

Daha kapsamlı ve
açıklayıcı bir sekülerizm
paradigmasına doğru:

Abdulvahab M. ELMESSİRİ

Modernite, içkinlik ve çözülme ilişkisi üzerine bir çalışma

Giriş

Paradigma, Tekçilik ve Diğer Terimler

Tabiat-Madde Paradigması

İçkinlik Metafizigi

Kapsamlı Sekülerizm ve İçkinlik

Çözülme I: Katı, Tabiatçı Tekçilik

Çözülme II: Akışkan, Atomcu Tekçilik

Giriş

Sekülerizmin kilise ve devletin birbirinden ayrılması olarak tanımlanması itibar görmüş ve bu tanım konu ile ilgili literatürde az çok başat paradigma durumuna gelmiştir. Şüphesiz bu açık ve kesin bir tanım olma avantajına sahiptir; sekülerleştirme sürecinin siyasi ve iktisadi alanlar ile şimdilerde kamusal alan olarak isimlendirilen faaliyetler üzerindeki etkilerine dikkatimizi çekmekte ve bunun farkında olmamızı sağlamaktadır.

Açıklık ve kesinliği bir tarafa bırakılacak olursa, bu tanımlama sekülerizmin külli bir dünya görüşü, bir *Weltanschauung* olmadığını îma etmektedir. Onun yerine, kilise ve devletin ayrılması paradigması bir taraftan seküler alan (ve dünyevi ya da profan) diğer taraftan dini alan (diğer dünyaya ait ya da kutsal) arasında keskin bir ayrım çizgisi çizmektedir. Yine bu tanım, sekülerleştirme süreçlerinin açık ve oldukça ayırdedilebilir olduğunu, insanın özel dünyasının (rüyalari ve kabuslari, zevklari, estetik hassasiyeti, vs.) da sınıksı bir biçimde mahfuz edilip sekülerleşme süreçlerinin etkilerinden korunabileceğini îma etmektedir. Bu ayrıca, kamusal alanın birçok yönünün vatandaşların kararlarına terkedildiğini ihsas etmektedir. İnsan bireyi, bu paradigmaya göre, yaygın bir mass-medya, demir yumruklu bürokrasiler ve çokuluslu şirketler dünyasında istediği herhangi bir kiliseye gidip, devleti Sezar'a ve askerleri ile teknokratlarına, işyerini de şirketlere ve bunların yöneticileri ile danışmanlarına terkederek yine de ahlaki bütünlüğünü devam ettirebilir ve özerkliğini koruyabilir. Gerisi en iyi ihtimalle huzur, rahatlık ve özgür seçim; en kötü ihtimalle tarafsızlık, kayıtsızlık ve sadece bir süreçtir.

Modern Batı'daki hayata bir bakış, bu paradigmanın (zayıf açıklayıcı gücünü) göstermektedir. Sekülerizm artık herkesin isterse red ya da kabul edeceği bir fikirler dizisi değildir; en basit ve masum kültürel ürünlere bile yerleşmiş, kamusal ve özel hayattaki davranışlarımız için bilinçaltı bir temel ve zımnî referans çerçeveleri teşkil eden bir dünya görüşüdür. Devlet, sadece kamusal hayatın bazı alanlarında faaliyet göstermek bir tarafa, gerçekte kamusal hayatın çoğuna hatta bazen tamamına hükmetmiş, özel hayatlarımızın en uzak ve en derin köşelerine bile nüfuz etmiştir. Mütcevaz “ulus-devlet” küreselleşme süreci tarafından zayıflatılmakla beraber; rüyalarımıza bile sızan, kendimizle ilgili imajlarımızı biçimlendiren ve cinselliğimizin yönünü tayin eden aynı derecede saldırgan çokuluslu şirketler ve zevk endüstrileri (sinema ve moda endüstrileri, eğlence ve seks dergileri, talk-showlar, turizm, gece kulüpleri, reklamlar, vs.) tarafından ikame edilmiştir. Rüya görmek bile artık rastgele ya da özel bir faaliyet değildir, çünkü artık bu faaliyet yüzlerce değişik kurum tarafından kontrol ve idare edilmektedir. Bu kurumlar, hayatlarımız üzerinde müthiş bir tesir gücüne sahip, kafaları hiç bir ahlaki ya da insani mutlak değer tarafından “zehirlenmemiş,” yüzlerce tam mesai “insan doğası uzmanı” ve “insan dürtü ve güdüsü bilirkişisi” istihdam etmektedir. Onların nihai gayesi zevk ve kârın azamileştirilmesi, en ucuz fiyata alıp en uygununa satmak ve toplumun ya da devletin bile değil, mensubu oldukları şirketin menfaatlerine hizmet etmektir. Onlar hayatımızı, görünüşte insanın gerçek arzu ve dürtülerini ampirik olarak keşfetme gayretiyle başlayan, ancak gerçekte bize neyi arzularıp arzulamamamız gerektiğini dayatmakla sonuçlanan karmaşık bir süreçle yeniden şekillendirmektedirler. Bize hayallerimizi ve ufuklarımızı tanımlamakta, onları ambalajlamakta, televizyon ekranları, videolar ve süpermarketlerde sürekli bir biçimde hatırlatmaktadır, ta ki biz ya da en azından çocuklarımız onları içselleştirene ve onlara göre davranana dek.

Belirli bir dünya görüşünü ve ona bağlı bir değerler ve kurallar bütününe yayıp duran bu süreç ve benzerlerini açıklamak için sayısız terimler kullanılmaktadır. (Bkz. Aşağıdaki paragraflar). Ancak terimlerin çeşitliliği ve görünüşteki irtibatlılıkları bir eksikliğe işaret etmekte, bu da bütün terimleri sentezleyecek ve nihai irtibatlarını ortaya koyacak bir paradigmaya ihtiyaç duyulduğunu çağrıştırmaktadır (zira bu terimlerin hepsi aynı olayın değişik yönlerine ilişkindir).

Bu makale, karmaşık (complex) bir biçimde tanımlandığı taktirde, “seküler” teriminin büyük bir açıklayıcı güce sahip olduğunu ve moderniteyi açıklamak için kullanılan bütün terimlerin arasındaki temel birliği ortaya koyabileceğini savunacaktır. Kilise ve devletin ayrılması olarak anlaşılan mevcut sekülerizm, gerçekliğin bütün düzeylerinde, çok sayıda zımnî ve zahiri mekanizmalarla işleyen kapsamlı bir dünya görüşü olarak daha karmaşık bir paradigma ile ikame edilmelidir. Sekülerizm, bu yolla, modern Batı medeniyetinde ve benzer bütün modernitelerde temelde yatan ve en başat paradigma olarak görülebilecektir.

Bu argüman bütünüyle yeni sayılmaz, zira birçok yazarın eserlerinde zımnen yer alır. Örneğin, Max Weber “sekularize,” “modernize,” ve “kutsallıktan arındırma” gibi terimler arasında bir çeşit ilişki, bazen eşanlamlılık olduğunu varsaymaktadır. Diğer bir deyişle, Weber, diğer birçok sosyolog gibi, bütüncül bir “seküler” dünya görüşü olduğunu varsaymaktadır.

Samuel Huntington “Medeniyetler Çatışması” isimli çalışmasında, çeşitli yazarların eserlerinden kapsamlı ve karmaşık bir sekülerizm paradigmasına işaret eden bazı ifadeler aktarmaktadır. Mesela George Weigel'in “dünyanın sekülerlikten arındırılması,” Bernard Lewis'in “şimdiki seküler zamanımız,” ifadeleri ve Kemal Atatürk'ün “modern, seküler, Batılı ulus-devlet” kurma gayreti gibi.

Fouad Ajami, Foreign Affairs dergisinde Huntington'a cevap olarak yazdığı makalesinde, bu paradigmanın kapsamlılığının oldukça farkında olarak, modernite ve sekülerizmi biraraya getirerek kullanmakta ve bu şekilde eşanlamlı olduklarını varsaymaktadır. Huntington tarafından zikredilen Naipul'un modern seküler Batı medeniyeti “bütün insanlığa uyan evrensel bir medeniyettir” şeklindeki ifadesi biraz komik olmakla beraber, bu makalenin açısından önemli olan tarafı sekülerizmin sadece kilise ve devletin ayrılması değil daha çok bir dünya görüşü olduğunu îma etmesidir.

Medeniyetler çatışması tartışması, açık bir biçimde, kapsamlı ve karmaşık bir sekülerizm paradigması çerçevesi içerisinde cereyan etmektedir. Ancak Huntington makalesinin ortalarında “Batılı bireycilik, liberalizm, anayasacılık, insan hakları, eşitlik, özgürlük, hukuk düzeni, demokrasi, serbest piyasa, kilise ve devletin ayrılması fikirleri”nden bahsederken tereddüde düşmektedir. Diğer bir deyişle, sekülerizm terimini bir dünya görüşüne işaret etmek için kullandıktan sonra, muhakemesi dağılmakta, siyasal ve ekonomik düzeyle sınırlanmış sekülerizm bir tanesi olmak üzere, bir terimler kataloğundan ibaret hale gelmektedir.

Benzer bir durumun, yani sekülerizmin kilise ve devletin ayrılması olduğu şeklindeki zımnî görüşün, Batı'da sosyal ve beşeri bilimler için de geçerli olduğunu öne sürmek mümkündür. Aynı görüş ya da benzerleri dünyanın geri kalan kısmındaki sosyal bilimciler tarafından da benimsenmiştir. Sonuç olarak, bütüncül ve karmaşık bir sekülerizm paradigması sürekli uygulama ve deney yoluyla geliştirilmemiş, sivriltilmemiş, odaklanmamış ve zenginleştirilmemiştir. Bunun yerine, modern yaşamın çeşitli olayları değişik yönleri ve aşamaları ile *gereğinden fazla bağımsız terimler* üretilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Bütün terimler aynı sosyal ve kültürel biçime yönelik olarak kullanıldığı için belli bir bütünlük sezilmekte, ancak her terim açıkladığı hususi olayla sınırlanmakta ve zahiren birbirinden ayrı gibi duran olayları ve ilgisiz terimleri kuşatacak daha yüksek bir paradigma olarak biraraya getirilmemektedir.

Bu terimlerden bazıları pozitifdir (büyüme, akılcılık, ilerleme, hareketlilik, tabiatın fethedilmesi, gereklilik kanununun bilinmesi, vs.). Bazıları az çok yansızdır (değer yargısı-dışında bakış, nesnellik, modernleşme, bir noktada birleşme, vs.), ancak bazıları oldukça negatiftir (ilerlemenin bedeli, nicelleştirme, mekanizasyon, standardizasyon, enstrümental değer yargısı-dışı aklileştirme, yabancılaşma, faydacı değerlerin üstünlüğü, hukuksuzluk, dünyanın Amerikanlaştırılması, Cococolaştırma, ürünleştirme, maddileştirme, fetişizm, tüketicilik, anlık haz, dünyanın yanılısama-dan kurtulması, vs.). Sekülerizmin tarihi de aynı şekilde dağıktır. Çünkü Batılı sosyal bilimler tarafından parça parça ve süregelen bir biçimde incelenmiştir. İlk humanizm ve/ya da Reformasyon, Aydınlanma, akılcılık (rationalism) ve faydacılık (utilitarianism), sonra Aydınlanma karşıtlığı, romantizm ve Darwinizm, bilahare pozitivizm, varoluşçuluk, olaybilim ve nihayet tarihin sonu ve post-modernizm. Irkçılık, emperyalizm ve Nazizm hep sekülerizm ve moderniteden ayrı, kendi tarihleri olan sapmalar olarak görülmüştür. Batı felsefesi tarihi belli bir özerklik iddiasındadır ve o da kendi içinde okullara ve aşamalara ayrılmakta ve özne ile nesne arasında sonsuz bir salınım olarak görülmektedir. Genel bütünlüğe sadece bir göz atılmakta ancak kapsamlı bir paradigma olacak şekilde tam anlamıyla ifade edilmemektedir. Eğer bütüncül ve karmaşık bir sekülerizm paradigması geliştirebilmiş olsaydık muhtemelen Aydınlanma ile çözülme (deconstruction), modernleşme ve modernizm ile post-modernizm, akılcılık ve emperyalizm ile soykırım arasında belli bir ilişki görebilecektik.

Karmaşık ve daha açıklayıcı (çeşitli terimleri, tarihsel dönemleri, boyutları, vs. biraraya getirecek) bir sekülerizm paradigmasının tam olarak ortaya konmamış olduğunu ifade etmek üzere aşağıdaki sebepler sıralanabilir:

1. Maddiyatçı bir referans çerçevesi içinde, insani olanın tabii olana göre öncelikli olduğunu öne sürme ihtimalinin var olduğu şeklindeki humanist yanılısama gerçek gibi görüldü. Batılı insan iki bakış açısı ile faaliyet gösterdi: insan-merkezli ve tabiat-merkezli bakış açıları. (Bkz. Aşağıdaki paragraflar.) En üst düzeydeki paradigmanın bütünlüğünü görmek yerine, cesur bir humanist maddiyatçılık ve aşkınlık umudunu besleyen bir ikilik (duality) gördü.

2. Bölünme bir başka biçimde, kapitalist/sosyalist zıtlığı olarak varlığını devam ettirdi. Humanizmin devrimci güçleri, beraberinde kendi kendine aşkınlışan seküler bir mükemmelliğe sahip insan bireyi, sosyalizm bayrağını yüceltti.

3. Daha önce işaret edildiği gibi, sekülerizm bir olgu olarak ortaya çıkarken bir taraftan da Batılı insan tarafından izleniyor ve tanımlanıyordu. O bu olgunun bir yönünü diğerinden sonra görüyor ve bundan dolayı her bir yönü diğerinden sonra isimlendiriyordu. Olgu bir bütün olarak onun

önünde hiç bir zaman durmadı ve bir bütün olarak ona hiç açık görünmedi, zira paradigmanın evreleri ortaya çıkmaya devam etmekteydi. Sekülerizm olgusunun algılanması ve isimlendirilmesi bütünüyle süregendi. Parça parça gelişen terminoloji hiç bir zaman tek bir paradigma olarak birleştirilmedi.

4. Dahası, Batı sosyal biliminin kendisi de tedricen sekülerleştirilmekte idi; ta ki ilerlemeye ve insan ve tabiatın özerkliğine inanç gibi sekülerizmin “metafizik” ya da *a priori* ilkelerini tümüyle ya da önemli ölçüde özümseyinceye kadar. İnsan bilimlerinde nihai bir referans noktası olarak insan doğası kavramının kaybolması sekülerleşme derecesinin vehametini göstermektedir.

5. Kapsamlı bir sekülerizm paradigması geliştirme konusunda Batılı insanın başarısızlığına katkıda bulunan belirleyici bir faktör, devlet idaresinden koptuktan sonra bile Hıristiyanlığın varlığını devam ettirmesidir. Bu din, Batılı seküler insana kişisel hayatını ve hatta toplumsal ya da kamusal hayatın bazı yönlerini yürütebilmek için gerekli ahlak ve metafiziği sağlamıştır. Toplum bu şekilde, sadece kişisel çıkar ve rasyonel hesaba dayalı, insanların birbirinin kurdu haline geldiği, bütün insani ilişkilerin mukaveleye dayanmak zorunda olduğu ve devletin savaştan kabileler ve bireyler için gardiyanlık yaptığı bir Hobsvâri toplum olma sorunuyla karşılaşmak zorunda kalmamıştır. Hıristiyanlık Batılı insana bir vicdan, gaye ve ahlaki bakış için bir temel sağlamıştır.

Aslında seküler hümanizmin, içkinlik metafiziğinde (metaphysics of immanence) temeli olmadığı halde, Hıristiyanlıktaki cismani olmayan bazı kategorileri kendine maledip onları suni bir biçimde sekülerleştirerek materyalist sistemine eklediğini iddia etmek mümkündür. “İnsanın özü,” “yabancılaşma,” ve “aşkınlık” gibi terimlerin çokça rastlandığı Marksist yazılarda bu açıkça görülebilir. Humanizmin liberal çeşitlemesi de bu yarı-dinsel jargondan uzak değildir. “İnsanın onuru” kavramı buna iyi bir örnektir; bu dini bir inanç ya da fikir olup dini çerçevede çok anlam ifade etmektedir. Ancak, tabiatçı (naturalistic) bir çerçevede çok az şey ifade etmektedir, zira eğer Tanrı yoksa kendinden menkul ve kendi kendine verilmiş bir şey olarak insanın onuru oldukça zayıf bir temele dayanıyor demektir. Seküler humanizm, daha sonra göstereceğimiz gibi, tabii insan kavramı etrafında dönmekte, tabii insan da tabii maddeye indirgenmektedir. Bu yüzden onurdan herhangi bir bahis şekli herşeyi aynılaştıran bu tabii gerçeklikte herhangi bir temele sahip değildir. Bir kez metafizik temellerinden soyutlandı mı insan onuru da gerçeklikten uzaklaşmakta ve bunun için savaşmak tam bir aptallık olmasa bile sevimsiz bir iş olmaktadır. Bu şekilde, sekülerleştirilen bazı Hıristiyan sembolleri ve değerleri direnç göstermiş ve seküler paradigma evresinin gerçekleşmesini yavaşlatmıştır.

6. Kamusal hayatın, kiliseden ayrı olarak, devlet tarafından kontrol edildiği, özel hayatın ise birey için özgürlük alanı olduğu şeklindeki seküler

Hobbesian yerine
Hobsçu ?
Hobskârî ?
Hobsvârî ?

efsane yakın zamanlara kadar büyük ölçüde doğrudu. Bu, bazılarının zannettiği gibi, seküler devletin bireyin mahremiyetine tecavüz etmekten kaçınmasından değil, modern seküler toplumun dinamiklerinde yer alan çeşitli yapısal sebeplerden kaynaklanmaktadır:

A. Seküler ulus-devlet gelişmesinin ilk evrelerinde henüz çok güçlü değildi ve siyasi kontrol ve toplumsal mühendislik için modern “güvenlik” sistemlerini henüz geliştirmemişti.

