dolayı istisna oluşturur. İlki, kapitalizmin daha ziyade kaba bir türü, bir refah devleti tarafından az rahatlatılan ve bu yüzden nüfusu, yüksek bir varoluşsal belirsizlik derecesinin ortasına korumasız bırakan etkileri vardır. İkincisi, doğum oranlarının benzer şekilde yüksek olduğu geleneksel toplumlardan yüksek oranda göç alması, dindar vatandaşlarının nüfus içindeki göreceli geniş diliminin değişmemesini açıklar. (bkz. Norris and Inglehart 2004, 10. Bölüm).

7 Wills 2004.

8 Goodstein and Yardley 2004. Bush, İspanyolca konuşan seçmenlerin % 60’ının, beyaz Protestanların % 67’sinin ve Evanjelik ya da Yeniden doğan Hristiyanların % 78’inin oyuyla seçilmiştir. Önceden Demokratları seçme eğiliminde olan Katolikler arasında bile, Bush geleneksel çoğunluğa döndü. Kilisenin tersine yönetimin ölüm cezasını savunduğunu ve sadece kesin olmayan sebeplere dayandığı için uluslararası hukuku çiğneyen anlamsız bir savaş için on binlerce Amerikan askerinin ve Iraklı sivilin hayatının riske atıldığını akıld tutarsak, kürtaj sorunu üzerinde hemfikir olan Katolik piskoposların taraf tutması gerçeği şaşırtıcıdır.

9 Geniş bilgi için bkz. Arlin M. Adams ve Charles J. Emerich, *Din ve Özgürlük: ABD’de Dinî Özgürlüğün Anayasal Tarihiçesi*, çev. L. Boyacı, İstanbul, Kızılelma Yay. (ç.n.).

saygı esasına dayanan din özgürlüğü oluşturma yolunda siyasî bir örnek ülkeydi.¹⁰ 1776 yılında Virginia'da imzalanan *Haklar Beyannamesi*'nin 16. maddesi, din özgürlüğünü, demokratik vatandaşların farklı dinî cemaatler arasındaki bölünmeler karşısında birinin yekdiğerini hoş karşılaması anlamında temel bir hak olarak güvence altına alan ilk belgedir. Fransadaki uygulamanın tersine, ABD'de din özgürlüğünün başlaması, kendisine yüklenen standartlar çizgisinde dinî azınlıklara azami hoşgörü gösteren bir otorite üzerinden laisizmin zaferi anlamına gelmez. Aslında burada, devlet güçlerinin sekülerleşmesi, vatandaşları iradeleri hilafına bir inancı benimsemeye zorlanmasına karşı korumak gibi menfi bir amaca hizmet etmez. Onun yerine Eski Avrupa'ya sırtını dönen göçmenlerin kendi dinlerini engellenmeden yaşamaya devam etme noktasında olumlu özgürlüğü güvence altına almak için tasarlanmıştır. Bu nedenle, Amerika'da dinin siyasî rolü hakkındaki mevcut tartışmada, bütün taraflar anayasaya bağlılıklarını iddia edebilmektedir. Bu iddianın ne kadar geçerli olduğunu göreceğiz.

Birazdan John Rawls'ın siyasî teorisinin, özellikle "akıl kamusal kullanımı" anlayışının ardı sıra yükselen tartışmaya değineceğim. Devlet ile kilisenin anayasal ayrımı, dinî gelenekler, cemaatler ve organizasyonların sivil toplumda ve siyasî kamusal alanda, hepsinden önce siyasî düşüncede ve vatandaşların iradelerinin oluşumunda oynamasına izin verilen role nasıl etki eder? Ayrım noktası revizyonistlere göre nerede olmalıdır? Gerçekte sadece seküler bir devletin dinî anlamını savunmanın şampiyonluğunu yapan bir liberal standart vatandaşlık ahlakına karşı genelde mücadele etmeyen karşıtlar, çoğulcu bir toplumla ilgili *dar bir sekülerist* fikir karşısında tarafsız olurlar mı? Ya da onlar, liberal gündemi az veya çok aşağıdan yukarıya çaktırmadan değiştiriyorlar mı –nitekim zaten modernliğin *farklı* bir öz-anlaması için tartışıp durmuyorlar mı?

Her şeyden önce anayasal devletin liberal öncülleri (1) ve John Rawls'ın akıl kamusal kullanımıyla ilgili anlayışının vatandaşlık ahlakı üzerindeki sonuçlarını hatırlatmak istiyorum (2). Dinin siyasî rolü ile ilgili sınırlayıcı fikirden ziyade bu fikre karşı yapılan çok önemli itirazları ele alarak devam edeceğim (3). Liberal öz-anlamanın temellerine temas eden revizyonist önerilerin eleştirel bir tartışmasını yaparak kendime ait bir anlayış geliştireceğim (4). Bununla birlikte seküler ve dindar vatandaşlar sadece vatandaşların liberal rolüyle ilgili normatif beklentileri karşılayabilirler, şayet aynı şekilde belli bilişsel şartları karşılayabilir ve karşıtlıklarını birbirleriyle uyuşan epistemik tutumlarla ilişkilendirebilirlerse. Bununla ne kastettiğimi, modernitenin meydan okumasına karşı bir tepki olan dinî bilinçlilik formundaki değişmeyi tartışmak suretiyle açıklayacağım (5). Buna karşın, birinin post-seküler bir toplumda yaşıyor olmasının seküler farkındalığı, felsefi seviyedeki post-metafizik bir düşünce formuna dönüşür (6). Her iki bakışta da liberal

¹⁰ Bu saygı anlayışı hakkında tarihi ve sistematik bir inceleme olarak bkz. Forst 2003.

devlet, dindar ve seküler vatandaşların, bu tutumları ancak tamamlayıcı “öğrenme süreçleri” sayesinde elde edebileceği problemiyle karşılaşır; oysa bunların bütünüyle “öğrenme süreçleri” olup olmadığı ve devletin sahip olduğu hukuk ve siyaset araçlarının bu süreçlere bir şekilde etki edip etmeyeceği tartışmalı bir konudur (7).

2

Anayasal devletin öz-anlaması, ‘doğal’ akla, bir diğer ifadeyle yalnızca sözüm ona herkesin aynı oranda katılabileceği kamusal tartışmalara dayanan sözleşmeci bir gelenek çerçevesinde gelişmiştir. Ortak bir insan aklının kabulü, dinî meşrulaştırmaya bağlı olmayan seküler bir devlet için meşru bir temel oluşturur. Bu, ilk etapta devlet ile kilise ayrımını kurumsal seviyede mümkün kılar. Liberal anlayışın ortaya çıkışına karşı yapılan itirazların arka planında, erken modern zamanlarda dinî savaşlar ile günah çıkarma tartışmaları vardı. Anayasal devlet, söz konusu tartışmalara önce sekülerleşmeyle, sonra da siyasî gücün demokratikleşmesiyle cevap verdi. Bu aşamalar aynı zamanda John Rawls’ın *Siyasî Liberalizmi* için arka plan oluşturur.¹¹

Anayasal din özgürlüğü, dinî çoğulculukla ilgili meydan okumalara karşı uygun bir siyasî cevaptır. Bu şekilde, vatandaşların toplumsal etkileşim seviyesindeki çatışma potansiyeli dizginlenebilir, oysa bilişsel seviyede derinlere giden çatışmalar inananların, diğer mezhep mensuplarının ve inananların varoluşsal inançları arasında pekâlâ varlığını sürdürebilir. Yine de devletin seküler karakteri, herkes için eşit dinî özgürlüğü güvence altına almada yeterli bir şart olmamasına rağmen zorunludur. Şimdiye kadar ayrıcalığa maruz kalmış azınlıklara karşı hoşgörüyü yaklaşan sekülerleşmiş bir otoritenin lütfekar yardımseverliğine güvenmek yeterli değildir. Siyasi partilerin bizzat kendileri, birinin sahip olduğu bir dini uygulamak için olumlu özgürlük ile başkalarının dinî pratiklerinden ayrı kalmak için olumsuz özgürlük arasındaki tartışmalı sınırlamalar üzerinde uzlaşmaya varmalıdır. Eğer hoşgörü ilkesi, bunaltıcı özelliklerle ilgili herhangi bir kuşku üzerindeyse, o halde zar zor hoşgörü gösterilebilen ve gösterilemeyen tanımı için bütün tarafların eşit olarak kabul ettiği zorlayıcı sebepler bulunmalıdır.¹² Adil düzenlemeler sadece partilerin, ötekilerin fikirlerini almayı öğrenmeleri durumunda yapılabilir. Bu amaca en uygun prosedür, demokratik iradenin oluşumunun ihtiyatlı biçimidir. Seküler bir devlette hükümet, bir şekilde dinî olmayan bir temele oturmak zorundadır. Liberal anayasa, otoritesini Tanrı’dan alan devleti bu gücünden mahrum bırakan bir sekülerleşmenin sebep olduğu meşrulaştırma kaybını arttırmamalıdır. Bir anayasa yaparken, özgür ve eşit vatandaşların yekdiğerleriyle mutabakat sağlaması şeklinde bazı temel haklar ortaya çıkar, tabi ki bir arada var olmayı gerek sahip oldukları ve gerekse pozitif kanun araçlarıyla makul bir şekilde düzenle-

11 Rawls 1971:33f.

12 Karşılıklı saygı anlamında tolerans kavramı hakkında bkz. Forst 2003.

mek isterlerse.¹³ Demokratik prosedür, iki bileşenin üstünlüğüyle meşrulaştırma oluşturabilir. İlki, bütün vatandaşların eşit siyasî katılımı. Bu ilke, kanunların muhataplarının kendilerini bu kanunların yazarları gibi anlayabilmesini de güvence altına alır. İkincisi, sonuçların rasyonel olarak elde edilebilirliği kabulüne dayanan bir müzakerenin epistemik boyutu.¹⁴