B. Zevk endüstrileri ve medya çok yakın zamanlara kadar ahlakilikten tümüyle boşanmış değildi. Serbest piyasa ekonomisiyle henüz tam olarak bütünleşmemiş, şimdi sahip oldukları bağımsızlığa ve elde ettikleri müthiş güce henüz kavuşmamışlardı.

C. Bireysel düzeyde, daha önce işaret edildiği gibi, Hıristiyanlık Batılı insanın vicdanında ve bilincinde beklenenden ve umulandan daha uzun süre yaşadı ve böylelikle onu devletin ve zevk endüstrilerinin şiddetli saldırılarına karşı daha bağışık ve daha az hassas hale getirdi. Batılı insan büyük ölçüde seküler bir toplumda yaşadı, fakat hala bir Hıristiyan ya da yarı Hıristiyan gibi hayal kuruyor, seviyor, evleniyor ve ölüyordu.

Ancak, bunların hepsi büyük ölçüde değişmiş durumda. Geçen yıllar boyunca özel yaşam alanı, devletin ve zevk endüstrilerinin artan gücü, buna karşılık Hıristiyan ilke ve ideallerinin zayıflaması karşısında tedricen aşınmıştır. Kendi kendini aşma (self-transcendence) ve metafiziksiz ahlakilik gibi humanist yanılsamalar iki dünya savaşı, çevre felaketi, bazı olumsuz sosyal olayların artışı (suç, intihar, pornografi, genç yaşta hamilelik, vs.) ve kendimiz ve çevremiz üzerinde emperyalist kontrolün dayanılmazlığını giderek farketmemizden sonra ölümcül bir darbe yemiştir. Sosyalist yanılsama Sovyetler Birliğinin külleri üzerinde ölü halde yatmaktadır ve ölüm ilanı birçok Rus şehri kontrol eden organize suç örgütleri tarafından duyurulmuştur. “Burjuva” sosyal bilimciler tarafından tahmin edilen sosyalist ve kapitalist toplumların yakınlaşması hadisesi sosyalist kampın nihai parçalanışından çok önce başarılmıştır. Sosyalizmin anka kuşu gibi bir gün geri döneceği lafi bireysel hayatlarının geri kalan kısmı için sarılacak bir şey arayan eski tüfek sosyalistlerin umududur. Hıristiyanlığın sekülerleştirilmiş kategorileri ve Hıristiyan inancının kalıntıları hakkında başka bir eserde (Bkz. Yakında basılacak Kapsamlı Sekülerizmin İncelemesine Giriş: Yeni Bir Açıklayıcı Paradigma - **Introduction to the Study of Comprehensive Secularism: A New Explanatory Paradigm**, Dört Cilt) şunu öne sürüyorum: 1960'lar sekülerleşmenin tarihinde belirleyici bir nokta oldu, zira bu tarihten sonradır ki sekülerleşme genel fikirler (felsefe) ve genel hayal ve arzular (edebiyat ve sanat) alanından özel fantaziler ve kişisel davranış alanına kaydı. Kamusal ve özel hayatlar neredeyse örtüşmeye başladı ve tek boyutlu (tabii, aklileştirilmiş) insan başat gerçeklik haline geldi. Sekülerizmin tahribatı şimdi aşikar ve tüm gerçekliği her zamankinden daha belirgindir. Artık paradigmamızı değiştirme ve daha kapsamlı ve karmaşık hale getirme zamanı gelmiştir.

Bu makalenin ikinci bölümünde sekülerizmin bazı temel ve belirgin özelliklerinin özetlenmesine çalışılacaktır. Kullandığım temel terimleri tanımlamakla başlayacağım: “paradigma,” “paradigma evresi (sequence),” “ikilik (ikiciliğe-dualizm nisbetle),” “tekçilik (monizm),” “tabiat-madde paradigması” ve “içkinliğin metafiziği.” Daha sonra sekülerizmin iki çeşidi (kısmi ve kapsamlı) arasındaki farkları belirtmeye çalışacağım. İlkinin ahlaki, insani ve hatta dini değerlerle birarada yaşayabileceğini, ikincisinin tabiat-madde paradigmasının başatlığına ve insan kategorisinin ifsadına yol açtığını öne süreceğim. Batı modernitesi içkinlik metafiziğine dayanmaktadır ve bundan dolayı kapsamlı sekülerizmle eşanlamlıdır. Makalenin son bölümü içkinliğin (modernleşme, kapsamlı sekülerleşme) nasıl insanın ve onun kültürel birikiminin tümüyle çözümlenmesine yol açtığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Paradigma, Tekçilik ve Diğer Terimler

Bu makaledeki paradigma terimi Thomas Khun'un kullandığından çok daha genel bir biçimde kullanılmaktadır. Şu terimlerin semantiğinin oluşturduğu ortak alana işaret etmektedir: “perspektif,” “çerçeve,” “ideal tip,” “yapıcı tip,” “biçim (configuration),” “misal (pattern),” “tema,” “sistem,” “yapılar” ve diğer ilgili terimler. Bütün bu terimler gerçekliğin karmakarışık olmadığını değişkenliğin ardında anlamlı bir oluşum olduğunu varsaymaktadır. Hepsi evrende düzenleyici bir ilkenin varlığını, parçaların bir şekilde bütünle ilişkili olduğunu ve bütünün parçaların toplamı olmadığını varsaymaktadır. Bütün bu terimler dünyayı algılayışımızın, gerçekliğin ve maddi yüzeyler dünyasının tam kopyalarını ve fotoğrafik imajlarını sadece yeniden üretmek için herşeyi objektif olarak kaydeden sınırsız ancak pasif aklın *tabula rasa*'sında mekanik bir biçimde biriken duyu verilerinin yansımından ibaret olmadığını îma etmektedir. Bu terimler algılamamızın zeki ve aktif bir aklın ürünü olduğunu, aklın gerçekliği algılamak için onu yeniden yarattığını çünkü sınırlı olduğu için aklın bazı detayları alıp bazılarını dışarda bıraktığını îma etmektedir. Aklın aldığı detaylardan bazıları kenarda tutulurken bazıları merkezleştirilmektedir. Akıl, aynı zamanda, “mükemmel” saydığı bir gerçeklik imajını üretebilmek için algılamalarını genelletirmek ve tam hale getirmek zorundadır.

Bütün terimler öznenin nesneden ayrı olmadığını ve ikisinin aktif olarak birbiri ile etkileşim içinde olduğunu îma etmektedir. Akıl ne öznel bir lamba ne de sadece nesnel bir aynadır; o algıladığını yeniden üreten ve bütünleştiren bir aynadır. Diğer bir deyişle, sadece yansıtılmakta her zaman yorumlamaktadır. Bu insanı, dıştaki gerçeklikten beyni üzerine yansıtılan duyu verilerini edilgen bir şekilde alan diğer tabii varlıklardan ayıran şeydir.

Bu terimler grubunda zimnen varolan bilgilimsel (epistemological) varsayımları özetledikten sonra bu varsayımları ve ön kabulleri ifade eden paradigmanın tanımına geçebilirim. Paradigmalar, kelimenin geniş anla-

mı ile, parça ile bütün ve sebep ile sonuç arasında temel ilişki olarak dü-şündüklerimizi temsil eden ve gerçeklik olarak gördüğümüz soyut zihin-sel kurgulardır. Paradigma ve doğrudan maddi gerçeklik aynı şeyler de-ğildir, çünkü temel olan maddi olandan farklıdır. Maddi olan tahmin edi-lebileceği gibi, bizim zihinsel yapılarımızdan çok daha karmaşık ve çok da-ha az düzenlidir. “Endüstri Devrimi” hepimizin bildiği gibi hiç bir zaman gerçekten vuku bulmadı, hiç bir zaman “ortalama adam”la karşılaşmadık ve hiç bir zaman “en üstün şahsiyet”e yönelmedik. “Tabiat-madde,” “Ba-tı modernitesi,” “kapsamlı sekülerizm,” “İslami bakış” somut gerçeklik haline hiç bir zaman gelmeyen paradigmalardır. Bütünüyle seküler bir in-san korkutucu bir anormallik olurdu. Bu yüzden “seküler insan”dan bah-setmek mümkün olmakla beraber “seküler insanlar”dan bahsetmek müm-kün değildir. İnsanlar hususi ve biriciktirler (unique) ve tek bir paradig-maya indirgenmeleri mümkün değildir. Fakat bununla beraber, gerçekli-ğin algılanması ve analizinde paradigmaları kullanmaya devam ediyoruz, zira onlarsız gerçeklik bilincimizde sadece parçacıklar, küçük, anlamsız, kendini referans alan ikonlar ve atomlar olarak tasavvur edilirdi. Bunu, pa-radigmayı gerçeklikten ayıran bir boşluğun, bir aranın mevcut olduğunun tam bilgisine sahip olarak yapıyoruz. Bu yüzden paradigmaları bir çeşit öz-ya da cevher gibi eşyalaştırmamalıyız, onları daha çok ampirik mevcudiyeti olmayan ancak zihinsel faaliyet için esas teşkil eden düzenleyici mecaz-lar (metaphor) olarak görmeliyiz.

Paradigmalar gerçekliği sınıflandırıp anlamamıza ve zihinsel haritalar çizmemize yardım eden genel, mütecanis yapılarıdır. Genelleyici ve sı-nıflandırıcı güçlerini zaman ve mekana nisbetle bağımsız oluşlarından alır-lar, çünkü (mecazlar gibi) detayları ve ardılıkları atlarlar. Bu yüzden pa-radigmalar, zaman ve mekandan yoksun, nisbeten soyut ve tarihsel olma-yan (ahistoric) eğilimdedirler. Ancak, yalnızca soyutlama ve genelleme ile gerçekliğin bir tarafı öbürü ile ilintilendirilebilir. Eğer bir parça olduğu gi-bi, yani ikonik, organik ve kendini referans alan şekilde kalırsa yorumlama süreci imkansız hale gelir. Bir analitik araç olarak paradigmanın reddi son derece anti-entellektüel ve nihai olarak maddiyatçı ve insani olmayan bir tavidir. Zira, eğer insan aktif olarak yorumlamazsa pasif olarak alır, eşya arasında bir şey haline gelir ve daha kötüsü diğer şeyler tarafından hükme-dilen bir şey haline gelir.

Daha önce işaret edildiği gibi, bir işimizde yada gerçekliği algılayışımız-da mündemiç olan paradigma, elle tutulabilir bir şey değildir, fakat bu onun insan tarafından hayal edilen bir şey olduğu anlamına da gelmez. Paradigma daha çok algılayıcı insan aklı ile algıladığı gerçeklik arasında ya-ratıcı bir etkileşimin ve parçaları bütünle ilintilendirmenin, ilişkilerini, benzerlik ve farklarını görmenin zorlu sürecinin bir meyvesidir. Paradig-ma düzenleyici ilke olduğundan genellikle gerçekliğin bütün yönleri tara-fından dışa yansıtıldığına inanılır. Bu yüzden, öznel bir soyutlama süreci-nin ürünü olmakla beraber, paradigma “nesnel” gerçeklikle test edilebilir.

Eğer soyutlanan paradigma incelenen gerçekliğin hepsini değilse bile çoğunu açıklıyorsa, “daha açıklayıcı” olarak nitelendirilebilir ve bu yüksek bir açıklayıcı değere sahip olduğu anlamına gelir. Öte yandan, paradigma yalnızca bazı yönleri açıklıyor, diğer birçok şeyi dışarda bırakıyorsa, bunu da “daha az açıklayıcı” olarak nitelendirmek gerekir. “Nesnel” ve “öznel” terimleri bu makaleden çıkartılmıştır. Çünkü bu terimler özerk bir maddi nesneden bütünüyle ayrı, aynı derecede özerk bir öznenin mevcut olduğunu varsayan basit ve ikici bir bilgililimi üretmektedir. Böyle ikici bir referans çerçevesi içerisinde gerçeği arayış “kendi içindeki şeye” ulaşmak isteyen öznenin kendisini yadsıması biçimini almakta, özne nesneye yaklaştıkça daha nesnel olmaktadır. Bu görüş, aklın bir *tabula rasa* olduğu ve bilginin doğrudan, aracısız olarak maddi gerçeklikten edinildiği varsayımından kaynaklanmaktadır.

Ne kadar suni olursa olsun, gerçekliğin her algılanışında ve ne kadar önemsiz olursa olsun her metinde bir paradigma zımnen vardır. Bütün paradigmalar, ne kadar basit ve indirgemeci olursa olsun, belli bir Tanrı (mutlak, kutsal. vs.), insan ve tabiat görüşüne sahiptir ve onlarla ilgili nihai sorulara cevap vermektedir. Paradigmanın Tanrı, insan ve tabiat görüşü ve bunlarla ilgili sorulara cevapları öyle girift bir ilişki arzeder ki, paradigmanın insan hakkındaki görüşünü tabiat ya da Tanrı hakkındaki görüşünü incelemek suretiyle çıkarsamak mümkündür. Bununla birlikte, bu makalenin bakış açısından, en önemli nihai sorular insanla ilgili olanlardır ve aşağıdaki gibi özetlenebilirler:

1. İnsanın varoluşu karmaşık bir ikilik mi yoksa basit bir tekçilikle mi nitelendirilmiştir? İnsanın hayatına yalnızca tabiat-madde paradigması tarafından mı hükmedilmektedir, yoksa hayatının daha derin ve karmaşık boyutları da var mıdır?

2. İnsan hayatının bir anlamı ve gayesi var mıdır, yoksa bütünüyle şansla mı idare edilmektedir?

3. İnsan ölçülerini nereden almaktadır: tabiat-maddeden mi, kendisinden mi yoksa bunların yanında başka kaynaklardan mı?

Bu sorulara verilecek cevaplar paradigmanın doğasını belirler.

Daha önce belirtildiği gibi paradigma, bir soyutlama olarak, zaman ve mekandan arınmıştır. Genelleştirici ve sınıflandırıcı gücünü azaltmaksızın, paradigmaların açıklayıcı gücünü artırmak ve zaman ve mekana onları daha çok yaklaştırmak için “paradigma evresi” ve “paradigma anı” terimlerini kullandım.

A. Paradigma Evresi: Paradigma zihinsel ve zamandan arınmış bir kurgu olarak görülmek yerine, değişik seviyelerde somut olarak ortaya çıkan, sadece *in potentio* olarak tamamlanmış, kendi içinde mütecanis bir yapı olarak algılanabilir. Paradigmanın çeşitli özellikleri, paradigmayı izhar ettiği düşünülen olayların farklı yönleri ve kısımları yoluyla tedricen ortaya çıkar.

B. Paradigma Anı: Eğer paradigma evresi zaman ve mekanda tedrici bir hareket ise, paradigma anı, evre'nin tedrici açılımının ötesine geçer bir şekilde, zamanın yürürlükten kalkmasıdır. Bu belli tarihsel, sosyal ve insani faktörlerin biraraya gelmesiyle oluşur. Bu oluşum, gelişmekte olan bir paradigmanın bütün özelliklerini öyle bir açıklıkla, aniden dışı vurmasına ve bütün potansiyelini gerçekleştirmesine imkan tanır ki paradigma ile gerçeklik neredeyse çakışır. Bu nadir, belki de çok özel bir andır; gerçekliği oluşturan unsurlar bir paradigmaya indirgenmek ya da ona yaklaşmak için hemen her zaman aşırı dirençli olduğundan bu an hiç gerçekleşmeyebilir. Ancak paradigma anı gerçekleştiğinde, paradigmaya bir bütün olarak ve görece somut haliyle bakmak zayıf bir ihtimaldir. “Paradigma anı”nın “vakıa çalışması”nın (case study) tam tersi olduğu olduğu iddia edilebilir, fakat ikisi de aynı şey, bir olayın temel özelliklerinin açıklığa kavuşturulmasına önayak olur. Ancak “paradigma anı” “an”ın biricikliği üzerine odaklanarak amacını gerçekleştirirken, vakıa çalışması aynısını olayın temsil ve tekrür kabiliyeti üzerine yoğunlaşarak yapar.

Kullanım şekli ve/ya da temelindeki bilimsel önermelere göre (açıklayıcı, sınıflandırıcı, kümülatif, üretken, vs.) paradigmlar muhtelifdir. Bu makalenin amaçları için kendimi iki paradigma türü ile sınırlayacağım; karmaşık (complex) ve indirgemeci (reductive).

Karmaşık bir paradigma nicelik ve nitelik, beden ve ruh, tabii ve insani, içkin ve aşkın, maddi ve ruhsal, kutsal olan ve olmayan, vs. dünyaların unsurlarını ihtiva eder. Diğer bir deyişle bu, tek bir unsura indirgenemeyen belli sayıda unsuru ihtiva eden bir paradigmadır. Bütün unsurlar bir ikilik (duality) biçiminde sınıflandırılabilir. Bazı müşterek özellikleri olabilir ve anlamlı bir biçimde birbirleri ile etkileşimde bulunabilirler fakat asla birbirlerine dönüşerek homojen, organik bir bütün olmazlar.

Karmaşık paradigmanın karşıtı durumundaki indirgemeci paradigma ikici ya da tekçi (monistic) olarak ikiye ayrılabilir. İkicilikte, eşit statüde ve güçte ancak tümüyle birbirine karşıt iki ilke (güçler, tanrılar, şeytanlar, vs.) vardır. İkisi arasında asla bir etkileşim olamaz. Gerçekte sonsuz bir mücadeleye kilitlenmişlerdir. İkicilik bazı kadim putperestliklerin temel bir özelliğidir. İkicilikle ilgili belirtmeye değer bir husus, mücadele halindeki unsurlardan birinin nihai olarak diğerini özümseyerek muzaffer olduğu böylelikle ikiciliğin tekçiliğe dönüştüğüdür.

Tekçilik, evrendeki herşeyin bir temel bileşene (Tanrı, madde, akıl, enerji, biçim, form, vs.) indirgenebileceği (ya da onunla açıklanabileceği) teorisidir. Putperest tümtanrıçlıklar (pantheism) bir evrensel tekçilik olarak tanımlanabilirler. Burada, Tanrı, insan ve tabiat (toprak, anavatan, anne, yeryüzü, vs.) evrenin nihai referans noktası kabul edildiği organik bir birlik meydana getirir. Tabiatçı tekçilik niteliksel olarak bundan farklı değildir. Bu teoriye göre de evrenin nihai bileşenleri olarak düşündüğümüz hiç bir şey (akıl, Tanrı, vs.) gerçekte nihai değildir. Herşeyin temel gerçekliği aslında tabiattır (ve maddede içkin olan tabii yasalardır).

Felsefi bakış açıları genellikle “idealist” ya da “maddiyatçı” olarak ikiye ayrılır. Ben “aşkın” ve “içkin ya da tümtanrıcılık” olarak sınıflandırmayı tercih ediyorum. Bir aşkınlık unsuru ihtiva eden paradigmlar karmaşıktır. İçkin ya da tümtanrıci paradigmlar tekçidir. Maddiyatçı ya da idealist (ruhçu) olabilirler, ancak aralarındaki fark temele ilişkin değildir, çünkü esas olan dünyadaki düzenleyici ilkeyi nasıl tanımladıklarıdır. Ruhçu (ya da idealist) paradigmanda bu ilke “Tanrı” ya da “ruh”tur. Maddiyatçı olan da ise “tabiat” (maddi anlamda), “tabii yasa,” “hareket yasaları,” ya da “ihtiyaç yasaları” olarak adlandırılır. İki paradigma arasında orta ya da belirsiz bir aşama vardır ki burada düzenleyici ilke yarı-ruhsal ve yarı-maddi bir biçim ve isim alır. Buna *Geist, animus mundi, elan vital* “mutlak akıl,” “mutlak fikir” ve Tanrının ruhu ile doldurulduğu varsayılan oldukça romantikleştirilmiş “tabiat” denir. Şu adlar altında da geçebilir: “tarihin ruhu,” “tarihin yasaları,” “üretim ilişkileri,” *eros* ya da *eros* ve *thanatos*. Ancak, ruhsal veya maddi ya da ikisinin karışımı olsun, düzenleyici ilke her zaman tabiatla ya da insanda, bedende yahut ruhta içkindir. Alman mistik (Jacob Boehme-Oettinger, vs.) ve idealist (Schelling, Fichte, vs.) geleneklerinin devamı olan Hegel içkinliğin en karmaşık ifadesini geliştirmiştir. Ona göre, bütün olaylar aynı anda hem maddi hem de ruhsaldır ve bu şekilde Mutlak Akıl tabiat yoluyla kendini gerçekleştirilmektedir. “Tarihin sonunda” her şey bütünsel ve ikilikler, hususiyetler ve ikicilikler sona erecek bir organik bütün, tam bir tümtanrıcılık meydana getirmek üzere tek bir ilkeye dönüşür.

Tabiat-Madde Paradigması

Batının felsefe geleneğinde ve moderniteye ilişkin söyleminde tabiat kavramının anahtar bir rolü vardır. Ancak, herhangi bir söylemin altında yatan önermeleri açığa çıkartmak için onun insan hakkındaki görüşünü açıklamak çok önemlidir. Bu amacı gerçekleştirmek için, Batı modernitesi tarafından yorumlandığı şekliyle “tabiat”ın ve “tabii yasalar”ın bazı temel özelliklerini ve insan imajını nasıl etkilediğini özetlemeye çalışacağım. Tabiat, “eşyanın özü,” ya da “bir şeyin esas özelliği” gibi muhtelif şekillerde tanımlanmıştır. Yunanlılar tabiatı insan tarafından değiştirilmemiş dünya olarak algılıyorlardı. Aristo doğuştan içkin bir güdü olarak tanımladığı *physis* (tabiat) ile faaliyete dönük aşkın ya da dışsal güdü olarak tanımladığı, insan tarafından yaratılmış herşey anlamına gelen *techné* arasında ayırım yapmaktadır.

Orta Çağ Hıristiyanlığı tabiatı “Tanrı tarafından yeni yaratılmış dünya” olarak görüyor, insanla ilgili olarak bu görüş “insanın düşüşten önceki hali” anlamına geliyordu. Tabiat kavramı “fiziki tabiat” ve “insan tabiatı” fikirleri arasında gidip geliyordu. Bazı felsefeciler “insan tabiatında kök salmış evrensel gerçek”lerden bile bahsediyorlardı.

Cicero çocuk için *speculum naturae* (tabiatın bir aynası) demişti. Mat-ta İncil’inde İsa (a.s.)’ın “ihtida edip küçük çocuklar gibi olmadıkça cen-

nete giremeyeceksiniz” dediği rivayet edilir. Çocuk saf masumiyettir, o düşüşten önceki tabiat halini temsil eder.

Tabiatın diğer anlamları hakkında liste daha da uzatılabilir (Lovejoy meşhur makalesinde 66 değişik anlam vermektedir). Ancak ben kendimi bu makalede tabiatın sadece bir anlamı ile sınırlayacağım; “genel evrensel (cosmic) düzen.” Dini bakış açısıyla, bu düzen ilahi takdirin eseridir. Seküler felsefi yaklaşımda, bir evrensel düzen olarak tabiat farklı tanımlanır. Tabiatın seküler olarak tanımlanması sadece bir tabiat görüşünü değil, aynı zamanda bir Tanrı ve bir insan görüşünü, diğer bir deyişle bir paradigmatı, ifade etmektedir. Aşağıdakiler bu paradigmanın en önemli ilkeleridir:

1. Tabiat sonsuzdur, kendi kendine varolur, kendi kendini havidir ve kendine bağımlıdır. O aynı zamanda kendi kendini harekete geçirir, düzenler, çalıştırır, yönlendirir ve dönüştürür. Son olarak, tabiat kendini referans alır ve bundan dolayı kendi kendini açıklar. Geleneksel ilahiyatın Tanrı'ya atfettiği bütün özellikleri taşıdığı iddiasındadır.

2. Tabiatın yasaları maddede içkindir. Tabiat, nesnelere toplamı, zaman ve mekanda varolan olaylar ve süreçler tek gerçeklik düzeyidir, bunun ötesinde bir şey yoktur. O herşeyi havidir ve hiç bir boşluğa, kesintiye, hususiyete, ikiliklere, hiyerarşilere, nihai hedeflere, indirgenemeyen varlıklara ya da bütünlüklere (totality) izin vermez.

3. Tabiatın sistemi, herhangi bir aşkın varlıktan bağımsız olarak, yalnızca kendi niteliği tarafından belirlenir ve onda içkin bir dizi nedensel (causal), sabit, yekpare yasalara indirgenebilir. Bu yasalara müdahale edilemez, aykırı hareket edilemez, kesintiye uğratılamaz ya da tecavüz edilemez. Onlar her şeyi belirler ve açıklar ve hiç bir şey onları belirlemez ve açıklamaz. Bu, tabii yasaları hiç bir şeyin aşamayacağı ve onlardan bağımsız da olamayacağı anlamına gelir. Bu ayrıca, “tabiatın,” kendisinden daha temel bir şey tarafından aşılamayacağı veya daha temel bir şeye indirgenemeyeceği nihai, mutlak ve indirgenemez bir kategori olduğunu ifade etmektedir.

4. Bütün tabii olayların temeli madde (katı) ve enerji (akışkan) olmasına karşılık, tabiat hiç bir zaman sabit değildir; daha yüksek ve karmaşık hayat biçimleri ve zekalar üretmeye devam eden sürekli bir değişkenliktir. Ancak ne kadar yüksek ve karmaşık olurlarsa olsunlar, hepsi de, son tahlilde, tabiata indirgenebilir.

5. Tabii süreçler parçalardan (insan dahil) farklıdır. Bütün parçalar *qua* parçalardır ve tabiat açısından eşit değere ve öneme sahiptir, zira tabiat değer ya da önem nedir bilmez. Bu yüzden, hususiyetler ve hiyerarşilere kayıtsız olan maddi yasalar fiziki ya da insani bütün olaylara ayırım gözetmeden uygulanabilir.

6. Kendi kendini dönüştüren bir varlık olarak tabiat, en iyi mekanik hareket ya da biyolojik evrimin analizi yoluyla anlaşılabilir.

Yukarıda tanımlandığı şekliyle, tabiat-madde paradigmasında zımnen varolan insan görüşüne dönecek olursak kolaylıkla görürüz ki tabiat dünyası insan-merkezli değildir. Ondan neş'et eden insan imajı aşağıdaki gibi özetlenebilir:

1. İnsan ilk olarak, tabiatın bütün temel özelliklerini paylaşan, serbest, sınırsız, tabii bir unsur olarak görülür.

2. Fakat insan, kendisini tabiatın ayıran hiç bir ara veya boşluk olmaksızın, tabiatın sadece organik bir parçasıdır ve onun üzerinde hiç bir kontrolü yoktur. Varoluşunun bütün yönleriyle tabiatın rutin işleyişine ve süreçlerine atfedilen insan sıradan, hatta tesadüfi bir tabii madde ya da olaydır.

3. İnsanın bilgisi tabii olaylar ve olaylar arasındaki ilişkilerle sınırlıdır. Maddi gerçeklik ortada olandan ibarettir ve insan aklının hiç bir nedensel etkisi yoktur, bu tabiatın işleyişi için gerekli de değildir. Bundan dolayı, akıl, imgelem (imagination), simgeleme, vs. birer engeldirler zira insan ile tabiat arasında durmaktadırlar.

4. İnsan davranışı diğer hayvanlarınkinden daha karmaşık olabilir, ancak son tahlilde hayvanlarınkı kullanılarak açıklanabilir ve onlarla ilişkilendirilebilir. Diğer bir deyişle, insan tabiat ve tabii yasalarla tanımlanabilir ve onlara indirgenebilir.

5. İnsanın ahlaki değerleri, zorunlulukları, faaliyetleri ve kısıtlamaları tabii sebeplerle meşrulaştırılabilir. En önemli amaçları tabii şartlar altında takip edilebilir, elde edilebilir ve tabii yasalar tarafından belirlenebilir. İnsanlar değerlerin insani ve insan yapımı olduğu yanılgısına düşebilir, ancak aslında tabii ve maddi şartların ürünüdürler. Bundan dolayı, tabiatın ve tabiatın işleyişinin ampirik olarak çalışılması bize insanların, işbirliğiyle ve mutlulukla değilse de en azından gerçekçi bir biçimde ve başarıyla yaşayacağı "ahlaki" değerler sunabilir. Bu tür değerler en azından onların madde yaşamının devamını garantileyebilir.

6. Maddede içkin tabii yasalara tabî olan insan tabiatı, tabiat gibi durmaksızın değişir. Bundan dolayı, sürekli bir insan tabiatı ya da sürekli insani ilkelere, değerlere, ölçülere, sabit bütünlere, vs. yapılacak atıflar gerçekliğe (insani ve fiziki doğaya) aykırı olacaktır.

Eğer her şey önceden takdir edilmiş ve belirlenmişse, eğer maddede içkin olan tabiat yasaları yansız ve değiştirilemezse ve bütün bilgiyi ve ahlakılığı ihtiva ediyorsa, eğer insan bu yasaları değiştiremiyorsa ve eğer seçim yapma ve ahlaki ayırım için bir çıkış yoksa, o zaman insanın yapabileceği en iyi şey "tabiatı takip etmek" ve kendini aşmaya muktedir, ahlaken sorumlu ve özerk bir birey olarak kendi hususi sınırlarını yitirmektir. Diğer bir deyişle, insan, tabii bir yaratık olarak, tabii, bilimsel, maddiyatçı tanımlamanın kavrayabileceğinin dışındaki bütün hususi insani özelliklerinden vazgeçmek, sadece tabii özelliklerini muhafaza etmek zorundadır. Onun-ki artık sadece tabiat düzeyinde varolan tekçi bir dünyadır. Bu, tabiatçı bir tekçiliktir.

“Maddiyatçı tekçilik” modern Batı lügatinde kısaca “tabiatçılık (naturalism)” olarak geçmektedir. Bu değişik şekillerde tanımlanmış ve çeşitli gölge-anlamları olan felsefi bir bakış açıdır. Bununla beraber, tanımların çoğu tabiatçılık ile maddiyatçılık ve tabiat ile madde arasında eşanlamlılık ve özdeşlik değilse de yakın bir ilişki olduğunda birleşir. Tabiatçılık değişik şekillerde tanımlanmıştır: “Sosyal ve daha genel olarak beşeri hayatın tabiata bağımlılığı, yani maddiyatçılık,” “Evrenin (tabiat) tek gerçeklik olduğu inancı,” “Varolan ve vukubulan her şeyin, bilimsel tanımlamaya açık olduğu ölçüde, tabii olduğunu savunan felsefi tekçiliğin bir çeşidi,” vs. Diğer bir deyişle, tabiatçılık, maddiyatçılık gibi, tabiat paradigmasının insanın bütün varlığına uygulanmasıdır. Bu sebeple, “tabiat” terimi yerine birleşik bir terim olan “tabiat-madde”yi kullanmak ve “tabiat-madde paradigması”ndan bahsetmek gerektiğini savunuyorum. Böylelikle, seküler felsefi düşüncenin birçok gizemini çözebiliriz. “Tabii insan”dan çok tabiat yasaları, *ergo* madde yasaları tarafından belirlenen “tabii-maddi insan”dan bahsetmeliyiz. Çünkü bu insanın bütün varlığı tabiata, *ergo* maddi süreçlere bağlanmıştır ve bütün özellikleri tabii, *ergo*, maddi özelliklerdir. Böylelikle, tabii insanı uygun felsefi çerçevesine oturabilir ve bilgibilimsel ve değerbilimsel (=axiological) sistemlerini daha iyi anlayabiliriz. İnsan, tabiat halinde, tümüyle ona indirgenerek yalnızca tabiatta varolur. Evrensel düzende hiç bir ayrık statüye sahip olmaksızın, özerkliğinden, aşkınlaşma gücünden ve ahlaki ayırmadan yoksun olarak yaşar.

İslamî tevhidî (aşkın tektanrıcı) paradigmaya göre, Tanrı, dünyayı yaratıktan sonra (hem insanı ve hem de tabiatı) *ex nihilo* hiç birinin içine yerleşmedi onları tümüyle terk de etmedi. Tanrı dünyayı önemsemektedir, fakat yaratana yaratılandan ayıran belli bir ara, boşluk yahut mesafeyi de korumaktadır. Bu, ikicilikle değil, birçok başka ikilikte yansıma bulan (insan-tabiat, beden-ruh, kadın-erkek, vs.) temel bir Tanrı-insan ikiliği ile sonuçlanmıştır. Bu ikilikler, daha yüksek bir kategorinin mevcudiyeti sebebiyle (Tanrı) ve ikilikteki unsurlardan biri diğerine bütünüyle eşit ya da özdeş olmadığı için, hiç bir zaman ikicilikler haline dönüşmemiştir.

Tanrı ile insan arasındaki (ve insanla tabiat arasındaki) fark insanın irade ve özgürlüğüne sınırlamalar getirebilir, üzerine ahlaki yükümlülükler koyabilir, fakat doğrudan bu sınırlamalardır ki insana kendi insani özünü ve potansiyelini idrak etme veya terketme özgürlüğü veren insani alanı yaratmaktadır. Bu alan tarafından dayatılan sınırlamalar yoluyla, insan, basit tabii halden karmaşık kültür haline; iyi ya da kötüyü bilmeyen basit masumiyetten bunların varlığını tanıyan karmaşık deneyime; değer, anlam ve kutsallıktan yoksun bir maddi yüzeyler dünyasından anlam, önemlilik ve kutsallık dolu bir dünyaya; hiç bir maddi özü olmayan saf “ruhsallık” ya da hiç bir ruh boyutu olmayan “maddilik”ten hem maddi gerçeklik hem de ruhsal boyutlara sahip bir dünyaya; daha büyük bir bütünün organik bir parçası olmaktan daha büyük bir bütünün önemli ancak özerk bir parçası olmaya ve nihayet sınırsızlıkla tümüyle gerekircilik (determinism) arasında ikilikçi bir biçimde gidip gelen bir dünyadan karmaşık ikilikleri, sı-

nırları ve sınırlamaları, ancak bununla beraber ahlaki eylem ve özgürlük imkanlarını havi bir dünyaya geçer.

Kısaca, İslam, insanın benim “cenin hali (embryonic state)” dediğim halden bütünüyle insani hale geçmesini bekler. Cenin hali tam bir mevcudiyet ve tam bir yokluk halidir. Doğum öncesi günlerinde, insan rahimde bir cenin olarak, onun organik bir parçası olarak, annesinden bağımsız hiç bir fiziki ya da duygusal varlığa sahip olmaksızın varolur. Beslenme ve yaşamını devam ettirebilme bakımından bütünüyle annesine bağlıdır ve rahimin *içinde* ve *ona bağlı* olarak yaşar. Doğum öncesindeki bu duruma benzer bir durum doğumdan bir kaç ay sonra da devam eder, insan yavrusu fiziki ve duygusal beslenme ve yaşamı için bütünüyle annesinin memesine muhtaçtır. Aç olduğu zaman, onu rahim ya da memeden ayıran bir boşluk veya ara olmaksızın, anında tatmin edilir.