Bu iki meşruluk bileşeni, liberal devletin vatandaşlarından beklemesi gereken siyasî erdemleri ifade eder. O, vatandaşlık ahlakını tanımlayan demokratik öz-determinasyon uygulamasına başarılı katılım şartlarıdır: Dünya görüşleri ve dinî doktrinler sorunuyla ilgili bütün uyumsuzluklarına rağmen vatandaşlar, siyasî topluluklarının özgür ve eşit üyeleri olarak bir diğerine saygı gösterirler. Böyle bir medeni dayanışma temelinde, tartışmalı siyasî konular söz konusu olduğunda, onların rasyonel temelli bir anlaşmaya ulaşmanın bir yolunu bulmaları umut edilir –onlar bir diğerine haklı gerekçelerle medyundur. Rawls, bu bağlamda “medenilik görevi”nden (duty of civility) ve “akıl kamusal kullanımı”ndan (public use of reason) söz eder. “Vatandaşlık ideali, onların savunduğu ve oy verdiği ilkeler ve politikaların kamusal aklın değerleriyle nasıl desteklenebileceği şeklindeki temel sorular hakkında bir diğerine açıklayabilmek için yasal değil, ahlaki bir görev –medenilik görevi– yükler. Bu görev, aynı zamanda, bir diğerini dinlemek için gönüllü olmayı ve görüşlerine mantıklı çözümler üretilmesi gerektiği zaman karar vermede tarafsız/âdil olmayı gerektirir.”¹⁵

Yalnızca özgür ve eşit vatandaşların yasal bir çerçeve zemininde oluşturdukları kendi kendini yönetme birliği, geçerli anayasal ilkelerin akli yorumu¹⁶ ışığında, vatandaşların birbirleri nezdinde siyasî ifadelerini ve tutumlarını meşrulaştırmalarını gerektiren kamusal aklın kullanımıyla ortaya çıkan bir referans noktası oluşturur. Rawls, burada “kamusal aklın değerlerine”, başka bir yerde de “kabul ettiğimiz ve başkalarının makul bir şekilde kabul ettiğini düşündüğümüz öncüllere” gönderme yapar.¹⁷ Seküler bir devlette söz konusu siyasî kararlar sadece meşru olması için alınır, tıpkı elde edilebilir gerekçelerle tarafsız bir şekilde haklılaştırılabildiği gibi. Bir diğer ifadeyle dindar vatandaşlar, dindar olmayan ya da farklı inanç mensubu vatandaşlar karşısında eşit olarak haklılaştırılır. Tarafsız bir şekilde haklılaştırılamayan bir ilke, bir partinin diğerinin iradesine baskı uyguladığı gerçeğini yansıttığı için gayrimeşrudur. Demokratik bir toplumun vatandaşları, bir diğeri için makul gerekçeler sunmak zorundadır ki, siyasî güç yalnızca bu sayede

13 Bkz. Habermas 1996, 3. Bölüm.

14 Bkz. Rawls 1997:769: “İdeal olarak vatandaşlar, kendilerinin meşrulaştırıcı olduklarını düşünürler ve yasalaştırma için en makul olduğunu düşündükleri karşılıklılık ilkesini karşılayan sebepler tarafından desteklenen statüler isterler.”

15 Rawls 1993:217.

16 Rawls, anayasal ilkeleri yorumlarken “kamusal aklın kullanımı”nın göndermede bulunduğu “adaletle ilgili liberal anlayışlar ailesi”nden söz eder. Bkz. Rawls 1997:773f.

17 Rawls 1997:786.

baskıcı özelliğinden sıyrılabilir. Bu düşünce, kamusal olmayan fikirlerin kullanımı için tartışmalı ‘şartı’ ifade eder.

Devlet ile kilisenin ayrılığı ilkesi, siyasetçileri ve siyasî kurumlar içindeki görevlileri, bütün vatandaşların eşit şekilde elde edebildiği bir dilde kanunlar, mahkeme kararları, emirler ve ölçüler formüle etmeye ve savunmaya zorlar.¹⁸ Yine vatandaşlar, siyasî partiler ve adayları, sosyal organizasyonlar, kiliseler ve diğer dinî derneklerin özne olması şartı, siyasî kamusal alanda o kadar da katı değildir. Rawls şöyle yazar: “Öncelikle *sadece kapsamlı doktrinlerin ileri sürdükleri değil, aynı zamanda yeri geldiğinde uygun –destekleneceği söylenen her çeşit kapsamlı doktrinleri desteklemede yeterli olan– siyasi gerekçelerin de ortaya konması şartıyla*, dini olsun veya olmasın, makul kapsamlı doktrinler kamusal alanla ilgili siyasi tartışmalarda her an gündeme gelebilir.”¹⁹ Bu, siyasi gerekçelerin bir bahane olarak ileri sürülmeyeceği, fakat onları kuşatan dinî bağlama aldırılmadan göz önüne alınması gerektiği anlamına gelir.²⁰

Liberal görüşe göre devlet, sadece dinî cemaatlerin doktrinel gelenekleri açısından her birinin yalnızca kilise ve devlet ayrımını değil, bilakis aklın kamusal kullanımıyla ilgili tanımını da kabul etmesi durumunda vatandaşlarının din özgürlüğünü güvence altına alır. Rawls, “İnançlılar için kapsamlı doktrinlerinin anayasal bir rejim altında başarılı olamayacağı, daha doğrusu çökebileceği zaman bile böyle bir rejimi desteklemek ne kadar mümkündür?” şeklinde kendisinin yaptığı itiraz karşısında bile bu gereklilik üzerinde ısrar eder.²¹

Rawls’ın kamusal akıl anlayışına ciddi eleştiriler yöneltilir. İtirazlar onun liberal önermeleriyle yıkılmaz, fakat dinin siyasî rolünün, liberal çerçevede son derece dar bir sözde sekülerist tanımı karşısında yıkılır. Bu, uyumsuzluğun neticede liberal devletin gerçek özüne dokunması gerçeğini önemsememek değildir. (Burada) ilgimi çeken şey, liberal bir anayasanın ötesine uzanan iddialara çekilen çizgidir. Devletin seküler doğasıyla uyuşmayan dinin siyasî rolünün boyutlarını çok cömert bir şekilde belirleyen argümanlar, demokrasi ve hukukun üstünlüğüyle ilgili sekülerist bir anlayışa karşı savunulabilir itirazlarla karıştırılmamalıdır.

Kilise ile devletin ayrılığı ilkesi; dinî cemaatler, parlamentolar, mahkemeler ve yönetim karşısında katı bir tarafsızlıkla işleyen devlet kurumunun, bir tarafın diğeri aleyhine ayrıcalıklı olmaması ilkesini çığnememesini talep eder. Ancak bu ilke, devletin, dini bizatihi destekleyen veya kısıtlayan herhangi bir siyasî duruş

18 “Genel olarak erişilebilir” bir dilde sebepler için talebin şartnamesi hakkında bkz. Forst 1994:199-209.

19 Rawls 1997:783f. (italikler yazara ait). Bu, Rawls 1994:224f’da daha dar bir biçimde formüle edilen ilkenin bir revizyonu mesabesinde. Rawls, şartı “anayasal esaslar” ile ilgili önemli konularla sınırlar; bu rezervasyonun hem kanunlardaki hem de kararlardaki temel hakların, neredeyse bütün tartışmalı yasal konuların, ilke konuları olarak yeniden tanımlanabilsin diye doğrudan belli statülere uygun olduğu modern yasal sistemler açısından gerçekçi olmadığını düşünüyorum.

20 Rawls 1997:777: “Onlar, kapsamlı doktrinlerle senaryolar arkasından manipüle edilen kuklalar değildir.”

21 Rawls 1997:781. Bu itiraza daha sonra döneceğim.

benimsemeyi ertelemesi gerektiği şeklindeki laikçi talepten ayırt edilmelidir; hatta bu, bütün dinî cemaatleri eşit olarak etkilese bile. Bu, devlet ile kilise ayrımının son derece dar bir yorumudur.²² Aynı zamanda sekülerizmin reddi, bizzat ilkeyi zayıflatacak revizyonlara kapıyı tamamen açık bırakmamalıdır. Yasama sürecinde dinî meşrulaştırmalara karşı hoşgörü, birazdan göreceğimiz gibi, isabetli bir tavırdır. Bununla birlikte Rawls'ın liberal tutumu, vatandaşlık ahlakına göre devlet kurumlarının tarafsızlığına daha az eleştiri yöneltme eğilimindedir.

3

Rawls'ın karşıtları, kiliselerin ve dinî hareketlerin gerçekten demokrasi ve insan haklarını savundukları yönünde olumlu bir siyasî etkinin tarihî örneklerinden bahsederler. Martin Luther King ve ABD Sivil Haklar Hareketi, azınlıklar ve marjinal grupların siyasî sürece daha geniş katılımı için verilen başarılı mücadelenin örnekleridir. Bu bağlamda ABD ve Avrupa ülkelerindeki toplumsal ve sosyalist hareketlerle ilgili motivasyonların dinî kökenleri oldukça etkileyicidir.²³ Ancak, kiliselerin ve fundamentalist hareketlerin otoriter ve baskıcı rolüyle ilgili bariz tarihî örnekler de vardır. Bununla birlikte köklü anayasal devletlerde kiliseler ve dinî cemaatler, liberal bir siyasî kültürün istikrarı ve ilerlemesi için genellikle önemsiz olmayan fonksiyonlar icra ederler. Bu, özellikle Amerikan toplumunda gelişen sivil bir din formunun gerçeğidir.²⁴

Paul J. Weithmann, demokratik vatandaşlık ahlakının normatif bir analizini yaparken bu sosyolojik bulguları kullanır. Kiliseleri ve dinî cemaatleri sivil toplumda yer alan ve Amerikan demokrasisinin yeniden üretimi için fonksiyonel şartları karşılayan aktörler olarak niteler. Bu aktörler siyasî süreçte rol almaları için üyelerini bilgilendirmek ve teşvik etmek suretiyle siyasî sosyalleşmeyle ilgili ahlaki olarak yüklenmiş önemli konular ve görevler hakkında yapılan kamusal tartışmalar için argümanlar sağlar. Bununla birlikte eğer her zaman dinî ve siyasî değerler arasında Rawls'ın 'şartı' ile kıstaslarını koruyarak ayırım yapmak zorunda kalırlarsa, yani başka bir ifadeyle, telaffuz ettikleri her dinî ifade için evrensel olarak elde edilebilir bir dilde bir denklik bulmaya zorlanırlarsa kiliselerin sivil topluma bağlılığı zayıflayacaktır. Bu yüzden sadece fonksiyonel gerekçelerle, liberal devlet, bu tür oto-sansür standartlarına uyması için kiliseleri ve dinî cemaatleri zorlamaktan sakınmalı; benzer bir sınırlamayı vatandaşlarına dayatmaktan da kaçınmalıdır.²⁵

22 Robert Audi ile Nicholas Wolterstorff arasındaki tartışma için bkz. Audi and Wolterstorff 1997:3f., 76f. ve 167f.

23 Bkz. Birnbaum 2002.

24 Bkz. Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler and Tipton 1985. Bellah'ın bu alandaki yayınları hakkında bkz. the festschrift: Madson, Sullivan, Swindler and Tipton (eds.) 2003.