Cenin hali bu şekliyle, “aşama” dediğimiz, görünüşte birbirine zıt iki boyuttan oluşur. Ancak bu ikicilik gerçek olmaktan çok görünüştedir. İnsan başlangıçta kendi kendine yeterli, kendini referans alan, kendinin haricindeki hiç bir şeye indirgenemeyen bir tekbenci (solipsist); iyi ve kötünün ötesinde duran ve onu eşya ve tabiatın dünyasından (annenin rahmi ve memesi) ayıracak hiç bir sınırlamanın dayatılmadığı bir varlık olarak görülür. Bu emperyalist referans çerçevesi karşısında, insanda genişleyerek bütün tabiat dünyasını kuşatma, her şeyi kendinin bir parçası yapma dürtüsü vardır.

Ne gariptir ki (tam da bu noktada cenin halinin ikinci aşaması başlar) bu, insanın kendisinden daha büyük bir şeyin parçası olduğu (rahim-tabiat-Tanrı), böylelikle kimliğini, ayrı olan benliğini, bilincini ve sorumluluk duygusunu yitirdiği anlamına gelir. Eğer tabiatın bir parçası ise, tabii (maddi) çevresini aşma yeteneğini kaybetmektedir çünkü o bütünü bir parçası olmak dışında bir şey değildir. Onun insani özü yokolmakta tabii, maddi dünya ile bütünleşmektedir. Emperyalist tekbenci bütünüyle maddileşmekte ve nesneleşmekte; kendini referans alan, özerk, mutlak, indirgenemez kategoride olduğunu iddia ederken tabiat ve madde dünyasına indirgenmektedir. Görünüşteki ikicilik gizli bir gerçek tekçiliğe yol açmaktadır. Her ne zaman cenin hali kendini dışa vursa aynı ikici/tekçi biçimdedir. İnsanı tabiatından ayıran hiç bir fark olmaksızın “tabiata dönüş” dürtüsü buna güzel bir örnektir. İnsan tabiat dünyasını kuşatmak ve kontrol etmek için Promethevâri Faustivâri bir arzu geliştirmektedir. Ancak tabiatı kuşattığı anda kendi sınırlarını yoketmekte ve bu gayreti onda yokolmakla sonuçlanmaktadır. Buna bağlı olarak, hafızasını, tarihini, gayesini ve aşkınlaşma yeteneğini kaybetmektedir.

Aynı durum Tanrı'ya “dönüş” ve O'nun bir parçası olma arzusunda da gözlenebilir. Tanrı'nın bir parçası olarak, insan ilkin ulaştırılmakta, ancak ulaşmakla kendi insani karmaşıklığını ve özgürlüğünü yitirmektedir.

Teknolojik ütopya hayali (tarihin sonunda) aynı cenin hali dürtüsünün

tezahürüdür. İnsan etrafındakileri ve kendisini ileri teknoloji yoluyla kontrol edebileceği bir dünyayı hayal etmektedir. Hayali gerçekleştiğinde, üzerinde hiç bir kontrole sahip olmadığı ve kendisine tümüyle hükmeden, gayri insani bürokratik kurallar ve süreçler tarafından idare edilen bir dünyada bulur kendini.

Bu model, bütün içkinlik felsefelerinin özelliğidir. Kadim ruhanilikte de bulunabilir. Tabiatın kendi üzerindeki güçlerini yoketmek ve ondan azad olmak için, tabiatla bütünüyle kaybolarak ve sınırsız evrensel dürtü ve güdülerine tam bir ifade imkanı sağlayarak kurtuluş arayanlar vardı. Ancak sani-i alem'in dünyayı, insanın ilahi *pleruma* ile bütünleşmesi yolunda yarattığı aldatıcı bir engel olarak gören, bundan dolayı bütün içgüdülerini ve arzularını bastıran kimseler de vardı.

Bu model, en sapkın orgiastik törenleri düzenleyen ama aynı zamanda (kendi kendini hadım etme de dahil olmak üzere) aşırı uzleti tecrübe eden Rusya'daki tümtanrı Raskolos'larda (yaşlı inananlar) da gözlenebilir.

Kapsamlı sekülerizm (ya da daha sonra ileri süreceğimiz gibi, içkinlik felsefesi) benzer bir modeldi ortaya koymaktadır. Seküler kimseler elle tutulabilir bir "burası" ve "şimdi"den hareketle tabiatı ve beş duyu dünyasını yüceltmekte ve anlık tatmin arayışında bulunmaktadırlar. Nesnelere, duyular, duyu verileri ve maddi göstergeler dünyasına odaklanmakta bunun dışındaki herşeyi gözden irak tutmaktadırlar. İnsan bedeni ve tenasül organları (post-modernist söylemde) nihai zihinsel mecazlar ve cenin halinin ilk aşamasının en somut tezahürü olmaktadır. Ancak tedricen, bütün olayların arkasında yatan tek ilke görünür olmakta ve somut gerçekliği etkilemektedir. Hususi biçimler ve kimlikler dünyası özerk, yeknesak ve en önemli şey olan maddeye dönüşmekte ve insan sureti böylelikle bir x ışınıda tümüyle kaybolmaktadır.

Cenin, hiç bir boşluk ya da eytişim (dialectics) kabul etmediği için, kelimenin tam anlamı ile organiktir. Bu organik halde biçim ve içerik, ifade eden ve edilen, imge ve fikir (idea), kutsal olan ve olmayan ve mutlak ve nisbi, sıkı biçimde örülmüş bir bütünü, organik (ruhsal ya da maddiyatçı) bir tekçiliği oluşturmaktadır.

Öte yandan, tam insan olma halinde, insanı daha büyük varlıklardan (rahim, tabiat, Tanrı, eşya dünyası, vs.) ayıran bir boşluk vardır. Bu sebeple, insanın sınırlamaları vardır, ancak bu sınırlamalar yoluyla ki özgürlük, onur, kimlik, ayrı bir benlik, indirgenemez bir karmaşıklık, bilinç, seçme ve aşkınlaşma yeteneği elde etmektedir. O insânî olmayanda (kutsal olan veya olmayan) hiç bir zaman kaybolmaz; özerk, nihai bir kategori olarak kalır.

İnsanı tabiat ya da Tanrı'dan ayıran mesafe insani bir alan yaratmakta ve ikilikler meydana getirmektedir. Organik olan ise hiç bir mesafe, kesinti ya da *tadafu'* (karşılıklı etkileşim, gerilim) kabul etmediğinden böyle bir imkan tanımaz. Tam insan olma hali ruh ile maddenin, can ve bedeninin ve

kültürle tabiatın karmaşık bir halidir. İnsan tabiatın bir parçasıdır, ancak onun organik bir parçası değildir. İnsan hafıza, bilinç ve seçim kabiliyeti ile sorumlu ve ayrıcalıklı kılınmıştır.

İçkinlik Metafiziği

Yukarda tanımlandığı şekliyle tabiat-madde paradigması modern bir icat değildir. Sokrat öncesi filozoflar tabiatın özünün, bilinç dahil bütün olaylara açıklık getirmek için yeterince aktif ve incelmış olduğuna inanıyorlardı. Sinoplu Diyojen'in takipçisi Sinikler tabiat-madde paradigmasına inanıyorlardı. Bu, insan zekasının icat ettiği veya keşfettiği her şeyi terketmelerini getiriyordu. Evler, elbiseler, pişmiş yiyecekler, toplumsal organizasyonlar “tabii” değildi, bundan dolayı Diyojen bir şarap fıçısında yaşıyor, kürk, tüy ya da kabuk niyetine vücuduna tek bir kumaş parçası sarıyor, suyu bir köpek gibi yalayarak içiyor ve bütün toplumsal sorumluluklarını reddediyordu. Diğer bir deyişle, bir anda tümüyle özgür ve belirlenmiş olarak cenin halinin tabii hayatına başlıyordu. Bütün klasik maddiyatçılar buraya kadar ifade edilen tabiat-madde görüşünden pek farklı olmayan görüşleri benimsemişlerdir. Maddiyatçılık ya da tabiatçı tekçilik Adem'den bu yana her zaman önemli bir felsefi akım olmuştur. Ancak marjinal kalmıştır, çünkü bütün toplumlar tabiatındaki değişkenlik ve atomların hareketlerinin ötesinde, varolan bir *logos* ve *telos*'a belli bir inanç beslemişlerdir. Toplumsal ve ahlaki ilkeler bu inanç üzerine bina edilmiştir.

Batı modernitesinin yükselişi ile bazı şeyler değişmeye başladı. Tabiat-madde paradigması çevreden ayrılıp merkeze yerleşmeye başladı. Tarihte ilk olarak, tabiat-madde paradigmasına dayanan bir kültürel oluşum vücut bulmaya başladı. Toplumun ve insanın kendisinin sadece (“tabii yasalar,” “hareket yasaları,” “ihtiyaç yasaları,” “nesnel gerçeklik yasaları,” vs. olarak da adlandırılan) tabiat-madde yasaları ile işlediği kabul edildi. Bu sebeple toplumun, en azından paradigma seviyesinde, bir yandan özgür ve özerk bireylerden oluştuğu, fakat öte yandan da, maddede içkin sabit tabii yasalar tarafından idare edilen, kendinden menkul, kendi kendini harekete geçiren, değer yargısı taşımayan süreçler tarafından tümüyle kontrol altına alındığı kabul edildi.

İçkinlik, Latince *immanere* fiilinden gelir ve içine yerleşme, ikamet etme anlamına gelir. İçkin “içine yerleşmiş,” “mündemiç,” “içinden işleyen” anlamlarını taşır. Bu sebeple, kendi içinde varolan, kendi kendine işleyen, kendini harekete geçiren ve kendini açıklayan her şey (Nietzsche felsefesinde superman, tabiat-madde, vs.) içkin olarak tanımlanabilir.

İçkinlik her zaman Latince *transcendere* (*trans* “karşıdan karşıya” ve “öte,” *scandere* “tırmanma” anlamına gelir) fiilinden türetilen “aşkınlık”la (*transcendence*) zıt anlamlıdır. Aşkınlık sıradan tecrübelerimizin ve bilimsel açıklamanın kavrayışının ötesindedir. “İçkin” tümtanrıcular tarafından Tanrı'nın yaratılmış olan dünyanın içinde oluşunu, bazen de onun-

la özdeşliğini açıklamak için sıklıkla kullanılan bir terimdir. Öte yandan, “aşkın” kelimesi de Tanrı'ya inananlar (Theist) tarafından, Tanrı'nın yaratılmış olan dünyanın ötesinde ve ondan bağımsız olarak var olduğunu ifade etmek için kullanılır.

İçkinlik metafiziğinde, Tanrı'nın varoluşu inkar edilebilmesine rağmen, bazı yorumlarında Tanrı'nın varlığı tanınmaktadır. Fakat inandığı Tanrı her zaman dünyada (insan ve tabiat) içkindir ve ondan ayrı bir varlığa sahip değildir. Arapçada buna *vahdet-i vücud* (yani varlığın birliği) denir. Arap lügatinde bir diğer kelime *hulul*'dur (yani içine yerleşme, fakat aynı zamanda “birlik” ya da “içkinlik” olarak da tercüme edilebilir). Bana göre, hulul bir evre'nin tedrici zuhuru, bir süreç iken; vahdet-i vücud evre'nin tam olarak gerçekleştiği nihai nokta yahut andır. Evre, aşkın yaratıcının yarattıklarına (insan ve tabiat) çok yakın (qarib) görüldüğü ancak onlarla bütünleşmediği zaman başlar. Müslüman Arap halk geleneğinde çocuklar *abbab-ul İlah* (Tanrı'nın maşuku) olarak nitelendirilir. Bu onların Tanrı'ya çok “yakın” olduğu, fakat bununla beraber, dünyada iki öz ya da cevherin var olduğu anlamına gelir. Yaratılan ile yaratılan arasında bazen çok daralsa da kapatılmaz bir aralık vardır. Bu ara o kadar dar olabilir ki, Kur'an'da belirtildiği üzere, Tanrı “insana şahdamarından daha yakındır.” (Kaf, 16). Ancak mesafe her zaman vardır; “hiç bir şey ona benzemez” (Şura, 11). İlahi vahiy esnasında, logos kendisine iletilirken, peygamber Muhammed (s.a.v.) dahi belli bir mesafede tutulmuştur. Kur'an bize der ki; “o yaklaştı / daha yakına geldi/ ve iki yay/ belki daha yakın mesafede idi / böylece (Allah) ilettiler / kuluna vahyi / (ilettiler) O iletme istediğini” (Necm, 8-10).

Bu kesinlikle hulul değildir; buna *taqarrub*, Tanrı'ya daha yakın olma diyebiliriz. Bu tür bir yakınlık Tanrı'ya inancın (theistic) referans çerçevesi içinde kolaylıkla kabul edilebilir. İslam mistisizminin kollarının çoğu bu tür bir yakınlığa inanır; bundan dolayı sufi şuurunda ilahi ve insani olan ayırımında ısrar edilir; “vahdet”in sürekli vurgulanması ise sadece mecazidir. İlahi olanın insani olandan bağımsızlığını vurgulamak için yapılan aynı zorlu teşebbüs, vahdet-i vücud ve vahdet-i şühud (kelime olarak “şehadetin birliği,” anlam olarak “bilincin birliği”) ayırımı ile zuhur eder. Vahdet-i şühud varlık yerine idraki ikame etmektedir. Vahdet-i şühud anı Tanrı ile ontolojik bir vahdet değil, daha çok psikolojik ya da bilimsel bir hal, tabiat ve ötesinde bulunan Tanrı'yı vahdeti sağlayıcı ilke olarak kabul etme, insanı ve dünyayı kuşatan bu vahdeti yoğun biçimde idrak etmedir.

Ancak, bazı aşırı sufi akımlarında *hulul* düzeyi artmakta ve Tanrı, yaratıklarına daha çok yaklaşmaktansa, tam olarak içlerine yerleşmekte (*immanenre*) ve bütünüyle onlarla özdeşleşmektedir. Bu, vahdet-i vücudun nihai anıdır. Evrenin düzenleyici ilkesi evrenle bir olmakta, bütünüyle içkin hale gelmekte, birini diğerinden ayıran hiç bir mesafe kalmamaktadır. Düzenleyici ilke önce bir unsurda (insan) sonra diğerinde (tabiat) vücut bulmaktadır ve bu başlangıçta bir ikicilik yaratmaktadır. Fakat sonra bu iki-

cilik tasfiye olmakta ve evren kendi kendine yeterli, kendini harekete geçiren ve kendini açıklayan tek ve organik bir bütün, bir öz haline gelmektedir. Bütün olaylar insani olan veya olmayan, ne kadar farklı olursa olsun, son tahlilde dünyada içkin tek bir ilkeye indirgenmektedir. Diğer bir deyişle, ikiliklerin (Tanrı-insan, insan-doğa, vs.) karmaşık dünyasından ikiciliğin daha az karmaşık dünyasına, bilahare bütün dünyanın tek bir ilkeye indirgenebildiği (ya da tek ilkeyle tecrübe edildiği), tekçiliğin organik ve basit dünyasına geçilmektedir.

Eğer içkinci/tümtanrıci bakış açısında zımnen varolan insan görüşüne bakacak olursak, tabiat-madde paradigmasında veya cenin halinde ifade edilen insandan önemli bir farkının olmadığını görürüz. İnsan daha büyük bir varlığın (tek ilkenin) parçası haline gelerek özerkliğini yitirmekte, kendisini diğer yaratıklardan ayıran bir fark kalmamaktadır. Bundan dolayı, artık ahlaki ayırım ve seçme yeteneğine sahip özgür ve sorumlu bir birey değildir; bilincinin hiç bir önemi yoktur; çünkü bütünün bir parçası olarak sınırlarını kaybetmek, tabiata tabi olmak ve onun içinde, maddi devrimde ya da *animus mundi*'de “erimek” için her şeyi yapmalıdır. Dünyada hiç bir ayrıksılık beklemeden pasif bir birey olmalıdır. Zira içkinlik dünyası sınırları ya da ayrıksılıkları olmayan, iyiden ve kötüden yoksun bir dünyadır.

İçkinleşme düzeyi derinleşmekte, tekdüzeleştirme ve aynılaştırma süreci hızlanmakta ve şiddetlenmektedir. *Animus mundi* bütün yaratıkların içinde yaşamakta, onları tahakkümü altına almakta, tekçi beni'ne indirgemekte, onları aynı kutsallıkla ve eşit derecede bezemekte, böylece kutsal olanı olmayanla, ilahi ve zaman kaydı olmayanı ilahi olmayan ve geçici ile, yukarıyı aşağı ile, iyiyi kötü ile, Tanrı'yı insanla, nisbi olanı mutlak olanla, herşeyi diğer herşeyle ve nihayet herşeyi *nihil*, yani hiç bir şeyle eşitlemektedir. Bu *nirvana*, *fanaa*, yokolma halidir; her tümtanrıci mistiğin ulaşmayı arzuladığı bir haldir. Bu, bütün ikiliklerin ve ikiciliklerin tekçiliğe indirgendiği bir haldir.

Eğer içkinlik ruhsal çeşitliliğe ilişkinse, “theos” yani Tanrı anlamına gelen “theism” ekini taşıdığından “tümtanrıtanımazlık” (panatheism) kelimesini kullanmayı tercih ederim. “İçkinlik” terimini maddiyatçı ve yarıruhsal çeşitliliğe işaret etmek için kullanıyorum. Bu son çeşitlilik makalenin çerçevesinde bizi en çok ilgilendiren husustur, çünkü Batı modernitesinin başat üslubu bu olmuştur. Tabiat-madde paradigması ile yapısal benzerliği de çarpıcıdır. Modernitenin gidişatı aslında içkin olmaktan başka bir şey değildir. “Dünya (insan ve tabiat) maddede içkin tabiat yasalarına tabidir,” “insan ya üretim (Adam Smith ve Marx) ya da üreme (Freud) cinsinden tanımlanır,” “insanın bilinci fiziki bedeninden ayrılmaz” “kan ve toprak ulusal özellikleri belirler,” “insan ya tabii ya da sosyal çevresi yahut genleri tarafından belirlenir,” “insan şu ya da bu maddi unsurdan başka bir şey değildir,” tarih kendinde veya maddede içkin belli yasalara tabidir,” “bilim değer yargılarına nisbet edilemez, kendi değer-

lerini kendinden alır,” vs. ifadelerin her hangi birini sarfedersek, bilinçli olarak veya olmayarak, oldukça organik ve tekçi, bütüncül, kendine yeterli, kendini referans alan, kendini açıklayan, kendini harekete geçiren bir evreni ve bunun dışında bir şey olmadığını varsayarız. İçkinlik herşeydir.

Kapsamlı Sekülerizm ve İçkinlik

Modern kültürün seküler olmaktan başka bir şey olmadığı hakkında genel bir mutabakat mevcuttur. Ancak, daha önce işaret edildiği gibi, sekülerizmin halihazırda kilise ve devletin ayrılması olarak tanımlanması anlamağa vesile olmak bakımından zayıftır. Terimi açıklığa kavuşturmak için “kısmi sekülerizm” ve “kapsamlı sekülerizm” olarak isimlendirdiğim bir ayırım yapacağım. Kısmi sekülerizm şudur; bu hiç bir kapsayıcılık iddiasında bulunmayan bir dünya görüşüdür, kendisini siyasetin ve belki ekonominin alanı ile sınırlar. Sekülerizmin bu şekli “kilise ve devletin ayrılması” tanımında ifade edilir. “Kilise” din adamları ve resmi hiyerarşisi ile örgütlü dini ifade eder. Bu tanım mutlak ve kalıcı değerler (ahlaki, dini ya da diğer türlü) hakkında tam bir sukut arzietmekte ve insanın kökeni, geleceği, hayatın gayesi, vs. gibi konulara kendini açmamaktadır. Tanımda geçen devlet esas itibarıyla devlet aygıtına ve dar anlamıyla siyasete işaret etmektedir. Muhtemelen ekonomik faaliyete ve kamusal hayatın bazı yönlerine de ilişkindir, ancak insanın özel hayatını ve onun kamusal hayatının büyük kısmını dışarda bırakmaktadır. “Devlet” teriminin insanın özel mutluluklarını ve kederlerini, ahlaki ve felsefi bakış açısını, vicdanını, hayatındaki nihai soruları, vs. kaplamak gibi bir iddiası yoktur. Diğer bir deyişle, kısmi sekülerizm insan hayatının daha derin, temel ve nihai yönlerine asla ulaşmamakta ve insanın karşılaştığı nihai sorulara cevap verme yapmacıklığını göstermemektedir.

İnsanlar “seküler” kelimesini kullandığında kastettikleri genelde “kısmi sekülerizm”dir. Kısmi sekülerizm, günlük uğraşları ve tabii değişimi aşan mutlak insani, ahlaki ve dini değerlerle birarada yaşayabilir. O sadece örgütlü ve kurumlaşmış dinin devlet işlerine, dar anlamıyla siyasi sürece karışmasına itiraz eder. Hıristiyan ve müslüman pek çok dindar düşünür sekülerizmin bu çeşidi ile birarada yaşamaya ve işbirliği yapmaya pekala gönüllüdür. Bazısı bunu hoş bile karşılayabilir, çünkü bu dini, faydacılıktan ve günlük siyaset ve ekonominin yürütülmesiyle uğraşmaktan kurtarır.

Kapsamlı sekülerizm ise bütünüyle farklı bir bakış açısidir. Bu sadece kilise ile devletin ve kamusal hayatın bazı yönlerinin ayrılmasını amaçlamaz. (Dini, ahlaki veya insani) bütün değerlerin sadece “devlet”ten değil aynı zamanda kamusal ve özel hayattan ve genelde dünyadan ayrılmasını amaçlar. Başka bir deyişle, değerlerden arınmış bir dünyayı hedefler.

Ancak, biraz derinlemesine araştırırsak, kapsamlı sekülerizmin aslında tabiat-madde paradigması ve maddede içkin tabii yasalara göre işlediğini keşfederiz; bu, maddiyatçı tekçiliğin ve içkinlik metafiziğinin bir çeşididir.

den başka bir şey değildir. Bundan dolayı, sekülerleşmenin (ve modernleşmenin) artan düzeyleri Tanrı, insan ve tabiatın içkinleşme düzeylerinin artması anlamına gelmektedir.

Bazı insanların iddia ettiği gibi kapsamlı sekülerizm alenen ya da sürekli tanrıtanıyıcı (atheistic) değildir. Sıklıkla ve büyük ölçüde yaratancı'dır (deistic) ve bundan dolayı Tanrı'ya inanma konusunun (theism) etrafından dolanmaktadır. Tanrı'nın varlığını inkar etmekten çok O'nu sınırlamaktadır. Çünkü O bilimsel, ahlaki, estetik ve ifade sistemlerimizin oluşumuna müdahale etmemektedir.

Sınırlama süreci temelde bir içkinleştirme sürecidir. Yaratıcı ile yaratılan arasındaki mesafe *hulul* yoluyla tedricen daralmakta ve nihayet vahdet-i vücud, varlığın birliği noktasında yokolmaktadır. Tanrı bütün aşkınlığını yitirmekte, insanda ve tabiatta, özünde ve nesnede, onlardan ayrı bir varlığa sahip olmaksızın, bütünüyle içkinleşmektedir. Bu keskin bir ikicilikle sonuçlanmaktadır:

1. Eğer Tanrı insanda içkinse, O bütünüyle özneleşir. Ancak *hulul* süreci, vahdet-i vücud noktasına erişinceye dek derinleşmeye devam eder. Bu yüzden, Tanrı insana eşit ve onunla özdeş hale gelir. Pico della Mirandola'nın "Tanrı insan oldu, artık insan da Tanrı olabilir" sözü insandaki bu içkinleşme aşamasının klasik bir ifadesidir. Tanrı'ya yönelik bu tavır dini inanç seviyesinde tezahür eder. Bireyi aşan ancak kurtuluşu için ("Kilisenin dışında kurtuluş yok") ona yardım eden kutsal bir topluluğa, kiliseye inanmak yerine; tabiat ve tarihin ötesinde varolan aşkın bir Tanrı'ya inanmak yerine; inanan kendisi içkinliğin merkezi haline gelir, Tanrı onda içkin hale gelip içindeki bir sestem ibaret kalınca o artık kendi başına kurtuluşa erebilir.

2. Eğer Tanrı tabiatta içkinse soyut, nesnel bir güç haline gelir; insandan ayrı ve ona karşı kayıtsız olur. *Hulul* süreci vahdet-i vücud noktasına erişinceye dek derinleşir. Tabiat ve Tanrı eşit ve özdeş hale gelir. Spinoza'nın "deus sive natura (Tanrı, yani tabiat)" sözü tabiattaki bu içkinleşme aşamasının klasik bir ifadesidir.

Aniden ortadan kaldırılan ve aşırı bir biçimde içkinleşen bir Tanrı'nın yol açtığı keskin ikicilik çok çeşitli dini görüşlerde gözlenebilir. Gnostik (gnostic-İrfani?) sistemler *deus'u anthropos*, Tanrı'yı insan gibi görürler; *homo pneumaticus* Tanrı'nın bir parçasından başka bir şey değildir. Fakat Tanrı aynı zamanda *deus absconditus*, uzaklarda yerleşik kayıtsız bir Tanrı'dır. Gnostik'in hayatı temelde, tam yokluk hali olan fiziki dünyadan kaçıp *pleruma*, saf varlık haliyle yeniden birleşmek için bir yolculuktur.

Kabbalah'da (Yahudi mistisizmi) Tanrı hem onuncu sephirot (teceli) 'dur hem de *shekhina*, Tanrı'nın dişi olarak tecellisidir. *Shekhina* İbraniye *shakhan* (içine girme, yerleşme, Latince immanere)'dan gelir. *Shekhina* bir anda Yahudi halkının içine yerleşir ve Yahudi halkı olur (knesset Yisrael olarak da adlandırılır). Fakat o kadar yakın olan bu Tanrı aynı za-

manda *ein Sof*, biricik, yaklaşılamaz varlık olarak da tanımlanır. Aynı ikicilik Protestanların, özellikle de Kalvinistlerin Tanrı'ya bakışında da kendini gösterir. Tanrı bir taraftan işleri insan tarafından bütünüyle anlaşılabilen gizemli, erişilemez ve nesnel bir varlık olarak; bir taraftan da bazen inananın “içten gelen sesi” olan ve iradesini seçilmiş azınlık aracılığıyla gösteren öznel, rahat (ve uyağan) bir varlık olabilir.

Mezkur ikiciliklerin tamamında, iki zıt kutup arasındaki ortak unsur, somut ve karmaşık beşeri hayatlarımız sözkonusu olduğunda, Tanrı'yı sınırlamalarıdır. İkisi de dünyayı ilahi, aşkın ve kutsal olandan, yani bütün ikiciliklerden ve karmaşıklıklardan “kurtarmaktadır.” Hayatlarımızdan çıkartılmış bir Tanrı önemsiz hale gelir ve insan, ulaşamaz ve erişilemez olduğu için O'na hiç bir referansda bulunmaksızın hayatını sürdürebilir. Eğer Tanrı nazil olur ve insanla özdeş hale gelirse, bu sefer de sadece “içinden gelen sesi” dinleyerek, O'na hiç bir referansta bulunmaksızın hayatını sürdürebilir, zira bu ses daha yakın ve erişilebilir durumdadır.

Sekülerleştirilmiş ve içkinleştirilmiş Tanrı görüşünü ele aldıktan sonra, şimdi de sekülerleştirilmiş ve içkinleştirilmiş insan ve tabiat konusuna eğilebiliriz. Tanrı'nın dünyada içkin olması *logos*'un iki noktada, hem insan hem de tabiatla içkin olması demektir. Peki, aynı yapının nasıl iki merkezi birden olur? İçkin, tümtanrı, seküler referans çerçevesinde Tanrı'yı tanımlayan ikiciliğin aynısı dünyayı da tanımlamaktadır. Bu, insan-merkezli ve tabiat-merkezli evren ya da görüşler olarak ikiye ayrılmaktadır.

1. İnsan-merkezli bakış: Tanrı insanda içkin olunca, varlığın birliği noktasında, O'nun tümüyle özneliğini, insanla özdeş hale geldiğini öne sürdük. Ancak içkinleşme süreci daha da derinleşir ve Tanrı sonunda yok olur (Nietzsche'nin deyişiyle, ölür). İnsan, bilahare, kendi kendine yeterli olma, kendini dönüştürebilme ve kendini referans alma iddiasında bulunmakta, bundan dolayı da hiç bir ilahi kayıt, ilham ya da aracılığa ihtiyaç duymamaktadır. Hayatını sürdürebilmek için ihtiyaç duyduğu her şeyi beş duyu dünyasından elde edebilir. Aslında dünyanın düzenleyici ve birleştirici ilkesi ve mutlak hakimi insandır. O, Tanrı'nın işlevsel muadilidir, bütün sıfatlarını haizdir. Başka bir deyişle, o her şeyi açıklayan ve belirleyen mutlak ve nihai bir kategoridir; ve hiç bir şey, Tanrı bile, ona sınırlanamaz. Yani, insan özü kendinden daha temel bir şeyle aşılabilir veya kendinden daha temel bir şeye indirgenemez.

2. Tabiat-merkezli bakış: Tanrı tabiatla içkin olunca, varlığın birliği noktasında bütünüyle nesneliştir, tabiatla özdeş hale gelir. Ancak, içkinleşme süreci daha da derinleşir ve Tanrı sonunda yok olur (ölür). Tabiatın, bilahare, sadece kendi kendine yeterli, kendi kendini dönüştüren ve kendini referans alan değil aynı zamanda kendi kendini yaratan olduğu öne sürülür. Tabiat-madde, sürekli hareketliliği ve kesintisiz evrimi yoluyla, daha yüksek ve karmaşık hayat ve zeka biçimleri ortaya koymaya devam eder. Diğer bir deyişle, tabiat evrenin yaratıcı, düzenleyici ve birleştirici ilkesidir; Tanrı'nın işlevsel muadilidir; O'nun bütün vasıflarını haizdir.

Tabiat kendini insandan ve bütün insani değerlerden, ilkelerden ve gayelerden azad etmektedir; ona uygulanabilecek bütün ölçü ve ilkeler onda içkindir. Tabiat bu şekilde insani ve öznel olandan yoksun kılınır, bütünüyle nesneleşir. O herşeyi açıklar ve belirler; hiç bir şey onu açıklamaz, belirlemez ya da aşmaz. Diğer bir deyişle, o, kendisinden daha temel bir şeye indirgenemeyen nihai, mutlak bir kategori olmaktadır.

Hem insan hem de tabiatın içkinleşmesi indirgenemez bir ikiciliğe yol açmaktadır: Bir tarafta kendine yeterli, kendini referans alan insan; diğer tarafta aynı derecede kendine yeterli, kendini referans alan tabiat. Özerk insan öznesi özerk tabii nesneden bütünüyle boşanmıştır, ancak ikisi birbirine eşittir. İnsan tabiata aracı ve daha yüksek, aşkın bir kategori olmaksızın karşı koyar. Tabiat, buna karşılık, insanı, ikisini ayıran hiç bir mesafe ya da sınır olmaksızın, kuşatır. İki nihai ilke ya da kategori karşı karşıya gelir.

İnsan, başlangıçta tek düzenleyici ilke olduğuna ve gerçekten tabiat üzerinde, muhakeme ve toparlama gücünü hesap ederek, üstünlük sahibi olduğuna inandı. Tabiata anlam ve bir gaye veren o idi, tabiatın merkezinde o yerliyordu ve nihai referans noktası da o'ydu. O ayrıca, hem tabiatı hem kendi tabii ben'ini aşmak için özgürlük, kalıcılık ve mutlaklık olmasa bile ona yakın bir ölçünün, yani tabii değişkenliğin ortasında indirgenemez bir varlık ve giderek artan bilinci sayesinde muktedir bir yaratık olarak kendisinin mevcut olduğunu iddia etti. Tabiattaki her şey sekülerleştirme yoluyla kutsallıktan arındırılmış ve yansızlaştırılmış olsa bile, insan kendisini kutsal kıldığını, hatta kendisinin tanrılaştığını, evrenin merkezi olduğunu öne sürdü. Bu, evrende merkeziyeti insana izafe eden ve insanın tabiat üzerindeki üstünlüğünü vurgulayan Rönesans hümanizminin (ve diğer bütün dini olmayan seküler hümanizmaların) insan-merkezli evrenidir.

Ancak, cenin aşamasında olduğu gibi, bu, daha doğum anında tabiat-merkezli bakış tarafından meydana okunan bir başlangıç aşamasıydı. Tabiat-madde, yansız ve kayıtsız olduğundan, insana hiç bir özel statü tanımaz. Bundan dolayı, özgürlük, kalıcılık ve mutlaklık yerine gerekircilik (determinism), değişkenlik ve bağıntıcılık (relativism) sözkonusudur. Bilincin bir faydası yoktur ve tabiat-maddeyi aşmak imkân dışıdır. Bütün olaylar en düşük ortak paydaya, tabiat-madde düzeyine indirgenirler. Tekçi tabiat-merkezli bakış gerçekten başat olmakla beraber, insan-merkezli bakış ve aklın muazzam gücü yoluyla aşkınlaşmanın mümkün olduğuna ilişkin hümanist ümit kaçınılmaz olarak mevcuttur ve tabiatçı tekçiliğe direnç gösterip belki onu altedeabilir, şeklinde bir iddia ortaya atılabilir. Bu öyle bir durumdur ki tarihin sonunu getirmeyen, sonsuz bir eyleşim yaratılabilir.

Ancak, konuya daha yakından bir bakış bu ümidin boş olduğunu ortaya koyar; zira ortada ne bir ikilik ne de eyleşim vardır, tam bir tekçiliğe dönüşen sanal bir ikiciliğin bildik bir biçiminden başka.

Gerçeklik kendini ilkin insan-merkezli ile tabiat-merkezli bakış açıları, aşırı bireycilik ile aşırı cemiyetçilik, tekbencilik ile eşyalaştırma ve özne ile nesne arasında bir salınım olarak gösterir. İkciliği basit bir ikilik olarak algılayan Batı hümanizmi insan ile tabiat arasındaki salınımı iki stratejiyle çözmeye çalıştı; insanı dünyanın merkezine ve tabiatın üzerine yerleştirerek ya da madde kategorilerinin akıl kategorilerine denk olduğunu varsayarak. Fikir (idea) ve madde, özne ve nesne, fikir ve tabiat arasında bir nihai uzlaşma bu şekilde başarılabilir. Zira tabiatın genel yasaları eşit derecede hem tabiatla hem de insan aklında içkindir. İnsanı tabiatla ve özneyi nesne ile uzlaştırma yolundaki her iki strateji de maddiyatçı tekçilikte sonuçlanarak başarısızlığa uğradı. Çünkü tabiatın üzerinde tutulduğunda veya ona paralel kabul edildiğinde bile, insan tabii, maddi bir ben'dir. İnsan-tabiat denkleminde insan kendini tanımlayabilir fakat kendini yaratamaz. Sadece tabiat kendi kendine varolur, kendi kendine doğar ve yaratılır. İnsanı kendi imgesi ile, tabiatla yani maddede içkin yasalarla idare edilen tabii ve maddi bir insan olarak, yaratan odur.