25 Bu ampirik argüman hakkında bkz. Weithman 2002:91: "ABD'de kiliselerin, gerçekleştirilmiş demokratik vatandaşlığı beslemek suretiyle demokrasiye katkı yaptığını ileri sürüyorum. Onlar, demokratik değerleri önemli siyasî kararlar için esas olarak benimsemeleri ve demokratik kurumları da meşru olarak kabul etmeleri için üyelerini teşvik ediyorlar. Sivil argümana ve kamusal siyasî tartışmaya müdahalelerini de içeren katkılarını yaptıkları araçlar, üyelerinin kullanmaya eğilimli oldukları, oy verirken de esas aldıkları, siyasî argümanları ve

Kuşkusuz Rawls'ın teorisine yapılan temel itiraz bu değildir. Devlet ile dinî organizasyonlar arasındaki ilişkide çıkarların nasıl dengeleneceğine aldırmadan, bir devlet, dinî ifade özgürlüklerini güvence altına aldığı vatandaşlarına dindar bir hayat sürmekle uyuşmayan görevler vererek engel olamaz –onlardan imkânsız bir şey bekleyemez. Bu itiraz yakından incelenmelidir.

Robert Audi, Rawls'ın öne sürdüğü medenilik görevini özel bir “seküler haklılaştırma ilkesi”ne dâhil eder. Şöyle yazar: “Bireyin, herhangi bir kanun veya kamusal politikayı savunmak veya desteklemek için görünüşte bir zorunluluğu yoktur... Şayet savunmak veya desteklemek için yeteri kadar seküler gerekçesi yoksa veya önermek istemedikçe.”²⁶ Audi, daha ileri bir ihtiyacı, yani “seküler gerekçeler, vatandaşın davranışını, mesela seçimlerde oy verirken, simültane dinî motivasyonların etkisinden tümüyle bağımsız bir şekilde yönlendirmek için yeteri kadar güçlü olmalıdır” şeklindeki talebi de bu ilkeye ekler.²⁷ Herhangi bir vatandaş üzerindeki ahlaki bir yargıya gelince, onun aksiyonlarının gerçek motivasyonu ile kamusalın içinde ileri sürdüğü gerekçeler arasındaki bağlantı konuyla ilgili olabilir. Fakat gerekçe ile aksiyon arasındaki çatlak, demokratik sistemi bir bütün olarak korumak için zorunlu olan açıdan sonuçsuzdur, yani katkı açısından vatandaşlar liberal bir siyasî kültürü korumalıdır. Bugün itibariyle çoğunluğun oluşumunu ve siyasî yapılar içindeki kararlarını gerçekten etkilediği için sadece belli gerekçeler siyasî sisteme etki edebilir ve etmektedir.

Siyasî sonuçlara bakıldığında, bütün veya sadece bu konuların, ifadelerin ve gerekçelerin, –özellikle seçmenlerin kararlarını, dolaylı olarak da parti liderleri, parlamento üyeleri ya da (yargıçlar, papazlar veya yönetime bağlı memurlar gibi) büro çalışanları tarafından alınan kararları destekleme noktasında– kamusal iletişimin gayri şahsi akışında kendini göstermesi ve (devlet gücüyle uygulanmış ve desteklenmiş) herhangi bir kararın bilişsel motivasyonuna katkı yapması “önemlidir. Audi'nin ilave motivasyon ihtiyacını ve kamusalda ifade edilen gerekçeler ile oy vermeye yönelen davranış arasında yapmış olduğu ayrımı göz önüne almamamın sebebi budur.²⁸ “Seküler haklılaştırmalar” ihtiyacı siyasî liberalizmin standart yorumu için maddî girdidir: Liberal devlette sadece seküler gerekçelere önem verildiği göz önüne alınırsa, bir inanca bağlanan vatandaşlar dinî ve seküler kanaatler arasında bir tür ‘denge’, Audi'nin sözüyle “ilahî etik denge” kurmaya zorlanır.²⁹

vatandaşlıklarıyla ilgili yaptıkları tanımlar etkilidir. Üyelerini, siyasî sonuçların istikrarlı olması gerektiğiyle ilgili önceden belli ahlaki normlara bağlı olarak düşünmeye teşvik edebilirler. Vatandaşlığın, siyasî karar almanın yasal parçaları tarafından gerçekleştirilmesi, sivil toplum kurumlarının önemli bir rol oynadığı liberal bir demokrasi için ciddi bir başarıdır.”

26 Audi and Wolterstorff 1997:25.

27 Audi and Wolterstorff 1997:29.

28 Bu ayrım aynı zamanda argümanı kendisinin düzenlenen şartı doğrultusunda farklılaştırması için Paul Weithman'ı teşvik eder; bkz. Weithman 2002:3.

29 Bu arada, Robert Audi seküler meşrulaştırmayla ilgili ilkenin aynısını ortaya çıkarır: “Liberal demokrasilerde,

Bu talep, çok sayıda dindar vatandaşın, sofü insanlar gibi varlıklarını tehlikeye atmaksızın, zihinlerindeki bu tür bir yapay bölünmenin sorumluluğunu üzerlerine alamayacakları itirazıyla karşılaşır. Bu itiraz, siyasî konularla ilgili dinî bir duruş sergileyen birçok vatandaşın, otantik inançlarından bağımsız seküler haklılaştırmalar bulmak için yeterli bilgi ve hayal gücüne sahip olmadığı şeklindeki ampirik gözlemden ayrıştırılır. Bu gerçek, herhangi bir ‘zorunluluğun’ (ought) bir ‘ihtimal’ (can) ima ettiğini farz edersek bizi yeteri kadar zorlar. Şimdi bir adım daha atabiliriz. Temel itiraza karşı normatif bir tepki vardır. Zira bu, dinin inançlı bir kişinin hayatında oynadığı önemli rolü, bir diğer ifadeyle dinin gündelik hayattaki ‘yeri’ ile ilişkilidir. Dindar bir kişi, günlük işlerini inancına uygun bir *plana* göre yürütür. Farklı bir anlatımla, gerçek inanç sadece bir doktrin ya da inanılan bir içerik olmayıp, bilakis inançlı bir kişinin bütün hayatını kuşatan ve dolayısıyla besleyen bir enerji kaynağıdır.³⁰

Günlük hayatın gözeneklerine giren bir inanma tarzının bu totalleştirici özelliği, dinî yönden *farklı* bir bilişsel temelde kökleşmiş siyasî kanaatlerin zayıf değişimine ters düşer, karşı çıkar: “Toplumumuzda çok sayıda dindar insanın, temel adalet konularıyla ilgili kararlarını dinî kanaatlerine *dayandırmaları gerektiği*, yine kendi dinî kanaatleriyle ilgili bir husustur. Dindar kişiler, onu yapıp yapmama şeklinde bir tercih olarak ele almazlar. Hayatlarında bütünlük, dürüstlük, uyum oluşturmak için uğraşmak gerektiği; sosyal ve siyasî varlıkları da dâhil varlıklarını bir bütün olarak oluşturmak için Tanrı kelamına, Torah’ın öğretilerine, İsa’nın emrine ve sünnetine veya hepsine müsaade etmeleri gerektiği fikri kendi kanaatleridir. Onlara göre dinleri, sosyal ve siyasî varlıklarından *başka bir şey* değildir.”³¹ Dinî yönden temellendirilmiş adalet anlayışları kendilerine siyasî olarak doğru veya yanlış olanları söyler, yani onlar “herhangi bir seküler gerekçeden ‘çıkarılan’ bir anlayışı benimsemeye pek yanaşmazlar.”³²

Eğer bunu aklımıza dayatılan bir itiraz olarak kabul edersek, o zaman bu tür hayat tarzlarını temel bir hak olarak açık bir şekilde koruyan liberal devlet, aynı zamanda *bütün* vatandaşlarından siyasî ifadelerini, dinî kanaatlerinden veya dünya görüşlerinden bağımsız bir şekilde haklılaştırmalarını bekleyemez. Bu katı talep, sadece, devlet kurumları içinde bulunan, dolayısıyla rekabet eden dünya görüşleri karşısında tarafsız kalmak zorunda kalan politikacıların önüne konabilir; bir diğer

dindar vatandaşların, insan davranışını kısıtlayan bir kanunu veya kamusal politikayı savunmak veya desteklemek için zahiri bir zorunlulukları yoktur, şayet bu taraftarlık veya destek için tamamen dini yönden kabul edilebilir gerekçeleri yoksa ve önermek istemedikçe.” (Audi 2005:217). Dini meşrulaştırmayla ilgili bu ilke, açıkça, eleştirel bir dikkatli inceleme, tetkik hareketini, düşüncelerini dini sebeplerle belirlemiş vatandaşlara zorlama/dayatma anlamına gelir.