İnsanı tabiatla ayıran ve ona merkezîyet ve üstünlük bahşeden farazi *insanlık* vasfı aynı zamanda tabiatla içkindir (çünkü maddiyatçı bir referans çerçevesi içinde ve içkinlik metafiziği bağlamında, madde dünyasının dışında hiç bir şey yoktur). Diğer bir deyişle, insanın tabiatla göre üstünlüğünün ve merkezi olmasının, hatta ona denkliğinin temeli çok zayıf, aslında yanıltıcıdır. Tabii bir varlık kendini nasıl tabiatla üstün ya da ona denk bir varlık olarak görebilir? “Tabii” olmakla o tabiatın bir parçasıdır, başka bir şey değil. Tabii insan cenin olma halinin ilk aşamasında kendi “ben”inin etrafında merkezileştiği zaman, bunun bir tabii “ben” olduğunu, tabiat-madde ile arasında önemli bir fark olmadığını keşfeder. İnsan, kendini farklı, indirgenemez, aşkın, nihai bir kategori ve varlık olarak ayıran şeyi yitirir, tabiatla erir, onunla birleşir ve nihayet bütünüyle tabiat-maddeye indirgenir. Başlangıçtaki insan-tabiat ikiciliği böylelikle tasfiye olur ve zıtların uzlaşması sonuçta tabii olanın insani olana üstünlüğüne, insanın eşyalaşmasına ve tabiatla bütünüyle erimesine yolaçar. Tekbenci tabii insan, kendini idrak etmeye çalışırken maddede içkin tabiat yasalarını takip eder, hatta onlara tabii olur.

Bundan dolayı, ikicilik tekçiliğe, tekbencilik gerekçiliğe ve tam öznelik acımasız bir nesnellığe yol açmaktadır. Maddi çevresini ve tabii “ben”ini aşmaya, tabiatla etkileşim yoluyla ahlaki ve estetik ilkeler üretmeye muktedir; karmaşık, sorumlu, özgür ve özerk bir birey yerine tabii yasalara ve bir dizi gerekçiliklere tabii, sadece tabiatın bir parçası olmaya muktedir tek boyutlu tabii bir insan ortaya çıkmaktadır.

Çözülme I: Katı, Tabiatçı Tekçilik

İkciliğin tekçiliğe dönüşmesi süreci şu şekilde cereyan etmiştir: Tanrı'nın sınırlanmasından sonra, insan kendini evrenin ve içkinliğin merke-

zi olarak ilan etti. Ancak, insanın kamusal hayatının değişik alanları bütün dini, ahlaki ya da insani değerlerden ve gayelerden ve insanın kavrayışından ayrılarak içkinleştirildi. Bu alanların her biri kendini referans alan, kendini dönüştüren ve kendini açıklayan, kendinden daha temel bir şey tarafından aşılamayan veya daha temel bir şeye indirgenemeyen mutlak, nihai birer kategori haline geldi. Diğer bir deyişle, insan hayatının her bir alanı tabiat-maddenin yapısal özelliklerini taşımaya başladı ve Tanrı'nın işlevsel muadili olan tabiat gibi ilahlaştırıldı. Aslında, tabiat-maddeyi içkinleştirilen alanların herhangi biri ile ikame ederseniz (iktisat, devlet, tarih, vs.) söylemde hiç bir değişiklik yapmaya gerek kalmaz. İçkinleştirilen her alan, tabiat-madde gibi, her şeyi belirler ve açıklar, ancak hiç bir şey onları belirleyemez, açıklayamaz ya da aşamaz.

Ancak garip olan şu ki, bir alan kendini insanın ilkelerinden, değerlerinden ve gayelerinden ayırıp değer-dışı ve gaye-dışı oldu mu ilke, değer ve gayelerini artık maddede içkin tabiat yasalarından devşirmeye başlar. Buradaki oluşum cenin halinin oluşumundan farklı değildir: Kimliğin yokolup gitmesine ve kör bir gerekçiliğe yol açan tekbenci bir kendini referans alma ve sınır tanımazlık durumu.

Paralel bir süreç insanın kendi ben'inde ve özel hayatında da sürüyordu. Ben'in değişik yönleri, cenin halinin ilk aşaması olan kendini referans alma, insani değerlerden, ilkelerden ve gayelerden kendini arındırma yoluyla içkinleştirildi. Ancak, ikinci aşama da kaçınılmaz bir biçimde gelmektedir; kendini referans alan, özerk ve sınırsız insan, insani sınırlardan ve ilkelerden özgür kılınmış olarak, insani olmayan sınırları ve ilkeleri, yani maddede içkin tabiat yasalarını, kabul etmeye zorlanırken bulur kendini.

Kamusal ve özel hayatın bu şekilde içkinleştirilmesi insani olanın tedricen aşınması, ifsad edilmesi, nihai olarak da ortadan kaybolması ve hem içerden hem de dışardan tabiat-madde paradigması tarafından tahakküm altına alınması anlamına geldi. Bu, tabiatçı, maddiyatçı tekçiliğin zaferidir. Bu, insanın çözülmesine yol açan, tedrici ve yavaş cereyan eden bir içkinleştirme ve sekülerleştirme/modernize etme sürecidir. Hala belli bir sayıda aşkınlık ve hümanizm (dini ve tanrıtanımaz) taraftarı mevcut olduğundan bu süreç henüz tamamlanmıştır.

Batı'da kamusal ve özel alanları içkinleştirmenin (eş zamanlı olmuştur) paradigma evresi az çok aşağıdaki biçimde cereyan etmiştir:

1. Orta Çağ zamanlarında Avrupa'nın değişik bölgelerinde bazı ekonomik yerleşim birimleri içkinleştirildi. Buna uygun olarak, bu birimler Hıristiyanlığın "sadaka" veya "adil fiyat" gibi "iktisadi" olmayan bazı değerleri ve kavramları ile idare edilmeye son vererek kendilerini insani, ahlaki ve dini ilkelerden, değerlerden, gayelerden ve endişelerden özgür kıldılar. İktisadi faaliyet ve iktisadi başarı yahut yenilgi, hiç bir ahlaki ya da insani endişenin nüfuz etmediği tümüyle iktisadi kriterlerle ölçülmeye başladı. Diğer bir deyişle, iktisadi alan değerlerden yoksun, kriterleri ve

standartları kendinde içkin ve sadece kendine referansta bulunan bir hale geldi.

İnsan ve kültürel başarıları iktisadi olan (üretim biçimleri, üretim araçları, kar güdüsü, vs.) tarafından belirleniyor ve açıklanıyor ve nihai olarak yine iktisadi olana indirgeniyordu. İktisat, diğer bir deyişle, kendinden daha temel bir şeyle aşlamayan veya daha temel bir şeye indirgenemeyen nihai ve mutlak bir kategori haline geldi.

Daha sonraları insan, karmaşık bütünlüğü tanımlanabilir ve tatmin edilmesi gerekli belli ihtiyaçlara ve kullanılabilir (ya da işgücü olarak satılabilir) belli miktarda enerjiye indirgenebilen bir “iktisadi insan” olarak algılanmaya başladı. O girdi-çıktı cinsinden tam olarak açıklanabilen üretken ve satın alan bir güçtür ve üretim ve tüketimde kullanılabilir.

2. Siyasal alan da benzer bir sürece şahit oldu. Rönesans döneminde içkinleştirilmiş ulus-devletin doğuşu, devletin dini ya da ahlaki temellerde meşruiyet aramaktansa, değerlerden yoksun hale geldiği, kendini *raison d'état* ile meşrulaştırdığı anlamına geldi. Bir başka deyişle devlet kendi kendini meşrulaştıran, kendini geçerli kılan ve kendini referans alan bir birim oldu. Siyaset alanı, dışındaki her değerden kendini arındırdı ve sadece kendinde içkin ölçülerle değerlendirildi. İnsan, görüşleri ve ölçüleri devlet tarafından tanımlanan, hayatı devlet tarafından planlanan bir vatandaş haline geldi. Devlet, farklı bir deyişle, kendinden daha temel hiç bir şey tarafından aşılamaz veya ona indirgenemez bir nihai kategori oldu.

3. Toplum içkinleştirildi. “Toplumsal güçler,” “toplumsal şartlar ve durumlar,” “toplumsal çevre,” vs. kendini referans alan, kendini açıklayan, değer ve gayelerden arınmış bir hale geldi. İnsan, kendi özü toplumun içinde eritilerek, toplumsal çevresi ile açıklanmaya başladı. Diğer bir deyişle, toplum kendinden daha temel hiç bir şeyle aşılamaz veya ona indirgenemez nihai ve mutlak bir kategori durumuna geldi.

4. Tarih kendini referans alan, kendini açıklayan, değerden yoksun hale getirilerek içkinleştirildi. Bundan dolayı, “tarihi zorunluluk,” “tarihi gereklilik,” “tarihin cilvesi,” “tarihin yasaları kendinde içkin,” vs. türünden laflar edebildik. Tarih alim-i mutlak, kadir-i mutlak, mevcud-u mutlak bir güç olarak Tanrı'ya yaklaşırken, insan şu ya da bu tarihi güç ya da anın sadece bir ifadesi, bir somutlaşmasından ibaret kaldı.

5. Her ırk ya da ulus ve her vatan kendi kendini referans alan, kendini geçerli kılan ve değerden arındırılan bir hale getirilerek içkinleştirildi. Diğer bir deyişle, her biri indirgenemez, nihai bir kategori oldu. Bu *Volk* fikrinin, organik ve kendini referans alan halk fikrinin ortaya çıkmasını sağladı. Özellikle ırk, emperyalizm çağında Batı düşüncesinin temelini oluşturmuş nihai, indirgenemez kategori haline geldi.

6. Nihayet bilim de, insani değer ve gayelerden özgür kılınarak, içkinleştirildi. Maddede içkin tabii yasalara dayanan bilim her şeyi açıklamakta ve belirlemektedir. Hiç bir şey onu açıklayamamakta, belirleyememekte ya

da aşamamakta ve kendinden daha temel hiç bir kategoriye indirgenememektedir. Bilim diğer bir deyişle, mutlak, nihai ve indirgenemez bir kategori durumuna gelmiştir.

Bu, bütün bilimlerin bir olduğu varsayımına yol açtı. İnsan için ayrı tabiat için ayrı; ruh (veya ben) için ayrı beden için ayrı; ruhsal ihtiyaçlar için ayrı bedensel arzular için ayrı yasalar yoktur. Bütün olayların gözlemlenmesi ve incelenmesi için tek bir metod vardır; zira insani olanla tabii olanın arasındaki fark, bu tekçi bilimsel referans çerçevesinde, “tür” değil dereceyle, nitelikle değil nicelikle alakalıdır. Bütün yaratıklar için geçerli bir tek yasa vardır. Bu, *vahdet-al ulum*, bilimin birliği kavramının zimmî varsayımıdır. Bu kavramın orijinal anlamı insanın karmaşık bütünlüğüne işaret ediyordu; insan bütüncül bir varlık olduğundan bütün insani bilimler de birdi. Ancak şimdilerde bu kavram insan ile tabiat ve insani bilimlerle fiziki bilimler arasındaki sınırların cenin hali yoluyla silinmesine işaret ediyor. Yeni anlamı, tabiat-maddenin içkin yasalarının ve değerden yoksun bilimin insanı bütünüyle kuşattığı maddiyatçı bir varlık birliği, *vahdet-i vücud* durumudur. Bu kavram bir anlamda da içkinleştirme sürecinin tamamlandığını harîçten haber vermektedir.

İnsanın çevresi ve hayatının kamusal alanları onu özerk, kendini referans alan varlıklar olarak kuşatmıştır ve ona tümüyle yabancıdır. Onlar üzerinde hiç bir kontrolü yoktur, çünkü bu varlıklar herşeyi kontrol eden ama kendisi hiç bir şey tarafından kontrol edilmeyen tanrısal tabiat-maddenin özelliklerini taşımaktadırlar.

Fakat daha burda bitmedi, insanın iç varlığının değişik yönleri de içkinleştirildi ve ondan ayrıldı:

1. Onyedinci yüzyılda (Rönesansın sonlarında) insanın aklı içkinleştirildi ve *logos* ve içkinliğin merkezi olarak algılandı. Aklın sonsuz olduğuna, muhakeme, soyutlama ve toparlama, vs. güçleri ile donatılmış olduğuna inanıldı. Bundan dolayı, hiç bir ilahi aracılık olmaksızın insanın nesnel ve ahlaki gerçeğe ulaşabileceği düşünüldü. İnsanın olayları (kendisi dahil) nesnel ve yansız bir biçimde gözlemek yoluyla elde ettiği bilgi, kendisini ve tabiatı tam olarak anlayabilmesine yeterdi.

İnsanın içkinleştirilmiş olan aklı, kendini insani, ahlaki ve dini kaygılardan özgür kıldı. Ayrıca kendisini insanın karmaşık bütünlüğünden ve duygu ve hislerinden de kopardı. Aklın ve akılcı faydanın katı kurallarına uymayan her şeyi reddetti. Akıl o denli merkezi ve küstah bir konuma geldi ki insanın geçmişini ve bütün kültürel başarılarını inkar etti; onları ve diğer bütünlükleri hassas bir inceleme ve akılcı bir hesaba tabi tuttu. İlahi ya da tarihi, aracılığın her türü, dünyayı fethetmek ve ona hükmetmek için aklın yaptığı tedrici ve kaçınılmaz yürüyüşü yavaşlatan bir engel olarak görüldü. İnsan aklı her şeyi açıklayan, belirleyen ve aşan, hiç bir şey tarafından belirlenmeyen ya da aşılamayan nihai, mutlak kategori haline geldi.

Ancak, garip olan durum şudur ki akıl, akla ve akılcı faydanın yasalarına

uymadığı için kendini bütün ilke ve değerlerden bir kere boşayınca; metafiziği, aşkınlığı, gizemi, insanın karmaşıklığını, vs. bir kere reddedince; ilkelerini ve değerlerini açık ve elle tutulabilir beş duyar dünyasından ve onda içkin tabii maddi yasalardan çıkarsamak durumunda kaldı. Sonuç olarak, akılcılık değerden yoksun aklileştirmeye ve deneye yolaçarken, içkinleştirilen insan akli tabiatçı tekçiliğin aracı haline geldi. Hiç bir sınır tanımayan aklın ışığı acımasız bir x ışını gibi her şeye nüfuz eder, her şeyi nesnel ve yansız ölçülerle değerlendirir, tabiat-maddenin nihai kategorisinde kök salmıştır, her şeyi (insanı ve tabiatı) yekpare madde düzeyine indirger. Bu yolla her şey ölçüme, nicellemeye, aletleştirmeye, faydalanmaya, planlamaya, teknokratik mühendisliğe, programlamaya daha uygun hale gelir, kısaca değerlerden arındırılmış bir aklileştirmeye uygun olur. Yani aşkınlığı inkar eden içkinlik metafiziği çerçevesinde bir aklileştirme bu.

İçkinleştirilen akıl küstahlığının doruk noktasına; yekpare, acımasız, değişmez bir süreçte bir geçici aşama olması müstesna, bilinemezlik (ya da gizemlilik) fikrini reddetmesiyle çıkar. Bu öyle bir süreçtir ki sonuçta teknolojik ütopyaya ve tarihin sonuna varır. Orada her şey akılcı kontrol ve mükemmel planlamaya göre idare edilir, orası tam bir tabiatçı tekçilik dünyasıdır.

2. Ancak akıl bir kere içkinleştirildiği, insanın karmaşıklığı onun basit yasalarına indirildiği ve her şey maddiyatçı nedenselliğin demirden kafesine hapsedildiği zaman insan kalbi isyan etti. Kendisi için içkinlik iddiasında bulundu. Kendisini referans aldığı ve zorba tabii yasalara bağlı olmadığını iddia etti (Don Kişot-Sanço Panza ve Dr. Jekyll-Mr. Hyde ikiciliği bu akıl-kalp antitezinin bir ifadesidir. Bütün romantik hareket bunun bir diğer tezahürüdür). Bu bölünme duygulara ve sınırsız imgelemeye rağbeti artırdı, iradenin (will) yüceltilmesine, bilinç ve sorumluluk fikirlerinin, sonuçta da irade fikrinin kendisinin aşınmasına yol açtı. İnsandaki karanlık güçler (eros, irade gücü, bencillik, kollektif bilinç, irksal hafıza, vs.) insana hükmeden ve insanın kontrol edemediği maddede içkin tabiat yasalarının tezahürüdür. Bu, bireysel ve karanlık bir *libido* (cinsel içgüdü, çev.) ya da kollektif bir *libido dominandi* tarafından kontrol edilen libidinal bir adamın ortaya çıkışını haber vermektedir. Modern sanat; insanı aşan, özerk ve sorumlu bireyi bir kenara iten bu karanlık güçler (efsanevi, ilkörneksel, hayal mahsulü, makul olmayan) üzerinde yoğunlaşmaktadır. Diğer bir deyişle, hayatı akıl tarafından sınırlanmamış ve bilinci tarafından sıkıntıya sokulmamış olan insan sınırsızdır, fakat ne gariptir ki, tam da bu sebeple, insan tabiat-madde ile birleşmekte, özü onun içinde erimektedir.

3. Sanat da kendini referans alan ve özerk bir duruma gelip kendi yasalarına tabi olmak suretiyle içkinleştirildi. Kendini insana ve insanlığa karşı düşmanca bir konuma getirerek değerden arınmış oldu. Sonuç, sanat sanat içindir ve estetikçilik anlayışının yükselişi oldu. Sanat o denli kendini referans alan bir duruma geldi ki insana, keder ve mutluluklarına ilgi

göstermez oldu; Oretega Y. Gasset'nin deyimiyle “sanat insanıyetten arındırıldı,” ve geometrik ve soyut olana kesin bir hayranlıkla bağlandı. Eleştirel Teori (Critical Theory) alanındaki yapısalılık bu akımın somut bir tezahürüdür. Bu akım, edebiyatı ya ilkörneksel efsaneler ya da başlıcası tabiatla kültür arasında olmak üzere, geometrik ikili zıtlıklar cinsinden tarif etmektedir. Diğer bir deyişle, sanat insani değerleri, gayeleri ve özlemleri aşan kategorilerle ilgilenen, nihai ve indirgenemez bir kategori oldu.

4. Son olarak, insan bedeni içkinleştirildi, kendini referans alan ve indirgenemez bir kategori oldu. Cinsellik sadece ahlaki olandan değil, aynı zamanda toplumsal ve insani ilkelerden de boşandı. Zira bu ilkeler bedeni ve cinsel olanın dışında algılanmaktaydı. Bundan dolayı rastlantısal seks, çapraşık seks, vs. kendisi dışındaki her şeyle (suç gibi) ilintisizdir. Yine bundan dolayı, eşcinsellik artmakta, üreme faaliyeti ve aile birbirinden ayrılmaktadır. Bir süre sonra içgüdüsel insan salt fiziki insana dönüşmekte, artık kendinde mündemiç karanlık güçlerle değil harici tahrikler ve tepkilerle tasvir edilmektedir.

Bununla içkinleştirme dairesi tamamlanmaktadır. Zira kendini referans alır hale gelmekle, varlığımızın en kişisel ve özel yönleri yansızlaştırılmakta, gayri şahsileşmekte ve nesnelleşmektedir. İnsan öznesi, şahsilikten, özel ve karmaşık olandan yoksun kılınmakla, maddede içkin genel tabiat yasalarını biricik “insani” ilkeler olarak kabul etmeye pekala hazır olmaktadır. Başlangıçtaki cenin halinde kendini referans alma durumundan sonra, insani özün kaybı ve tabiatçı tekçiliğin ortaya çıktığı, aynılaştırıcı ikinci aşama gelmektedir. Maddede içkin tabiat yasalarına indirgenemez bir insan yerine, farklı parçalara ve yönlere ayrılmış, tabiatı eriyen ve sonunda üzerinde hiç kontrole sahip olmadığı tabiat yasaları tarafından idare edilen bir tabii insan ortaya çıkmaktadır.

Tabiat-madde kendini farklı isimler ve kılıklarda dışı vuran en üst, indirgenemez, nihai, aşkın kategoridir. Kendi yapılarında tabiat-madde kategorisinin indirgeyici tekçiliğini ve kendini referans alışı kopyalayan “seküler mutlaklar” vardır. En bilinen mutlaklar şunlardır: Ulus-devlet, kar güdüsü, fayda ilkesi, arz ve talep yasaları, görünmez el, ülkesel zorunluluk, zevk ilkesi, libido, eros, Volk, Mutlak Akıl, tarihsel zorunluluk, proleterya diktatörlüğü, beyaz adamın sorumluluğu. Bu liste *ad infinitum* uzayabilir. Ancak bütün bu mutlakların ve nihai referans noktalarının ayırdedici özelliği, her birinin bir *primum mobile*, nedensel önceliğe sahip oluşu ve hem insan hem de tabiat için kapsamlı açıklayıcı güce sahip olduğunun varsayılmasıdır.

Tabiatçı tekçilik herşeyi aynılaştırarak galip gelmesine rağmen, bu değişkenliğin ortasında, özgür ve özerk olarak duran bir super-insanın varlığı ve böylelikle tabiat-insan ikiciliğinin devam ettiği iddia edilebilir. Bu konuyu araştırmak için tekbeciliğin ilk aşamasına dönmemiz gerekir.

İnsan, özerk ve kendini referans alan bir varlık olarak iyi ile kötünün

ötesinde durmaktadır, çünkü kendinin haricinde ölçülerle yargılanması mümkün değildir. İnsan, tabiat üzerinde aşkınlığa özerk bir insanlık adına ulaşmaktadır. O tabiatı kutsallıktan arındırmakta ve aletleştirmekte, onu bütün insanlık için kullanışlı/kullanılabilir bir madde haline getirmektedir.

Ancak, insan (Batı hümanizmi tarafından bazen iddia edildiği gibi) aşkınlığı insanlık adına elde ediyorsa da, bu ancak teorik olarak ve başlangıçta geçerlidir. Çünkü içkinleşme derinleştikçe insan her türlü “genel” ve “ortak” insanlık kavramını bir kenara itmektedir. Zira, insanlık sekülerleşmiş ve içkinleşmiş insan için, kabul edilmesi de edilmemesi de aynı derecede sözkonusu olan aşkın bir referans noktasından başka bir şey değildir; çünkü insan hiç bir mutlak tanımamakta ve hiç bir değerle sınırlanamamaktadır. O kendinde içkin olanı, yani kendi kâr ve zevkini, çıkarlarını ve arzularını merkez almıştır. Tabiatçı bir referans çerçevesi içinde aşkınlık teşebbüsü böylelikle başarısızlığa uğramakta ve içkinlikle ikame edilmektedir. Gerçekte artık evrenin merkezi genel anlamda insan değil; tarihsel dönemde, coğrafi bölgeye ve kendini merkeze koyan, içkinliğin aracı sayan ve doğal olarak elinde daha çok güç bulunduran Ben'in derisinin rengine bağlı olarak beyaz, sarı, siyah yahut kahverengi adamdır. Hümanizm, bundan dolayı, önce dejenere olarak emperyalizme; tabiat-madde kategorisinde kök salmış olarak, daha sonra ırkçılığa dönüşmektedir. Dünyayı kutsallıktan arındıran ve tabiat ananın fethedilmesine yönelen insan, bazı bocalamalardan sonra, kardeş insanı fethetmeye karar vermiştir.

Bu tavır insanı iki kategoriye ayırmaktadır:

1. Hiç bir sınırlama ya da sınır tanımayan ve kendi iradelerini diğer insanlara zorla kabul ettiren süper-insanlar. Onlar en fazla güce sahiptir ve bundan dolayı, bütün insani ve doğal kaynakları kendi hizmetlerinde kullanabilirler.

2. Alt-insanlar (submen). Bunlar esnek ve hareketliliği yüksek ortalama insanlardır. Her duruma adapte olabilir, bütün emirleri yerine getirebilir ve kısa sürede değer yargılarını değiştirebilirler.

Nietzsche'ciliğin faydacılığı ve Hitler'in Eichmanns ve tezahüratta bulunup yürüyüş yapan uysal kitleleri ön koşul olarak varsayması gibi, süper-insan da alt-insanı ön koşul olarak varsayan bir kategoridir. Hem süper hem de alt insan tabii insan, yani ya iktisadi ya da libidinal insandır. Birini diğerinden ayıran şey, süper-insanın maddede içkin tabiat yasalarını tecessüm ettirmesi ve cenin olma halinin ilk aşamasını temsil etmesi; alt-insanın ise bu yasalara teslim olarak cenin olma halinin ikinci aşamasını temsil etmesidir. Ancak hem süper hem de alt insan maddede içkin tabiat yasaları dahilinde yaşamaktadır.

İçkinleşme / modernleşme / sekülerleşme sürecinin tamamını Tanrı'nın vücut bulması (incarnation) ve ölmesi söyleminde görebiliriz. Tanrı önce insanda değil insanlığın tamamında ve geçici olarak değil kalıcı olarak vü-

cut buldu. Bu küstah bir akılcılık ve mağrur bir tekbenci hümanizmin doğmasına vesile oldu. Sekülerizmin kahramanı Prometheus ve kendi kendini ilahlaştırıp alim-i mutlak bir Tanrı olmak isteyen Dr. Faustus, bu aşamanın yeterli olabilecek iki sembolüdür. Tanrı bir halkta vücut bulunca bu hümanizm ırkçılık oldu. Liderde vücut bulunca faşizm oldu. Ancak, vücut bulma sadece insani alanla sınırlanmamıştı, çünkü Tanrı tabiat ve iktisat, ırk, vs. nesnel varlıklarda da vücut buldu. Bu, daha önce işaret edilen keskin ikiciliğe ve Alman “idealist” felsefesinin insan ve tabiat, özne ve nesne paralellliğini öne sürme çılgınlığına yol açtı. Daha sonra Tanrı sadece tabiat-maddede vücut bulur oldu ve bu *bulul*'un nihai durağı olan, tabiat-madde merkezli, maddiyatçı vahdet-i vücud'a, varlıkta birliğe, ulaştığı nokta oldu. Tabiatçı, anti-hümanist tekçilik, modernite ve sekülerleşmenin başlangıçtaki hümanist savunucularının plan ve beklentilerinin aksine, tekbenci hümanizmi ikame etmiştir.

Bu, modern Batılı bakış açısının içkinlik metafiziğine dayanan karanlık gerçeğidir. Modern Batılı felsefi düşüncenin örtmeğe çalıştığı bir gerçek. Bundan dolayı, Aydınlanma projesi, şaşırtıcı ve saf bir iyimserlikle, hiç bir ilahi kökeni olmayan ancak doğuştan iyi ve tekamül edebilen tabii insanın yükselişini ilan etti. Dahası, bu insan içgüdüsel olarak iyi ile kötü arasında ayırım yapabiliyordu ve hatta tabiatı ve kendi tabii ben'ini aşabilme kudretine sahipti.

Ancak, kara “aydınlaticılar” yine mevcuttu, inkar ediyor ve yoğun bir şekilde çözülmeyi hazırlıyorlardı. Hobbes daha en başta, insanın kendi faniliğinde yaşadığını, bir Prometheus ya da Dr. Faustus olmadığını, onun sadece insan kardeşi için bir kurt olduğunu ifade etti. O artık düşünen, özgür, ahlaki biri değildir, dünyası akılcı veya anlamlı olamaz. Batılı düşünürler birbiri ardına insanı aynı doğrultuda gördüler. Spinoza insanı güçlü bir el tarafından atılan ve uzayda hareket eden bir çakıl taşına benzetiyordu; bu zavallı küçük şey gerçekten kendi özgür iradesi ile mi hareket ettiğini düşünüyordu?

Newton bütün dünyayı mükemmel bir makina ile kıyasladı; hiç bir ilahi ya da insani müdahale olmaksızın; durmaksızın, tekdüze ve gayesizce tiktak eden bir saat. Dışardaki makinanın benzeri içerde de keşfedildi. Locke insan aklını, ayırım yapmaksızın biriktirdiği verileri kaydeden ve bağlantı kurma yasalarına göre mekanik olarak onları birleştiren edilgen, beyaz bir sayfa, *tabula rasa*, ile karşılaştırdı. Bu düşünce çizgisinin mantıksal bir uzantısı, Adam Smith'in, arz ve talebin mekanik yasalarının görünmez eli ile idare edilen bir dünyada yaşayan insan imgesidir. Julien de la Mettrie de “makina insan (man the machine)”dan bahsetmişti.

Bu dünyada hareket eden insan mekanik bir şekilde hareket eden bir cannavardır. Bu yüzden Dr. Frankenstein'in canavar insanı Prometheus'u ikame etmektedir (Mary Shalley'in deyimiyle o aslında modern Prometheus'tur). İnsana vermek üzere Tanrılardan ateşi çalmaktansa, mekanik cannavar kendisini yaratan, ya da daha doğrusu bozan, insanı yoketmektedir.

Ondokuzuncu yüzyıl, mekanik bir dünya görüşünden organik olana tedrici bir geçiş ve mekanik mecazların organik halefleri ile ikamesine şahit oldu. Darwin, Rousseau'nun tabii bahçesinin aslında bir tabii orman olduğunu; bu ormanın kendi içindeki uyumu, yaşamak için mücadele ve en sağlıklıların hayatta kalabilmesi demek olan gizli bir elle sağladığına işaret etti. Eğer Newton için Tanrı bir saat imalatçısı idiyse, Darwin'in dünyasında “Cennetten Öndeyiş (Prologue from Heaven)” bütünüyle silinmiştir ve insan köklerini maymun ve sürüngenlerde aramaktadır. Drakula bu dönemin kahramanıdır; insanlara ateşi vermektense onların kanlarını emmektedir; karanlığı aydınlığa tercih etmekte ve ölümlerle beraber yaşamaktadır. Sonra Freud çıkıp geldi ve bazılarının inandığı gibi bilimsel ve nesnel olarak, ormanın aslında insanın içinde olduğunu, *eros*'un insanın efendisi olduğunu kanıtladı. Pavlov köpekler üzerinde deneyler yaptı ve bulgularını insanlara uyguladı. Onun sisteminde insan ve köpek denktir; ikisi de çevreleri tarafından tümüyle şartlandırılırlar. Foucault bu çözülme sürecini organik olmaktan çok mekanik bir imge kullanarak kutladı; insanı dalgalar tarafından silinip götürülen kumdaki bazı şekillere benzetti. Serge La Touche, *Dünyanın Batılulaşması* isimli kitabında, modern Batı'nın ne bir tarihsel an ne de coğrafi bir bölge olduğunu; onun daha çok kendi kendine çalışan, dönerek hareket eden ve kendi operatörleri dahil herkesi öğüten akılsız bir makina olduğunu öne sürer. İnsan ben'i artık dünyadaki merkezi düzenleyici ilke değildir; çünkü tabiat-madde merkezi işgal etmiş ve onu bütünüyle kenara itmiştir.

Bu, insanın çözülmesi, mutlak, nihai ve indirgenemez bir kategori olan tabiat-maddede bütünüyle erimesi ile sonuçlanan modernite projesinin ilk aşamasıdır. Bu, katı maddiyatçı tekçilik aşamasında bir çözülmedir.

Çözülme II: Akışkan, Atomcu Tekçilik

İnsan merkezi olmaktan çıkar, parçalara ayrılır, atomize olur ve nisbilerden benzer bir şey tabiata ilişkin olarak da yaşanıyordu. İçkinleştirilen tabiat evrensel (somut tabiatın tanrılaştırılması) ve evrensel olmayan (acosmic, tabiatın temelinde yatan soyut yasaların tanrılaştırılması) ikiciliğine hapsedildi. Bilimsel araştırma bütün katılığı ve kesinliği ile beş duyu dünyasında deneylerle başlar, ancak bütün inceliği ile matematiksel denklemler ve soyut yasalar dünyasında sona erer. Somut tabiat belirli ve kesin ise de, soyut hukuk, elle tutulur bir şey olmadığı için, aynı kesinliğe ve belirlenliğe sahip değildir. Maddede içkin tabiat yasaları ne sabit ne de tekdüzedir; istikrarsız, belirsiz ve tesadüfidir. Diğer bir deyişle, insanın nisbileşmesinden sonra, tabiat da bütünlüğü ve istikrarı kaybettirilerek nisbileştirildi.

Dahası insan daha en başta, tabiatın kurallar ve değerler için bir kaynak olmayabileceğinden şüphe etti. Darwin, garip bir biçimde, tabiatın daha üstün maymunlar ve savaştan kabileler arasında bir savaş meydanı olduğunu kanıtladı. İnsan tabiat tarafından şartlandırılabilir, ancak asla onun ta-

rafından kendisine akıl verilemez. Zira bilinç sahibi, karmaşık ve yaratıcı bir yaratık olan insana cansız tabiat nasıl “rehberlik” edebilir?

İçkinliğin her biri merkezîyet, kendini referans alma ve tanrısallık iddiasında bulunan merkezlerin (iktisat, devlet, tarih, ırk, vs) birinden ötekine sürekli olarak kayması sonucu; çoktanrılı ilkel dinlerin mabedlerinden ya da tabiatçı (anemist) dinlerin kutsal tabii güçlerinden (bu Tanrılar ve tabii güçler tek ve indirgenemez kategori olduklarını iddia ederek merkezileşmek için birbirlerini kıskanır ve galibi olmayan bir kavgaya tutuşurlar) pek de farklı olmayan çok merkezli bir durum ortaya çıkmıştır. Bu mutlak bir bağıntıcılığa yol açmıştır. Çünkü bir merkezin kendini geçerli sayması diğerini geçersiz kılmakta; kendini referans alma ve kendi kendini geçerli sayma evrensel bir geçersiz saymaya dönüşmektedir. İnsanın hayatının ve çevresinin her yönüyle kutsanması, insan hayatının her bakımdan kutsallıktan arınması ile sonuçlanmaktadır. Tabiat artık istikrarlı bir merkez olma hüviyetini kaybetmiştir. Hem özne hem de nesne nisbileştirilmiş, merkez olmaktan çıkartılmış ve alt düzeye indirgenmiştir. Merkez artık tutunamayacaktır.

Bütün bunlar modernitenin katı, logo merkezli, ikici ve tekçi aşamasından akışkan ve tekçi aşamasına geçildiği anlamına gelmektedir. Dünya artık bir merkezden yoksundur ve maddiyatçı akıldışıcılık ve hamaset karşıtlığı (anti-heroizm) sözkonusudur. Arkamızda sadece Prometheus ve Faustus'u değil Frankenstein'ı da bırakmış bulunuyoruz. Şimdi artık Madonna'mız ve Michael Jackson'ımız var; Dracula yerine de Derrida'mız.

Katı olandan akışkana bu geçiş tabiat-madde paradigmasının içinde gizlidir. Daha önce işaret edildiği gibi, tabiat ya (katı) maddeden ya da (akışkan) enerjiden mamuldür. Fakat katı ya da akışkan, tabiat-maddenin temel özelliği, en katı hallerinde bile, sürekli bir hareket halinde oluşudur. Değişmenin kendisi hariç her şey değişmektedir.