30 Augustin’in “fides quae creditor” ile “fides qua creditor” ayrımı hakkında bkz. R. Bultmann 1984:185ff

31 Wolterstorff in Audi and Wolterstorff 1997:105.

32 Weithmann 2002:157.

ifadeyle sadece bir devlet dairesinde çalışan veya böyle bir göreve aday olan biri tarafından yerine getirilebilir.³³

Herkes için eşit din özgürlüğünü güvence altına almanın kurumsal ön şartı, devletin rekabet halindeki dünya görüşlerine karşı tarafsız kalmasıdır. Bütün vatandaşların karşılıklı olarak kabul etmesi gereken anayasal ilkeler üzerindeki uzlaşma, kilise ile devlet ayrımı ilkesiyle de ilgilidir. Bununla birlikte az önce zikredilen itiraz ışığında, eğer biz bu ilkeyi kurumsal seviyeden alıp genişletirsek ve onu siyasî kamusal alanda organizasyonlarla ve vatandaşlarla ortaya konan ifadelerle uygularsak bu sekülerleşmenin aşırı genelleştirilmesi olacaktır. Devletin seküler karakterinden, dinî kanaatleriyle ilgili kamusal ifadelerini genel olarak elde edilebilir bir dilde eş değerleriyle birleştirmeleri için kişisel olarak bütün vatandaşlara yönelik doğrudan bir zorlama çıkaramayız. ‘Bütün dindar vatandaşların oy verdikleri zaman *son örnekte* seküler düşüncelerle kendilerine rehberlik edilmesine izin vermeleri gerekir’ şeklindeki kesinlikle normatif beklenti, dindar bir hayatın, inancın *ışığında* yol alan bir varlığın gerçeklerini ihmal etmektir. Bununla birlikte bu öneriye, modern bir toplumun seküler çevrelerdeki dindar vatandaşlarının aktüel durumuna işaret edilerek karşı çıkılmaktadır.³⁴

Bir kişinin dinî kanaatleri ile seküler bir biçimde haklılaştırılmış politikalar veya bildireler arasındaki çatışma, sadece dindar vatandaşın seküler devletin anayasasını iyi gerekçelerle benimsemesi gerektiği gerçeğine istinaden ortaya çıkabilir. O artık dinî olarak meşrulaştırılmış bir devlette dinî yönden homojen bir nüfusun bir üyesi olarak yaşamıyor. Bu yüzden inancın kesinlikleri her zaman seküler bir doğanın hatalı olabilen inanışlarıyla ilişki halindedir; onlar –‘taşınmamış, ancak ‘taşınamaz’ olmayan taşıyıcılar formunda– modern düşünümSELLİĞİN dayatmalarına karşı sözde bağışıklığını çoktan kaybetmiştir.³⁵ Modern toplumların farklılaşmış yapısında, dinî kesinlikler aslında yansıma için artan bir baskıya maruz kalır. Bu epistemolojik itiraz, bir karşı argümanla karşılaşır: yanılmaz vahyî gerçeklerin dokunulmaz özünün dogmatik otoritesine karşı onların muhtemel hatta rasyonel olarak savunulan referansı sayesinde, dinî olarak kökleşmiş varoluşsal kanaatler *koşulsuz* söylemsel müzakere türünden kaçır, diğer ahlaki yöne-

33 Bu, bizi, seçim kampanyası sırasında adayların dindar olduklarını ne ölçüde itiraf ettikleri veya gösterdikleri şeklinde ilginç soruya getirir. Kilise ile devletin ayrılığı ilkesi, kesinlikle, siyasî partiler ve adaylarının gerçekleştirmeyi söz verdikleri ‘çizgi’ye, platforma veya manifestoya yayılır. Standart olarak bakılırsa, programla ilgili meseleler yerine bir kişilik sorununa indirgenen seçim kararları her halükârda sorunludur. Eğer seçmenler adayların dinî öz-sunumlarından işaret alırlarsa çok daha sorunludur. Bu hususta bkz. Weithman 2002: 117-20: “Adayların ‘anamlı değer’leri –seçmenlerinin değerlerini ifade etmeye uygunlukları– olarak adlandırabildiğimiz şey için değer biçtikleri zaman dinin oynayabileceği rolü belirten ilkelere sahip olmak iyi olacaktır. ... Bununla birlikte, bu olaylar hakkında hatırlanması gereken en önemli şey, seçimlerde kararların veya oyların tamamen veya öncelikle adayların ‘anamlı değer’leri temelinde verilmemesidir.”

34 Schmidt 2001.

35 Schmidt, itirazını Gaus’a (1966) dayandırır.

limlerin ve dünya görüşlerinin, mesela seküler “iyi anlayışların” kendilerini açığa çıkarmalarına sığır.³⁶

4

Liberal devlet, din ve siyasetin zorunlu *kurumsal* ayrımını, inançlı vatandaşları için aşırı bir *zihinsel* ve *psikolojik* yüke dönüştürmemelidir. Kuşkusuz onlardan beklenen, siyasî otoritenin birbiriyle rekabet halindeki dünya görüşleri karşısında tarafsız davranması ilkesini tanımalarıdır. Her vatandaş, informel kamusal alanı parlamentolar, mahkemeler, bakanlıklar ve hükümetlerden ayıran kurumsal eşğin ötesinde sadece seküler gerekçelerin olduğunun düşünülüğünü bilmeli ve benimsemelidir. Fakat burada gereken şey, birinin inancını dışarıdan düşünüm- sel düşünme ve onu seküler görüşlere nakletme hususunda epistemik yetenektir. Dindar vatandaşlar, kamusal tartışmalara katıldıkları anda kimliklerini kamusal ve özel bir parçaya ayırmaksızın bu ‘kurumsal tercüme şartının’ pekâlâ farkında olabilirler. Bu yüzden eğer seküler ‘tercümeler’ bulamazlarsa onlara kanaatlerini dinî bir dille ifade etme ve haklılandırma izni verilmelidir.

Bu ihtiyaç “tek dilli” vatandaşları siyasî süreçlerden katiyen soğutmaz, çünkü dinî gerekçeleri öne çıkarsalar da siyasî amaçlı bir pozisyon alırlar. Eğer dinî dil, onların sadece kamusal alanda konuşabildiği bir dil ise, dinî yönden meşru- laştırılmış görüşler de sadece onların siyasî tartışmalara dâhil edebildikleri veya ettikleri görüşlerse, onlar yine de kendi kendilerini, muhatapları gibi kendilerinin de uymak zorunda oldukları kanunların yazarları olmak için onları güçlendiren bir yeryüzü devletinin (civitas terrena) üyeleri olarak anırlar. Kurumsal tercüme şartını bilmeleri şartıyla kendilerini sadece dinî bir deyimle ifade edebilmelerine bakılırsa onlar kendi yurttaşlarının bir tercüme için işbirliği yapacaklarına güvenerek, kendilerini yasama sürecindeki katılımcılar olarak görebilirler, sadece seküler gerekçelerle orada bulunmalarına rağmen.

Siyasî kamusal alanda tercüme edilmemiş dinî ifadeleri hoş görme, normatif olarak sadece Rawls’ın şartının, dinî bir hayat tarzını tehlikeye atmaksızın ‘özel’ gerekçelerin siyasî kullanımından kaçınamayan inançlı kişilere uygulanmasını *beklemememiz* gerektiği gerçeği yüzünden haklı görülebilir. Ayrıca fonksiyonel nedenlerden ötürü, kamusal seslerin çoksesli karmaşıklığını da çabucak indirgemememiz gerekir. Dinî organizasyonların siyasî katılımı gibi, siyasî kamusal alanda dinî sesleri serbest bırakma liberal devletin yararınadır. Devlet, kendilerini siyasî olarak da ifade etme hususunda dindarların ve dinî cemaatlerin şevkini

36 Aklıma gelmişken, bu özel durum, tıpkı normatif siyaset teorisi açısından, dinî ve seküler akıllar arasındaki farka haklılandırmanın esas kriteri üzerinde prosedürel üstünlüğe karşı destek veren Forst (1994:152-61) tarafından önerildiği gibi, dinî kanaatlerin ahlaki anlayışlara benzetilmesini yasaklar. Öncelikle biliyoruz ki, rekabet eden dinî inançlardan haklılaştırılmış bir konsensüse erişilemez. Son kitabında Forst (2002:644-7), inançlar kategorisinin özel statüsünü kabul eder.

kırmamalıdır, çünkü seküler toplumun anlam ve kimlik yaratmanın ana kaynaklarından kendisini mahrum edip etmeyeceğini bilemez. Seküler vatandaşlar veya diğer dinî kanaat sahipleri, belli durumlarda dinî katkılardan bir şey öğrenebilirler; örneğin sahip oldukları gizli sezgileri dinî bir ifadenin normatif gerçekliği bağlamında bilmeleri durumunda.

Dinî geleneklerin, ahlaki sezgileri açık açık ifade etmede özel bir gücü vardır, özellikle cemaatçi hayatın kırılğan formlarına bağlı olarak. Benzer siyasî tartışmalar sonucunda, bu potansiyel, dinî konuşmayı, özel bir dinî cemaatin kelime hazinesinden genel olarak elde edilebilir bir dile tercüme edilebilen olası gerçek içeriklerini aktarmada ciddi bir aday yapar. Bununla birlikte siyasî kamusal alanın “vahşi hayatı” ile siyasî yapılar içindeki formel işlemler arasındaki kurumsal eşikler, aynı zamanda kamusal iletişimin informal akışındaki seslerin kargaşasından geçmede sadece seküler katkılara izin veren bir süzektir. Mesela Parlamentoda, evin her zaman geçerli işleyiş kuralları, tutanaklardan çıkartılan dinî ifadeler veya haklılaştırmalara sahip olan ev liderini güçlendirmelidir. Dinî katkılarının gerçek içeriği, sadece müzakere ve karar almayla ilgili kurumsallaşan pratiğe dâhil olabilir, eğer zorunlu tercüme pre-parlamentar alanda, mesela siyasî kamusal alanda meydana gelirse.

Bu tercüme ihtiyacı, eğer dindar vatandaşlar asimetrik bir yükü engellenmişlerse, dindar olmayan vatandaşların da katılması gereken ortaklaşa bir görev olarak düşünülmelidir. Oysa inançlı vatandaşlar, bunların tercüme edilmesi şartıyla dinî dillerine kamusal katkılar yapabilirler; seküler vatandaşlar ise, zihinlerini temsillerin olası gerçeklik içeriğine açmalı ve dinî gerekçelerin, genel olarak elde edilebilir argümanların dönüştürülmüş kılığında ortaya çıkabilmesinden ötürü diyaloga girmeliler.³⁷ Demokratik bir topluluğun vatandaşları, kendi siyasî ifadeleri ve tutumları için yekdiğerine çok şey borçludur. Dinî katkılar oto-sansüre maruz kalmaya bile, onlar tercümeyle ilgili işbirliğine bağlıdır. Başarılı bir tercüme olmaksızın, siyasî kuruluşlar içinde ve geniş siyasî süreçteki gündemlerde ve müzakerelerde ele alınan dinî seslerin aslı içeriğinin hiçbir ihtimali yoktur. Tam tersine, Nicholas Wolterstorff ve Paul Weithman bu şarttan bile kurtulmayı isterler. Öyle yaparken, liberal argümanın öncülleriyle aynı çizgide kalma iddialarının tersine devletin rakip dünya görüşleri karşısında tarafsız kalması gerektiği ilkesini çığnerler.