Bu sürekli değişim hali “akışkanlık” olarak adlandırılır ve Latince “akmak” anlamına gelen *fluere*'den gelir. Tabiat-maddenin değiştiği, dalgalandığı fikri Sokrat öncesi filozoflara kadar dayanır. Heraclitus “hiç bir şeyin aynı kalmadığını;” “her şeyin değiştiğini” (aktığını, ayrıştığını, eridiğini) ileri sürer. Bu yüzden “aynı nehirde iki kez yıkanamazsınız,” zira nehir sürekli hareket halindedir

Ancak Heraclitus eksiksiz bir maddiyatçılığın felsefi etkilerini göze almadığı için; eşyanın sürekli akışkanlığında ortaya çıkan, içkin bir biçim ve kimlik nedeni, bir logos ortaya attı. Onun süreklilik ve değişim, sabitlik ve akışkanlık ikiciliği üzerine oturmuş katı ve logo merkezli bir evreni vardır. Bu ikicilik çözüldüğünde yine de katı bir dünya olarak devam eder, zira tabiatçı tekçilik tabiat-madde'yi merkez olarak kabul eder.

Ancak, akışkanlığı nihai nokta, tek içkinlik olarak algılayanlar da vardı. Bir Sofist olan Gorgias bu felsefi tavrı oldukça dramatik ve öz bir biçimde “hiç bir şey yoktur” olarak ifade etmiştir. Eğer bir şey olsaydı bile bunu

bilemezdik; yok eğer bilseydik, bildiğimizi ifade edemezdik. Bildiğimiz herhangi bir şeyi ifade edemeyiz çünkü iki insanın aynı şeyi düşünmesi mümkün değildir; bunun da sebebi aynı şeyin iki ayrı yerde olamamasıdır. Her şey insanın kavrayışının dışına çıkmakta, akışkanlık ve mutlak bağıntılılığın girdabına kapılmaktadır; her şey çözülmektedir.

Aynı şekilde, modernist seküler proje de kalkış noktası olarak aşırı maddiyatçılığı almakta mutlak bağıntıcılık ve sonunda nihilizme varmaktadır. Bu, Nietzsche'nin acımasızca açığa çıkardığı, vurguladığı ve hatta kutladığı bir "keşf"idir. İnsanın hem maddiyatçı hem de logo merkezli, hem geçici hem de anlamlı, hem tabii hem de insani bir dünyası olamaz. Gerçek geçicilik değer yargılarından ve gayelerden özgür olmak anlamına gelir. Tabiat-madde dünyasında *ethos* veya *telos* yoktur. Merkezi bir evrenin en temel unsuru olan bütünlük fikri bile devam ettirilemez. Bu Tanrı'nın ölümünün gerçek anlamıdır; yani insan belirsiz ve tesadüfi yaşayacaktır. Bu, kelimenin tam anlamıyla, cenin olma halidir. Sınırlar, nedensellik, bütünlük, katılık, vs. üzerine konuşmaya devam etmek Tanrı'nın gerçekten ölü olmadığı anlamına gelir; ya da en azından O'nun ölü ancak gölgesinin hala mevcut olduğu anlamına gelir. İçkinlik metafiziği bu şekilde tersyüz edilmektedir. Nietzsche modernite projesini tamamlamak için, Tanrı'nın gölgesinin bütünüyle silinmesi çağrısında bulundu; zira ancak bu şekilde gerçekten modern bir dünyaya, özgür ve merkezi olmayan bir evrene ulaşmak mümkün olurdu. Bu evrende öz, bütünlük, doğru ya da yanlış, sebep ve sonuç, insan tabiatı, gaye ya da yön, nesnel gerçeklik, akılcı bir söylem imkanı, özne ya da nesne, kutsal olan veya olmayan yoktur. Sadece super insan ve alt insan; sadece anlamsız ve sonsuz bir tekerrür. Aşkınlığa özlem duymak, "tabiat-üstü tabiatçılık"tan ya da "madde yoluyla aşkınlık"tan bahsetmek sadece kendi kendini aldatmaktır; kibirli, fakat temelsiz bir kendini tanrılaştırma ve kutsamadır.

Modernite doğru bir biçimde "hem insan ve hem tabiat olarak dünyanın kutsallıktan arındırılması" şeklinde tanımlanmıştır. Modernitenin bazı yönlerini açıklamak için "arındırma (*de*)" takısıyla kullanılan kelimelerin sayısı oldukça çoktur: "mistik olandan arındırma (demystify)," "yanlıştan arındırma (debunk)," "mitolojiden arındırma (demythologize)," "metafizikten arındırma (demetaphysicalize)," "anlamından arındırma (detextualize)," "insanilikten arındırma (dehumanize)." Bunların hepsi mevcudu mutlak'ımız, herşeyi içine alan "çözülme"nin öncülleridir.

Richard Rorty, modernite projesi hakkında "ilahilikten arındırma projesi" demiştir. İnsan hiç bir şeyi tanrılaştırmayacaktır, kendisi dahil hiç bir şeye tapmayacaktır. Hiç bir şeyi kutsal saymayacaktır, zira mutlak, indirgenemez, aşkın kategoriler yoktur. İnsan bile böyle bir kategori değildir. O, diğer her şey gibi, geçici ve tesadüfidir. Bundan dolayı, insan uzaysal ve geçici (spatio-temporal) *donnee*'yi aşmak için herhangi bir gayret göstermemeli, ya da akıbeti ile ilgili sorular sormamalıdır. Onun dünyası çıkış noktası ya da gerçek tarafı olmayan zararsız işaretler dünyasıdır.

Rorty'nin ifadesi, post-modernist çözümcü projede îma edilen insan görüşüyle doğrudan uğraşma erdemini taşımaktadır. Maalesef, post-modernist söylem her zaman açık değildir. Bilakis çok fazla övülme ve abartılma eğilimi vardır. Örneğin post-modernizm, bir post-modernist tarafından “logo-merkezli, aşkın ve anlatı-ötesi (meta-narrative)” karşıtlığı olarak tanımlanmıştır. Başka bir post-modernist ise “kaynağı olmayan, kimse tarafından tasarlanmamış, hiç bir şeye referansta bulunmayan, boşlukta vızıldayıp duran” diye tarif etmiştir. Buradaki dil bozukluğu bir kültürel ve felsefi projenin çıkmaza girmiş olduğunu, bu projenin gerçekliği ancak bir şeyden önce ya da sonra olarak (kapitalizm sonrası, sanayi sonrası, vs.) algıladığını ve dünyayı baktıkça boşluktan başka bir şey görmediğini ifade etmektedir.

Bununla birlikte, post-modernist akım daha akılcıca ve genel bir biçimde çözümlenebilir ve yeniden kurulabilir. Boşluk bile yorumlanabilir. Sessizliğin belığı olduğu söylenir. Her çeşit metafizik tutumu reddettiğini söyleme gayretkeşliğinde bulunmasına rağmen, post-modernizmin kendi metafiziği vardır. Aşkınlığı, bütünlüğü, sonsuzluğu ve ikiliği inkar etmektedir. Ancak bu inkarında kendi gerçek felsefi kimliğini, içkinlik metafiziğinin ifadesi olarak göstermiştir.

Diğer bir deyişle post-modernizm, modernite ve içkinleştirme/sekülerleştirme projesinin geliştirilmesinde daha yüksek (ya da alçak?) bir aşamadır. Bu akım bir yığın laf kalabalığı üreten bir okuma türü olabilir; ancak bu terimsel ve deyimsel labirentin arkasında bir paradigma bulunmaktadır. Post-modernistliğin belirsiz ve kararsız deliliğinde, kökü bir paradigmada bulunan kesin bir metod vardır.

Logos'un özünde içkinleştiği tekbenci, emperyalist, humanist tekçiliğe ve logos'un nesnede içkinleştiği tabiatçı, maddiyatçı, humanist tekçiliğe işaret etmiş bulunuyorum. İçkinleştirme/sekülerleştirme düzeylerinin artması yoluyla ne özne ne de nesnenin evren için bir merkez (bir logos) görevi göremeyeceği gerçeği karşısında; düz ve merkezi olmayan bir sayısız atomlar dünyasına ulaşıyoruz. Bu dünyada her bir atom, kendi yörüngesine rahat bir şekilde yerleşmiş olarak, herhangi bir gaye ya da yön sahibi olmaksızın çalınca hareket etmektedir. Ne bir logos ne de merkez vardır. Ne tutarlı ve algılayan bir özne ne de tutarlı ve algılanan bir nesne mevcuttur. Hepsi çözülmüş ve evrenin tek düzenleyici (ya da dağıtıcı) ilkesi olan anlamsız bir akışkanlığa indirgenmiştir. Bu atomcu tekçilik ve tam cenin olma dünyasıdır.

İşaret eden (signifier) ve edilen (signified) arasındaki ilişki meselesi de bu atomcu tekçilik ve cenin olma halinin bir tezahürüdür. Eğer işaret eden edilenden belli bir mesafe ile ayrılırsa algılanan ve algılanamayan, sezgisel ve belirgin, konuşma ve yazma, tabiat ve kültür ikiliği ortaya çıkacaktır. Bu, salt akışkanlığın ötesinde bir şeylerin olduğu ve bir anlamın (*telos*) mevcut bulunduğu manasına gelecek, tekçiliğe son verecektir.

İkiliğin bir boyutu olan işaretin sezgisel tarafı, akışkanlığın içinde kaybolmuş bulunmaktadır; peki, belirgin olan tarafı ne durumdadır? Bu boyut yüzünü kaçınılmaz olarak akışkanlıktan sabitliğe, algıladığını yorumlama ve ifade gücüne sahip insana çevirmektedir. Yani, insanın bulunduğu hal salt akışkanlığın üstündedir ve cenin halinin sınırsızlığına ya da tabiat halinin anlamsızlığına hapsedilmemiştir. Ancak, bir defa işaret edenin belirgin tarafının tabiatın akışkanlığının dışında yattığı görülürse, aşkınlık zinciri akışkanlığın dışında bir nihai sabitlik noktasına, yani Tanrı'ya ulaşınca ya dek sürecektir. Böylelikle, çözülme, dağılmaklık ve ayrışmanın kötü ruhları kovulabilir.

Derrida'nın ifade ettiği gibi, işaretin belirgin tarafı yüzünü bir *logos*'a, Tanrı'ya çevirmektedir. Diğer bir deyişle, dünya logo merkezlidir ve kökü aşkın bir işaret edilende, dilin hareket alanının dışında nihai bir referans ve mutlak bir temel olmaktadır. Bu kök, dilbilimsel sistemi merkezileştirmek (sabitleştirmek ve düzenlemek) yeterliliğine sahiptir. Bunu, sistem içindeki sözlü veya yazılı bir ifadenin özel anlamını sabit hale getirmek suretiyle gerçekleştirmektedir. Öte yandan, aşkın bir işaret edilenin yokluğu bütün ikilikleri ortadan kaldırmaktadır; işaret vermenin alanını ve hareketini sonsuz bir şekilde ve sadece akışkanlık dünyasında genişletmektedir. Bundan dolayı, işaretler sistemi derin köklere sahip olduğu metafizik varsayımlarından kurtarılmalıdır. Böylece, bütün dünya bir oyuna; hiç bir sınırın, seçimin ya da sorumluluğun olmadığı gerçek bir cenin haline dönüşecektir. Bu, işaret edeni edileden ayıran mesafe bütünüyle kalktığında, ikisi sıkı bir organik bütün haline geldiğinde, gerçekte biri diğeri olduğunda başarılı olur. İşaret eden bu şekilde işaret edilenden, gerçeklikten, kurtarılmış olur; ve bundan dolayı herhangi bir yöne gidebilir. Bu, bir *logos* veya *telos* olmaksızın topyekün bir vücut bulma (incarnation), tümüyle ikonlaşmadır.

Ancak işaretler bir kere aşkın işaret edilenden kurtuldu mu, her işaret bir başka işarete, bu da bir üçüncüsüne atıfta bulunur. Bundan sonra her bir yorum bir başkasına, bu da bir üçüncüsüne, *ad infinitum*, yöneliktir. Çözülme döngü artık başlayacaktır. Sonuç sınırsız yorum, hiç bir işaret edilene bağlı olmayan kısıtsız bir kavramsal oyundur. Metinler “beyaz kağıt üzerinde mürekkep”ten; ya da “kalemin dansı”nı veya işaretin oyununu durduracak bir merkezin olmadığı, her kelimenin bir değerine işaret ettiği bir sözlükteki kelimelerden ibaret kalır. Her şey başka her şeydir ve her şey hiç bir şeydir. Derrida'nın abartılı ve çapraşık üslubu ile: “Çözülme ne değildir? Her şey, tabii ki. Çözülme nedir? Hiç bir şey, tabii ki.”

Büyük hiçliği öven onaltıncı yüzyıl Mısır şairlerinden İbn Sawdun al-Mısri, anlam fikrinden özenle kaçınan ve logo-merkezli olmayan şiirler yazmıştır. Onun şiirlerinde işaret edenler edilenlerden özgür kılınmıştır ve sadece kendilerine referansta bulunmaktadırlar:

*Akan suyun ortasında oturduk
Suyun kuşattığı oturan insanlar gibiydik*

*Yeryüzü yeryüzüdür ve gök göktür
Cehennem rivayet olunur ki berbattır*

*(We sat amidst running water / As if we were people sitting surrounded
by water / Earth is earth and heaven is heaven / And hell is said to be in-
fernal)*

Son iki satır Arapçada kulağa daha hoş gelmektedir, zira özneyi yüklem-
den ayıran bir “dır/dur” eki yoktur. Bu satır Arapçada “Yeryüzü yeryü-
zü, gökyüzü gökyüzü” olarak da okunabilir.

İbn Sawdun'un şiirleri işaret edeni edileden ayıran her türlü mesafe ya
da boşluğu inkar eder, mecazi yok sayar ve aşkınlığı reddeder. Bu da kısa
ömürlü bir hicv ile neticelenir, çünkü nihilist hicivci sağlam bir zemin üze-
rinde durmaz; her şey dalgalanma halindedir. Ancak, bir nihilist olarak
İbn Sawdun, tıpkı bir modernist saçmacı (absurdist) gibi aslında Tanrısız
bir evrene karşı çıkmaktadır. O Godot'yu beklemekte, ancak Godot hiç
gelmemektedir. Karşı çıkma şekli dilin henüz bütünüyle temellerinden
kopmamış olduğunu, çünkü hala bir şeyleri referans almaya çalıştığını gös-
termektedir.

Bazı post-modernistler, işaretin aşkın işaret edileden tam bağımsız ol-
duğu hale yaklaşan en ikonik ve saydam dilin ıstırap feryadları olduğunu,
zira tek heceli feryadlarla ıstırapın kendisi arasında bir boşluk ya da mesa-
fe olmadığını öne sürmektedirler. Tek heceli cinsel zevk ifadeleri de aynı
şekilde sınıflandırılmaktadır. Derrida, Antonine Artaud (zulüm tiyatrosu-
nun -theatre of cruelty, savunucusudur) tarafından yazılmış ve cenin hali-
ni yansıtan bir şiiri zikretmektedir. Bu şiir seslerden ibarettir ve gerçekten
dansen bir kalem tarafından yazılmıştır:

*afidana / nakimove / taudidana / taukomiv
nasidano / nakomiv / trakoniv / nakomi*

Bu sesler bütünüyle organiktir, çünkü işaret eden işaret ediledir. Bun-
ları aşağı hayvanlar tarafından çıkartılan seslerden ayırmak mümkün değil-
dir. (Çünkü bildiğim kadarıyla yunuslar bile çok gelişmiş bir iletişim dili-
ne sahiptir.) Bu, Derrida'nın tarih veya metafizik tarafından “zehirlenme-
miş” işaretler bulma rüyasının gerçekleşmesidir. Yaratılış arefesinde;
Adem henüz çamurdan ibaret iken ve Tanrı ona (Kur'an'da zikredildiği
gibi) henüz bütün bitki ve hayvanların isimlerini öğretmemişken kullanı-
lan işaretlerdir bunlar.

Fakat durum gerçekten bu ise, o zaman suskunluk insanın “sessiz, can-
sız eşyanın” bir parçası haline geldiği paradigmanın gerçekten yerleşmesi
anlamına gelecektir. Bu, gerçek *nirvana*, *fena*, yokluk olmayacak mıdır?
Bu, post-modernizmin gerçekleşmesi olmayacak mıdır? Derrida ideal bir
metin bulmak için yaptığı sonsuz, belki aptalca araştırmanın sonunda Ni-
etzche tarafından boş bir kağıt üzerine yazılmış bir cümle bulmuş: “Şem-
siyemi bıraktım.” Bu cümlenin yazılış sebebini bilmiyoruz, kimin için ya-

zıldığını da. Nietzsche'nin gerçekten şemsiyesini bırakıp bırakmadığını, şemsiyenin gerçek bir nesne mi yoksa çok özel bir sembol mu olduğunu da bilmiyoruz. Bu işaret edileni olmayan gerçek bir işaret.

Eğer durum bu ise, “xınd-?431” başlıklı aşağıdaki şiir nihai post-modernist metin olacaktır:

Bu, boş kağıt üzerinde mürekkep değildir; boş üzerine boştur. Bu yazılmış (ya da yazılmamış) en logo-merkezli olmayan şiirdir. Bu kendini o denli açıklamaktadır ki, hiç bir açıklamaya ihtiyacı yoktur. Bu kendini o kadar referans almaktadır ki bunun dışında duran kimse bunu göremez. Bu kendinden daha temel bir şeye indirgenemez çünkü bu mevcut değildir; bu *nihil*, yani hiç bir şeydir. Bunun lisanı (ya da lisansızlığı) metafizik (ya da fizik) tarafından asgari düzeyde bile zehirlenmiş değildir

Tam suskunluk dile getirdiği tek lisandır. Ancak suskunluk, bildiğimiz gibi, belîğdir; işaret etmekte ve bundan dolayı da metafiziğe dayanmaktadır. Bu bizi, saydam şiirimizin o kadar da saydam yahut masum olmadığını, metafizik tarafından zehirlenmiş ve logo-merkezli olduğu hakkında uyarmaktadır. İnsani olan her şeyin bir *telos*'u vardır ve telos *logos*'a, tabiat ve tarihin ötesindeki tek Tanrı'ya işaret etmektedir.

Çeviren

Metin Eker