Weithman'ın görüşüne göre, vatandaşların kamusal siyasî ifadelerini, kapsamlı bir dünya görüşü ya da dinî bir doktrin bağlamında haklılaştırma hakları vardır. Bu süreçte onların iki durumla karşılaştıkları varsayılır. İlk olarak, kendi hükümetlerinin, dinî argümanlarla destekledikleri kanunları veya politikaları uygulayarak haklılaştırıldığına ikna edilmelidir. İkincisi, buna niçin inandıklarını

37 Habermas 2003:256ff.

ilan etmeye rıza göstermeliler. Şartın daha yumuşak bu yorumu,³⁸ birinci şahsın üstlendiği bir perspektiften test edilen bir evrenselleşme talebi anlamına gelir. Bu şekilde Weithman, 'adalet'i bir din veya diğer özcü dünya görüşü açısından tasavvur etseler bile yargılarını bir adalet anlayışı perspektifinden yapan vatandaşlar ister. Vatandaşlar, keşke kendi doktrinleri açısından, herkes için eşit şekilde iyi olan şeyi düşünseler. Bununla birlikte altın kural, Categorical Imperative³⁹ değildir; çünkü bu kural her bireyin yekdiğerinin bakış açısını *karşılıklı olarak* gerçek saymaya mecbur bırakmaz.⁴⁰ Bu yöntemle dünya üzerindeki her bir bireyin kendi perspektifi, adaletle ilgili fikirlerinin aşılmaz ufkunu şekillendirir: "Bir ölçü için kamusal tartışan kişi, düşündüğünü söylerken bunun hükümeti haklılaştırabileceğini söylemeye hazır olmalıdır, *fakat önermeye hazırlandığı haklılaştırma, standart yaklaşım taraftarlarının elde edilemez zannettiği iddialara –dinî iddialar dâhil– dayanabilir.*"⁴¹

Devlet ile kamusal alan arasında hiçbir kurumsal süzgeç tasarlanmadığı için bu yorum, politikaların ve yasal programların, sadece yönetici çoğunluğun dinî veya günah çıkarmayla ilgili inançlar temelinde tamamlanacak olması ihtimalini dışlamaz. Bu, dinî gerekçelerin siyasî kullanımının hiçbir kısıtlamaya tabi tutulmasını istemeyen Nicholas Wolterstorff tarafından açıkça tasarlanan sonuçtur. En azından o, dinî argümanları kullanan siyasî bir yasama kuruluna izin verir.⁴² Parlamentolar bir şekilde dinî inançlar savaşına açılırsa, hükümet otoritesi, iradesini açıkça öne çıkaran ve böylece demokratik prosedürü çiğneyen dinî bir çoğunluğun savunucusu olabilir.

Gayri meşru olan şey, kuşkusuz, doğru olarak uygulanmış olduğu düşünülen çoğunluk oyu değildir, fakat prosedürün diğer ana bileşeninin, yani oy hakkını önceleyen düşüncelerin tutarsız doğasının çiğnenmesidir. Gayri meşru olan, bütün zorla kabul edilebilir siyasî kararların bütün vatandaşlar için eşit olarak elde edilebilir bir dilde *formüle edilmesi gerektiği* ve bu dilde *onları haklılaştırmanın mümkün olması gerektiği* şeklindeki tarafsızlık ilkesinin çiğnenmesidir. Eğer çoğunluk, siyasî görüş ve irade oluşumu sürecinde dinî argümanlara konuşulursa ve kamusal olarak elde edilebilir haklılaştırmalar ister seküler ister farklı bir inanca ait olsun kaybolan azınlığın, paylaşılan standartların ışığında takip etmek ve değerlendirmek kudretinde olması önerisini reddederse o zaman çoğunluk yönetimi baskıya dönüşür. Demokratik prosedürün, hem bütün katılımcıları içerdiği hem

38 Weithman 2002:3: "Liberal bir demokrasinin vatandaşları, kamusal siyasî tartışmada diğer argümanlara başvurmak suretiyle ispatlanmaksızın, kapsamlı ahlaki görüşlerinden –dinî görüşleri de dâhil– çıkarılan gerekçelere dayanan –hükümetlerinin tedbirler almada haklı olduğuna inanmalarını, onları onaylamalarını ve düşündükleri şeyin tedbirler alınmasını meşrulaştıracağını göstermeye hazırlanmalarını sağlayan– argümanlar sunabilirler."

39 * Koşulsuz buyruk, Kant'ın evrensel etik ilkesi. (ç.n.).

40 Habermas 1991.

41 Weithman 2002:121 (italikler yazara ait).

42 Audi and Wolterstorff 1997:117f.

de ihtiyatlı bir karakteri olduğu için kesinlikle meşruluk üreten gücü vardır; uzun vadede rasyonel sonuçların meşrulaştırılmış varsayımı sadece bunun üzerine kurulabilir.

Wolterstorff, anayasal esaslar üzerinde kurulu mantıklı bir konsensüs fikrini reddederek bu argümanı önceden sahiplenir. Liberal görüşe göre, siyasî güç kendine özgü şiddeti, sadece, ilkeler üzerinde hemfikir olan yasal bir ehlileşme yüzünden yitirir.⁴³ Wolterstorff, bu anlayışa karşı çıkmak için burada ampirik itirazlarda bulunur. Anayasal devletin yazılı uygulamalarında idealize edilen ön şartları ciddiye almaz, (Quaker'ın oybirliği ilkesi demokratik sürece uygun olmamasına rağmen) bazı 'Quaker toplantı ideali' gibi. Farklı adalet anlayışları arasındaki argümanın rekabet eden dinler veya dünya görüşleri içinde temellendirildiğinde ısrar eder; dolayısıyla (sorunun) formel arka plan konsensüsünün yaygın kabulüyle asla çözülemeyeceğini savunur. Çoğunluk ilkesinin liberal konsensüsten ayrılmasını istemesine rağmen Wolterstorff, ideolojik olarak bölünmüş bir toplumda çoğunluk kararlarının en iyi ihtimalle bir *hayat tarzına (modus vivendi)* isteksiz uyumlar üretebildiğini düşünür. Yenilgiye uğramış bir azınlık şu sözü dillendirecektir: "Kararı gerçekten berbat bulmadıkça, katılmam ama *kabullenirim*."⁴⁴

Bu öncül kapsamında siyasî cemaatin her an niçin dinî çekişmelerle kolayca bölünmenin tehlikede olmaması gerektiği açık değildir. Liberal demokrasinin alışılmış ampirist okuması elbette çoğunluk kararlarını her zaman, bir azınlığın egemen partinin gücüne geçici bağlı olması şeklinde yorumlar. Fakat bu faydacı teori, rasyonel seçicilerin uzlaşmak için seçim prosedürünü rızalarıyla kabul ettiğini ifade eder; temel yararların (para, güvenlik veya boş zaman gibi) olası en büyük payı için tercihleri uyuşan partileri dikkate alır. Partiler uzlaşmaları kara bağlayabilirler, çünkü hepsi *aynı* bölünebilir yararlar kategorisini arzu ederler. Yine bu durum, çatışmalar artık aynı cins maddi mallardaki pay üzerinde patlak verdiği için değil, bilakis rakip değerler ve birbirini dışlayan "kurtuluş malları" üzerinde ortaya çıkar. İnanç cemaatleri arasındaki varoluşsal değerlerle ilgili çatışma, uzlaşmayla çözülemez. Bununla birlikte onlar, anayasal ilkeler üzerinde önceden var olduğu düşünülen bir konsensüsün arka planı karşısındaki siyasî bir ucu kaybederek bastırılabilirler.

5

İnsanın dünyadaki durumunu bir bütün olarak açıklama iddiasındaki dinî doktrinler ile dünya görüşleri arasındaki çatışmanın bilişsel seviyede kalması düşünülemez. Bu bilişsel uyumsuzluklar, vatandaşların normatif bütünleşmesini sağ-

43 Rawls 1994:137: "Siyasî gücü uygulamamız, sadece, temelleri, özgür ve eşit olarak bütün vatandaşların ortak insan aklına uygun ilkeler ve idealler ışığında mantıklı bir şekilde onaylaması beklenen bir anayasaya göre uygulandığı zaman tamamen uygundur."

44 Wolterstorff 1997:160.

layan kurumlara nüfuz eder etmez, siyasî topluluk düzensiz bir *hayat tarzı* (*modus vivendi*) temelinde varlığını sürdürebilen uzlaştırılmaz parçalara ayrılacaktır. Yasal olarak güçlendirilemeyen sivil bir dayanışmanın birleştirici bağının yokluğunda, vatandaşlar kendilerini siyasî ifadeleri ve tutumları için *bir diğer gerekçelere medyun* oldukları demokratik görüş ve irade oluşumu ile ilgili ortak pratiklere özgür ve eşit katılımcılar olarak algılayamazlar. Anayasal değerlerle bütünleşmiş bir topluluğu birbiriyle rekabet eden dünya görüşlerinin bölünmüş çizgisi boyunca parçalanmış bir topluluktan ayıran, vatandaşlar arasındaki beklentilerin bu tür karşılıklıdır. İkincisi, dindar ve seküler vatandaşları, siyasî tartışmada kendilerini haklılaştırmak için *bir diğerinden önce* karşılıklı bir zorlamaya girişmeden yekdiğeriyle ilgilenmelerinde özgür bırakır. Böyle bir toplulukta önceki uyumsuz inançlar ve alt-kültürel bağlar, varsayılan anayasal konsensüse ve beklenen sivil dayanışmaya sığınma gereği duymaz; çatışmaların derinleşmesi durumunda vatandaşlar *bir diğerini* ikinci kişiler olarak benimsemeye veya onlarla karşılaşmaya ihtiyaç duymazlar.

İki taraflılıktan ve karşılıklı kayıtsızlıktan vazgeçileceği varsayımı, liberal standart yorumun, bilişsel yükleri seküler ve dindar vatandaşlar arasında eşit dağıtmayan bir siyaset anlayışını bütün vatandaşlara eşit olarak yüklediği için esas itibarıyla kendisiyle çelişkili olması durumunda haklı görünür. Dinî gerekçelerin tercüme ihtiyacı ve seküler gerekçelerin kurumsal üstünlüğü, dindar vatandaşlardan, seküler vatandaşların kendilerinden esirgediği şeyi öğrenme ve benimseme çabasını göstermelerini talep eder. Bu, kiliseler içinde bile seküler devlete karşı belli bir kızgınlığın uzun zaman sürmesi ile ilgili ampirik gözlemlerle her halükarda uyuşacaktır. “Akıllı kamusal kullanma” görevi, sadece belli bilişsel ön şartlar altında yerine getirilebilir. Yine de istenen epistemik tutumlar, belli bir zihniyetin ifadesidir ve tıpkı motifler gibi, normatif beklentilerin ve siyasî başvuruların temeli yapılamaz. Her ‘zorunluluk’ bir ‘ihtimal’ varsayar. Bir vatandaşlık ahlakı ile ilgili normatif beklentiler, öncelikle zihniyette istenen bir değişim olmadıkça tamamen etkisizdir. Aslında bu beklentiler, yanlış anlaşıldığını ve kapasitelerinin sınırlarının zorlandığını hisseden kesimlerde bir kırgınlığa yol açar.

Bununla birlikte Batı kültüründe aslında Reformasyon ve Aydınlanma’dan beri dinî bilinçte bir değişme gözlemlenir. Bu “dinî bilincin modernleşmesi”ni dinî geleneklere meydan okumaya bir tepki olarak niteleyen sosyologlar, çoğulculuğun, modern bilimin ortaya çıkışı ve pozitif kanun ile profan ahlakın her ikisinin de yayılması gerçeğiyle karşılaşmaktadır. Bu üç yönde, geleneksel inanç cemaatleri, seküler vatandaşlar için ortaya çıkmayan, fakat benzer şekilde dogmatik doktrinlere bağlanırlarsa onlar için de ortaya çıkan bilişsel uyumsuzlukları işleme tabi tutmalıdır:

Dindar vatandaşlar, şimdiye kadar sadece dinlerinin işgal ettiği bir söylem

evreni içinde karşılaştıkları diğer dinler ve dünya görüşleri karşısında epistemik bir tutum geliştirmeli. Onlar, kendilerini yansıtan iddialarını gerçeklik karşısında tehlikeye atmadan dinî inançlarını rakip kurtuluş doktrinleriyle bir ölçüde ilişkilendirmeyi başardılar.

Öte yandan dindar vatandaşlar, sekülerin kutsal bilgidен bağımsızlığı ve modern bilimsel uzmanların kurumsallaşmış tekelleri karşısında epistemik bir duruş geliştirmeli. Bunu sadece dinî bakış açılarından dogmatik ve seküler inançların ilişkisini seküler bilgede özerk ilerlemenin inançlarına ters gelmeyecek şekilde düşünürlerse başarabilirler.

Son olarak, dindar vatandaşlar, seküler gerekçelerin siyasî arenada sahip olduğu üstünlüğe karşı epistemik bir duruş geliştirmeli. Bu sadece onların eşitlikçi bireycilik ile modern hukuk ve ahlakın evrenselliğini kapsamlı doktrinlerinin öncülleriyle inandırıcı bir şekilde birleştirdikleri ölçüde başarılabilir.

Kendini hermenötik yansıtmayla ilgili bu güç iş, dinî gelenekler içinden başlatılmalıdır. Kültürümüzde o, esas itibarıyla teolojiyle, Katolik taraftan da bir inancın makullüğünü açıklarken, savunmacı bir tarzda işleyen bir din felsefesi vasıtasıyla icra edilmektedir.⁴⁵ Yine son örnekte, o, modernliğe karşı bilişsel meydan okumaların dogmatik bir işlem sürecinin 'başarılı' olup olmamasına karar veren dinî cemaatin inanç ve pratiğidir; ancak o zaman gerçek inanan onu bir "öğrenme süreci"nin sonucu olarak kabul edecektir. Yeni epistemik tutumları "öğrenmeyle elde edilmiş" olarak niteleyebiliriz. Şayet onlar, aslında inançlı insanları, artık hiçbir alternatifi olmayan modern hayat şartları ışığında ikna eden kutsal gerçeklerin yeniden inşasından ortaya çıkarlarsa. Eğer bu tutumlar, sadece zorla uyum ve alıştırmaların tesadüfî sonucu ise, bu yüzden "bu bilişsel ön şartların liberal bir vatandaşlık ahlakını yüklemesini nasıl sağladığı" sorusu, Foucault *tarzında*, yani aydınlanmış bilginin anlamı sözde saydamlığında kendi kendini değerlendiren "düzensiz güç" türü zayıflığında cevaplanmak zorundadır. Kuşkusuz, bu cevap, anayasal devletin normatif öz-anlaması ile çelişebilecektir. Böyle bir cevap, kuşkusuz, herhangi bir anayasal devletin kendini normatif anlaması ile çelişir.

Bu liberal çerçeve içinde ilgimi çeken şey, önerdiğim revize edilen vatandaşlık anlayışının, gerçekte, dinî gelenekler ve dinî cemaatlere orantısız bir yük dayatıp dayatmadığı şeklinde cevaplanmamış sorudur. Tarihsel konuşursak, dindar vatandaşlar, ilk anda benzer bilişsel uyumsuzlukları açığa vuramadıkları için seküler çevrelerine karşı epistemik tutumları, yani aydınlanmış seküler vatandaşların bir

45 Agnostik taraftan takip edilmeyen bir din felsefesi tanımlama hususunda Thomas M. Schmidt ile benzerliğim var. Bu benzerlik, dinin öz-aydınlanma amacınadır, fakat teoloji gibi, ne dinî vahiy 'adına' ne de 'gözlemcisi' olarak konuşmaz. Bkz. Lutz-Bachmann 2000. Protestan tarafta, Friedrich Schleiermacher örnek bir rol oynadı. O, teoloğun rolü ile (Aquinocu geleneğe değil, Kant'ın aşkın idealizmine dayanan) savunmacı din filozofunun rolünü özenle ayırdı ve kendi şahsında her ikisini de birleştirdi. Hristiyan doktrinle ilgili açıklamasına giriş için bkz. Schleiermacher 1830-1:1-10.

şekilde hoşlandığı tutumları, benimsemeyi öğrenmek zorundadır. Bununla birlikte sekülerist bir tutum, dindar vatandaşlarla beklenen işbirliği için yeterli olmadığından seküler vatandaşlar da bilişsel bir yükün altına girmezler. Bu bilişsel uyum hareketi, mutlak toleransın siyasî erdeminden ayırt edilmeye muhtaçtır. Tehlikede olan şey, bazı diğer kişiler için dinin olası varoluşsal önemine saygılı bir duygu değildir. Seküler vatandaşlardan da beklememiz gereken şey, zaten, modernliğin sekülerist bir öz-anlamasını aşan öz-yansıtmadır.

Seküler vatandaşlar, dinî geleneklerin ve dinî cemaatlerin, günümüzde de varlığını sürdüren pre-modern toplumların belli ölçüde arkaik kalıntıları olduğuna inandırıldıkları sürece, din özgürlüğünü, yok olma tehlikesi yaşayan bir türün korunmasıyla ilgili kültürel bir yorum olarak anlayacaklardır. Onlara göre, dinin var olmak için herhangi bir içsel meşruluğu yoktur. Devlet ve kilise ayrımı ilkesi, onlar için sadece tartışılan ilgisizliğin laikçi anlamına sahip olabilir. Sekülerist okumada, biz, uzun koşuda, dinî görüşlerin kaçınılmaz olarak bilimsel eleştirinin güneşi altında eriyeceğini ve dinî cemaatlerin bazı durdurulamaz kültürel ve sosyal modernleşmenin baskılarına karşı koyamayacağını akla getirebiliriz. Din karşısında böyle bir epistemik duruş benimseyen vatandaşların, tartışmalı siyasî meselelere ciddi şekilde dinî katkılar yapması artık açıkça beklenmez ve hatta muhtemelen seküler bir dilde ifade edilebilen ve seküler argümanlarla haklılaştırılabilen bir esas için onların değerlendirmesine yardım etmezler.

Anayasal devletin normal öncülleri altında, dinî ifadelerin siyasî kamusal alana girişi, yalnızca, bütün vatandaşlardan bu katkılar için olası bilişsel bir özün başlangıcını inkâr etmemesi beklenebilirse –aynı zamanda seküler gerekçelerin üstünlüğü ve kurumsal tercüme ihtiyacına saygı gösterirken– anlamlıdır. Bu, dindar vatandaşların her durumda yerine getirdiği düşünülen şeydir. Yine seküler vatandaşlar kesiminde böyle bir tutum, tam tersine, sekülerleşmiş Batılı toplumlarında gayet tabii bir sorun olarak görülen bir zihniyeti gerektirir. Onun yerine, seküler vatandaşların, dinî cemaatlerin devam eden varlığına *epistemik olarak ayarlanmış* post-seküler bir toplumda yaşadıklarına dair görüşleri, ilk önce, dinî farkındalığın oldukça sekülerleşmiş bir çevrenin meydan okumalarına uyumundan bilişsel olarak daha az olmayan bir zihniyet değişimine ihtiyaç duyar. Bu değişen ölçü dâhilinde seküler vatandaşlar dinî düşüncelerle çatışmalarını *beklenen bir anlaşmazlık* olarak anlamalıdır.

Bu bilişsel ön şartın yokluğunda, aklın kamusal kullanımı, en azından seküler vatandaşların dinî katkılarının içeriğiyle ilgili bir tartışmaya tercüme niyetiyle girmek ve katılmak istemeleri anlamında değil, eğer böyle bir içerik varsa, sezgiler ve gerekçelerin genel olarak erişilebilir bir dile ahlaken ikna edilmesi anlamında vatandaşlara yüklenemez.⁴⁶ Epistemik bir zihniyet, burada seküler aklın sınırlarının

46 Bu anlamda Forst (1994:158) da, “bir kişinin argümanını değerler ve kamusal akıl ilkeleri temelinde kabul edi-

kendini eleştirel bir değerlendirmesinden kaynaklanmasını gerektirir.⁴⁷ Bununla birlikte bu bilişsel ön şart, önerdiğim vatandaşlık ahlakının yorumunun bütün vatandaşlardan eşit olarak beklenebileceğini gösterir, şayet seküler vatandaşlar kadar dindar vatandaşlar da, her zaman tamamlayıcı öğrenme süreçlerinden geçerlerse.

6

Bana göre, –modernitenin bilişsel meydan okumalarına karşı en azından aynı ölçüde mitolojiden arındıran tepki olarak– dar bir sekülerist bilincin görünüşte eleştirel olarak üstesinden gelme, esasen tartışmalı bir konudur. Biz “dinî bilincin modernleşmesi”ni önemini sonradan anlayarak gözlemler ve onu teolojinin ana konusu olarak düşünürken, sekülerizmin natüralist arka planı hâlâ devam eden ve açık-uçlu bir felsefi tartışma konusudur. Post-seküler bir dünyada yaşadığımızın seküler farkındalığı, felsefi olarak post-metafizik düşünce formuna yansır. Bu düşünme tarzı, aklın sınırlılığına yapılan bir vurguyla ya da Kant ve Peirceden beri modern bilimi karakterize eden yanılabilen ve kuşku duyulmayan tutumların birleşmesiyle tüketilmez. Dinî modernleşmenin seküler benzeri, agnostik ama indirgemeci olmayan bir felsefi pozisyonudur. Bir yandan o, iman ile bilgi arasında ayırmada (polemiğe girmeden) ısrar ederken, dinî gerçekler hakkında yargıda bulunmaktan da kaçınır. Diğer yandan aklın bilimsel yönden sınırlı kavranışını ve dinî doktrinlerin aklın soy kütüğünden çıkarılmasını reddeder.

Post-metafizik düşünce, kuşkusuz varlıkların bütünü üzerindeki ontolojik ifadelerin önüne geçmekten kaçınır. Fakat bu, bilgimizi her zaman kendi “bilim durumu”nu temsil eden ifadeler toplamına indirgeme anlamına gelmez. Bilimcilik çoğu zaman insanın kendini ve doğadaki pozisyonunu bir bütün olarak nasıl yorumladığına göre ilgi kazanan uygun bir bilimsel bilgi ile bundan yapay olarak çıkarılan natüralist bir dünya görüşü arasındaki sınırı bulanıklaştırdığı için ayartıcıdır.⁴⁸ Tabiatçılığın bu radikal formu, kontrollü gözlemlere, nomolojik önermelere veya nedensel açıklamalara indirgenemeyen ifadelerin bütün kategorilerinin değerini düşürür. Bir diğer ifadeyle moral, yasal ve değerlendirici yargular, dinî

lebilen sebeplere (aşamalı) *tercüme* [vurgu onun] edebilmeyi” istediği zaman ‘tercüme’den söz eder. Bununla birlikte tercüme, içinde seküler vatandaşların –diğer taraf kendini dini ifadelerle sınırlasa bile– rol aldığı gerçeklik arayışında bir ortak girişim olarak düşünmez. Forst, aynı zamanda bu talebi, Rawls ve Audi’nin yaptığı tarzda, dindar bir kişi için medeni bir görev olarak formüle eder. Aklıma gelmişken, tercüme hareketinin “sınırlandırılmamış karşılıklı haklılık” şeklinde salt işlemsel tanımı, dinî bir konuşmanın içeriğini post-dinî ve post-metafizik temsil formuna aktarmayla ilgili semantik problem karşısında geçerli olamaz. Sonuç olarak, etik ve dini tartışma arasındaki fark kaybolur. Mesela bkz. Arens 1982; o, ‘İncil metaforlarını yenilikçi konuşma hareketleri olarak yorumlar.

- 47 Hoşgörü fikrinin tarihiyle ilgili önemli çalışmasında Rainer Forst, Pierre Bayle’i “hoşgörü üzerine en büyük düşünür” olarak niteler. Çünkü Bayle, din ile ilişkisinde aklın düşününsel öz-sınırları hususunda oldukça açıklayıcı bir üslup ortaya koyar. Bayle hakkında bkz. Forst 2003:18, sistematik argüman hakkında 29 ve 33.
- 48 Wolterstorff, sınırlı sayıda seküler sebepler ile tıpkı bütün kapsamlı doktrinler gibi sayılamayacak kadar çok olan seküler dünya görüşleri arasında neredeyse tamamen bulanıklaşan ayrımı dikkat çeker. Bkz. Audi and Wolterstorff 1997:105: ‘Uzun bir süre dinî sebeplere bir mil uzaktan ışık tutmaya çalışacağız... Bununla birlikte genelde kapsamlı seküler bakış açıları fark edilmemiş olacaktır.’

olanlara göre daha az dışlanır değildir. Özgürlük ve determinizm üzerine canlanan tartışmanın gösterdiği gibi, biyo-genetikte ilerlemeler, beyin araştırmaları ve robotlar, sorumlu davranan kişiler olarak pratik öz-anlamamıza yönelik kuşkuları yok eden ve kriminal yasa için revizyon çağrılarını teşvik eden bir tür insan zihninin yeni şartlara alışması için uyarıcı işlev görür.⁴⁹ Kişilerin gündelik hayata nüfuz eden natüralistik öz-itirazı, bütün vatandaşlara normatif bir arka plan konsensüsüyle ilgili ön şart koşan siyasi bir entegrasyon fikriyle uyuşmaz.

Artık yalnızca nesnel dünyaya referansı üzerine yerleştirilmeyen, fakat öz-eleştirel olarak sınırlarının farkında olunan çok-boyutlu bir akıl kavramı için çizilen rota, başlangıç tarihini yeniden inşa etmektir. Bu bakımdan post-metafizik düşünce, kendini Batılı metafiziğin mirasıyla sınırlamaz. Aynı zamanda kökenlerinden emin olur, tıpkı klasik Yunan felsefesinin kökenleri gibi, İsa'dan önceki ilk binyılın ortalarına –bir diğer ifadeyle Jaspers'in "Eksen Çağ" olarak adlandırdığı döneme– kadar uzanan dünya dinleriyle içsel ilişkisi gibi. Bu süreçte kökleşen dinler, mitik anlatılardan Yunan felsefesine benzer bir tarzda öz ile görünüm arasında farklılaşan bir logosa bilişsel olarak sıçramayı başardı. "Hristiyanlığın Helenleşmesi" esnasında felsefe sahneye çıktı ve özellikle kurtuluş tarihinden birçok dinî motifler ve kavramları asimile etti.⁵⁰

Kültürel mirasın karmaşık ağı, Heidegger'in iddia ettiği gibi, yalnızca Varlık tarihi boyunca anlaşılabilir.⁵¹ Özerklik ve bireycilik gibi Yunan veya özgürleşme ve dayanışma gibi Roma kavramları uzun bir zaman Yahudi-Hristiyan bir kökenle ilgili anlamlarla yer yer bir arada bulunmuştur.⁵² Felsefe, Müslüman gelenekleri de içeren dinî geleneklerle defalarca karşı karşıya gelir ve şayet bilişsel özünü, rasyonel söylemin eritme kabındaki dogmatik sıkışmadan özgürleştirmede başarılı olursa yenilikçi bir uyarıya da maruz kalır. Kant ve Hegel bunun en güzel örneğidir. Bir başka kanıt da, 20. yüzyılın ünlü düşünürlerini, post-Hristiyan değil de post-metafizik bir damarda düşünen Kierkegaard gibi dindar bir yazarla karşılaştırır.

Bazı dinî gelenekler, zaman zaman aklın anlaşılabilir Diğeri olarak ilgi çekse de, metafizik olmaktan ziyade daha canlı bir tarzda mevcut kalmış gibi görüncedir. Dünya dinlerinin –sadece eski imparatorlukların uzak kültürlerinden kalan unsur olarak– bilişsel özleri hala zayıflamadığı için modernitenin farklılaşmış mimarisinde kendileri için bir yer olduğunu iddia etmesi fikrini kategorik olarak reddetmek makul olmayacaktır. Onların hala toplumun *bütünü* için bir enerjiyi açığa çıkaran profan gerçeklik içeriklerini salıverdikleri müddetçe bir semantik potansiyel taşıdığı düşüncesini her halükarda dışlayamayız.

49 Geyer (ed.) 2004; Pauen 2004.

50 Lutz-Bachmann 1992.

51 Bkz. Heidegger'in Varlık tarihinin taslakları bkz. 1989.

52 İlginç tartışmalar için bkz. Brunkhorst 2002: 40-78.

Kısaca, post-metafizik düşünce, dini öğrenmek için hazırlanmasına rağmen fiiliyatta agnostik kalmaktadır. Bu düşünce bir yandan inancın kesinlikleri arasındaki fark, diğer yandan kamusal olarak eleştirilebilen geçerlilik iddiaları üzerinde ısrar eder; fakat dinî doktrinlerin hangi parçasının rasyonel, hangisinin irrasyonel olduğuna karar verebilen rasyonalist varsayımdan kaçınır. Aklın tercümeyle kendine ayırdığı içerikler, inanç adına kaybedilmiş olmamalıdır. Bununla birlikte inancın felsefi araçlarla savunulması, felsefenin gerçek görevi değildir. En iyi ihtimalle felsefe, inancın esas anlamını yansıttığı zaman dinî tecrübenin anlaşılması için çembere alır. Bu öz, yalnızca felsefi yansımayla kuşatılabilen fakat nüfuz edilemeyen estetik tecrübenin özünü oluşturduğu için tutarsız düşünceye çok kötü bir şekilde yabancı kalmaktadır.

Post-metafizik düşüncenin dine karşı belirsiz tutumu, seküler vatandaşların benimsemek zorunda oldukları epistemik tutuma uygundur, şayet onlar dinî taydaşları tarafından kamusal tartışmalara yapılan katkılardan bir şey, genel olarak elde edilebilir bir dilde de ifade edilebilen bir şey öğrenmeye hazırlanmışlarsa. Aklın soy kütüğünün felsefi tahsisi, sekülerizmin bir öz-yansıması için bu rolü oynuyor görünür, tıpkı teolojinin yeniden inşa etme işinin dinî inancın yansımasında oynadığı rol gibi. Felsefi yeniden inşanın yapılması gereken, demokratik vatandaşlık ahlakının seküler vatandaşların dinî taydaşlarının benzer zihniyetinden daha az talepkâr olmayan bir zihniyet sergilediklerini göstermektir. Her iki tarafın, uygun epistemik tutumlar kazanmak için omuzlaması gereken bilişsel yükleri hiçbir şekilde asimetrik olarak dağıtılmamasının sebebi budur.

“Aklın kamusal kullanımı”nın (onunla ilgili yaptığım yorumda), öğrenme süreçlerine gereksinim duyan bilişsel ön şartlara bağlı olması gerçeğinin ilginç fakat belirsiz sonuçları vardır. O, öncelikle demokratik anayasal devletin, örneğin ihtiyatlı bir politikaya dayanan bir devletin, epistemik olarak anlayışlı tabiri caizse hakikate duyarlı bir yönetim biçimi olmasını bize hatırlatır. “Post-gerçek bir demokrasi”, son Başkanlık seçimleri esnasında *New York Times*’ın ufukta gördüğü gibi, artık bir demokrasi olmayacaktır. Üstelik karmaşık zihniyetler ihtiyacı, liberal devletin sahip olduğu araçları kullanarak karşılayabilmesi şeklindeki son derece inanılmaz bir fonksiyonel şarta dikkatimizi çeker. Fundamentalist ve seküler kamplara ayrılan bir topluluk içindeki dünya görüşlerinin kutuplaşması, mesela aklın kamusal kullanımı için yetersiz sayıda vatandaş olduğunu ve bu suretle siyasi entegrasyonu tehlikeye attığını gösterir. Bununla birlikte bu tür zihniyetler köken olarak pre-siyasaldır. Onlar değişen hayat şartlarına göre kademeli ve beklenmedik bir şekilde değişiklik gösterirler. Böylesi uzun bir süreç, olsa olsa vatandaşlar arasındaki kamusal söylemler içinde hızlanır. Yine de bu, ilk anda bir öğrenme süreci olarak tanımlayabileceğimiz, bütünüyle birikimli bir bilişsel süreç midir?

Üçüncü bir sonuç hepsinden çok endişe vericidir. Bir yere kadar “tamamlayıcı öğrenme süreçleri”ne yönelmek suretiyle anayasal bir devletin vatandaşlarının fonksiyonel olarak gerekli zihniyetler kazanabileceğini varsayabiliriz. Ancak aşağıdaki düşünceler bu ön kabulün sorunsuz olmadığını gösterir: Siyasî bir cemaatin bölünmesi fundamentalist ve sekülerist kampların çatışmasından kaynaklanıyorsa, böyle bir bölünmenin “öğrenme eksiklikleri”nin tespit edilebileceğini hangi açıdan iddia edebiliriz? Burada vatandaşlık ahlakıyla ilgili normatif bir açıklamadan, vatandaşların eş düzeyde yükümlülükleri karşılayabileceğine dair rasyonel beklenti için bilişsel ön şartların epistemolojik bir sorgulamasına geçmek suretiyle yaptığımız perspektif değişikliğini hatırlamalıyız. Epistemik tutumlardaki değişimin, yansıtıcı olması için dinî bilinçlilik, sınırlarını aşması için sekülerist bilinçlilik için meydana gelmesi gerekir. Fakat o sadece bu tür zihniyet değişimlerini tamamlayıcı “öğrenme süreçleri” olarak nitelendirebildiğimiz şekilde modernitenin standart olarak heyecan verici öz-anlaması gibi özel bir bakış açısındanır.

Şimdi bu görüş elbette evrimci bir toplumsal teori çerçevesinde savunulabilir; bu tür teorilerin akademik disiplinleri içindeki tartışmalı durumlarından, kendilerini söz gelimi dinî bir evrim teorisi açısından tanımlamaları, hatta bilişsel olarak ‘gerici’ olarak değerlendirmeleri şeklindeki beklentimizi vatandaşlara hiçbir şekilde dayatmadığımız normatif siyasî teori açısından hayli uzaktadır. ‘Modernleşen’ bir inancın hala ‘gerçek’ inanç olup olmadığı sorununu sadece katılımcılar ve dinî organizasyonlar çözebilir. Öte yandan bilimsel olarak meşrulaştırılmış bir sekülerizmin, sonunda değil, bazı post-metafizik düşünce açısından aklın daha kapsamlı bir konseptine karşı başarılı olup olamayacağının anlaşılması, şimdilik, tartışmalı bir konudur, hatta felsefecilerin arasında bile. Bununla birlikte eğer siyasî teorisinin onu fonksiyonel olarak gerekli zihniyetlerin bütünüyle öğrenme süreciyle elde edilip edilemeyeceğini cevaplamaması gerekiyorsa, o zaman siyasî teorisyenler şunu kabul etmelidir: “Aklın kamusal kullanımı” gibi normatif olarak meşrulaştırılmış bir kavram, bizzat vatandaşlar arasında haklı gerekçeler için “esas itibarıyla tartışmaya açık” kalabilir. Liberal devlet, vatandaşlarının makul beklentiler olarak algılanabilen görevlerle yüzleşmelerine izin verir. Bu, sadece eğer zorunlu epistemik tutumlar sonradan kazanılan bir anlayıştan, mesela ‘öğrenme’ yoluyla elde edilirse örnek olacaktır.

Siyasî teorisinin kendini bu şekilde sınırlamasından yanlış sonuçlar çıkarmaya sürüklenmemeliyiz. Filozoflar ve vatandaşlar gibi biz de pekâlâ şu kanaate varabiliriz: Anayasal devletin liberal ve cumhuriyetçi kurumlarının güçlü bir okuması hem dört duvar içinde hem de siyasî arenada başarılı bir şekilde savunulmalıdır ve savunulabilir de. Bununla birlikte demokratik vatandaşlıkla ilgili bir ahlakın ve liberal bir anayasanın doğru olup olmaması ve onunla ilgili doğru bir anlayışımızın

olup olmaması üzerine yapılan bu tartışma, bizi kaçınılmaz olarak, normatif argümanların artık yeterli olmadığı bir alana götürür. Tartışma, modernitenin arka planını bizzat kendisinin anlamasıyla ilgili anahtar unsurlara temas eden inanç ve bilgi arasındaki ilişkiyle ilgili epistemolojik soruya da uzanır. İlginçtir, inanç ve bilgi arasındaki ilişkiyi hem felsefi hem de teolojik açıdan tanımlama çabaları geniş kapsamlı sorular üretir, tıpkı modernitenin soy kütüğünü tanımlamada olduğu gibi.

Rawls'ın sorusuna tekrar dönelim: “Dindar olmayanlar kadar inananlar için de, kapsamlı doktrinlerin seküler bir rejimde başarılı olamayacağı, daha doğrusu çökebileceği zaman bile böyle bir rejimi desteklemek nasıl mümkün olabilir?”⁵³ Son tahlilde soru sadece siyasî teorinin normatif açıklamalarına referansla cevaplanamaz. Carl Schmitt'in siyasî teolojisiyle ilgili temel fikirleri ve niyetleri ele alan ve onları yapıbozum araçlarıyla geliştiren bir yaklaşım olan “radikal ortodoksi”⁵⁴ örneğini ele alalım. Eğer bu tür teologlar, bir kez daha nominalist olarak köksüz bir modern dünyaya “Tanrının gerçekliği”ne ilişkin ontolojik sabiteler verme niyetiyle özü doğru⁵⁵ moderniteyi inkâr ederlerse, o zaman tartışmanın karşı tarafın oyun alanına taşınması gerekir. Bir diğer ifadeyle, teolojik önerilere sadece teolojik argümanlarla, tarihî veya epistemolojik önerilere de tarihî ve epistemolojik argümanlarla karşılık verilir.⁵⁶

Aynısı karşı tarafa da uygulanır. Rawls'ın sorusu dindar ve seküler her iki tarafa da eşit yaklaşır. Temel felsefi konular üzerinde farklılaşmış bir tartışma kesinlikle zorunludur, şayet natüralist bir dünya görüşü bilimsel bilginin uygun bir anlamda açıklamasını abartırsa. Bütün zihinsel operasyonların beyin işlemlerine bağımlı olduğuna dair son nörolojik görüşlerden sonra dinî cemaatlerin Tanrının veya sonsuz bir öte dünya hayatı varlığı ile ilgili geleneksel ifadeleri son kertede bir kenara bırakması gerektiği şeklinde, bu tür İncil ifadelerinin pragmatik anlamının, felsefi açıdan aydınlatılana kadar, dinî cemaatlerin doktrin ve pratikleri bağlamında düşünüleceği şeklinde değil, geliştirilmiş bir kamusal talep olamaz.⁵⁷ Bu açıdan bakıldığında asıl soru, dinî doktrinle ilişkili bilimin yeniden modernitenin öz-anlamasının soy kütüğüne nasıl temas ettiğiyle ilgilidir. Modern bilim, bütün gerçeklerin ve yanlışların doğrulanmasında tamamen kendi kavramlarıyla anlaşılabilen bir pratik midir? Yoksa modern bilim daha ziyade dünya dinlerini de içeren aklın tarihinden çıkarılarak mı inşa edilmelidir?

Rawls, “çoğulculuk olgusu”na dair yoğun alâkanın her geçen gün daha da farkında olduğu için “Adalet Teorisi”ni “Siyasî Liberalizm” içinde geliştirdi. Dinin

53 Bkz. 19. dipnot.

54 Milbank 1990; Milbank, Pickstock, and Ward (eds.) 1999.

55 Karşıt durumla ilgili olarak bkz. Hans Blumenberg'in ilk çalışması (1985).

56 Schmidt 2005.

57 W. Detel'in oldukça bilgilendirici makalesinde yapmış olduğu son yorum bkz. Detel 2004.

siyasî rolü hakkında daha erken dönemlerde düşünerek gelecek nesle büyük bir hizmet yaptı. Yine de bu olgunun kesinlikle sözümlerine ona 'kendi başına' –normatif argümanların sınırlarının farkında olan– bir siyasî teori inşa etmesi gerekirdi. Ancak dinî çoğulculuğa liberal tepkinin vatandaşlar tarafından tek doğru cevap olarak kabul edilip edilemeyeceği, hiç değilse seküler ve dindar vatandaşların, her biri kendi açısından, inanç ve bilgi ilişkisinin, inancın siyasî kamusal alanda diğerine karşı kendini yansıtır tarzında davranmak için onlara imkân tanıması şeklinde yorumlamaya hazır olup olmadıklarına bağlıdır.⁵⁸

58 Her ikisi de bu konuda öğretici çalışmalar yapmış olan Rainer Forst ve Thomas M. Schmidt'e yararlı yorumları için teşekkürlerimi sunarım.