

Batı düşüncesi ve Hint düşüncesi

Fred DALLMAYR

çev. Halit ÖZKAN**

Bir mukâyese denemesi*

Rudyard Kipling'in "birbirleriyle asla buluşmayacak" "iki" kültür

hakkındaki meşhur sözü bugün bize antika ve modası geçmiş gibi görünür. Jet yolculukları ve süratli iletişim çağında, kültürler arasındaki sınırlar aşınmaya mâruzdur ve muhtemelen tamamen yok olacaktır. Siyasî ve iktisadî alanlarda, küresel piyasa ile nevezuhur yeni dünya düzeni hakkında pek çok şey söylenmektedir ki, bunlar kültürel farklılıklara çok az dikkat eden, Kipling'in Doğu ile Batı arasında kabul ettiği meşhur mesafeye ise hiç itibar etmeyen kavramlaştırmalardır. Buna rağmen, küreselleşmenin münis söyleminin perde arkasında bâriz kültürel vurgular ve temâyüller kolaylıkla müşâhede edilebilir: Bu bilhassa Avrupa Aydınlanmacı düşüncesinden (ve onun meyvaları olan hür teşebbüs ile siyasî beynelmilelcilikten) kaynaklanan Batı-tarzı bir evrenselcilik temâyülüdür. Bu açıdan bakıldığında görülen şudur: Küreselleşme, kültürel farklılık ve ayrılıkları ortadan kaldırmak yerine derinleştirmiş, özellikle de (Batı menşeli) egemen kültür ile henüz asimile edilmemiş ve muhtemelen edilemeyecek olan yerel kültürlerin bulunduğu taraf arasındaki ayrılıkları belirginleştirmiştir.¹

* Çevirisini sunduğumuz bu makalenin orijinali, "Western Thought and Indian Thought: Some Comparative Steps" adıyla, yazarın *Beyond Orientalism: Essays on Cross-cultural Encounters* adlı eserinde (State University of New York Press, Albany, 1996, Bölüm VI, s. 135-147) yer almaktadır. Tercümeyi okuyarak önerileriyle katkı sağlayan Ahmet Okumuş'a teşekkür ederim (çev.).

** M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı doktora öğrencisi.

1 Globalizm hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için benim şu yazıma bkz. "Polis and Cosmopolis", *Margins of Political Discourse*, State University of New York Press, Albany 1989, s. 1-21. Bu yazıda ifade edilen görüşler, müteâkip Doğu-Batı Filozofları Konferansları'nda görülen eğilim ile genel anlamda mutâbiktir, ancak bunun için öncelikle bu eğilimi "felsefi çoğulculuğu benimsemeye kâbil ve aynı zamanda hem aldatan indirgemecilikten hem de hâlsiz bırakan rölativizmden kendini sakınan meta-felsefi bir

Dolayısıyla, çağdaş küreselleşme hakikatte Kipling'in müşâhededini kendiliğinden yanırlamaz, aksine onu yeni bir bağlam içerisine koyar ve böylelikle Kipling'in sözünün temelindeki hususu daha belirginleştirir. Basitçe şöyle ifade edebiliriz: Çağdaş yönelimler Kipling'in sözünü önerme makamından sorgulama makamına aktarmıştır. Küreselleşmenin aman vermez etkisi altında kalan yerel kültürler, giderek artan bir kültürlerarası diyalog veya yüzleşme bağlamına doğru itilmektedirler. Bu öyle bir diyalogdur ki, onları hem kendilerini hem de (pek çok durumda en büyük rakip Batı olmak kaydıyla) rakiplerini sorgulamaya icbâr etmektedir. Hâlihazırda, on yıllar boyu süren sömürgeci egemenliği tarafından hasara uğratılmış durumda olan birçok üçüncü dünya toplumunda bu yüzleşme kendi-kimliğini yoğun biçimde sorgulama anlamına gelir ki, bu çoğu zaman derin bir kimlik krizinin ortaya çıkmasına sebep olan bir süreçtir. Büyük ölçekte bakıldığında yeni dünya düzeni, cihanşümûl bir kimlik krizinin alâmeti olarak görülebilir. Kesin olarak söylenebilir ki, bu krizin derinliği, bir mekândan başkasına farklılık gösterir. Bu krizden hiçbir şekilde korunmuş olmasa da, Batı kültürü, hegemonyacı konumu tarafından kendisine verilen kayıtsızlık kalkanından faydalanma eğilimindedir.

Bu bölümde, uzun süredir devam eden kültürlerarası yüzleşmenin bir vechesi olan Hint-Batı ilişkisi ele alınacaktır. Daha hususî biçimde ifade etmek gerekirse, Batı ile (felsefeden sosyal teori ve edebiyata kadar birçok alanı kapsayan geniş bir düşünceler dizisi anlamına gelmek üzere) Hint "düşüncesi" arasındaki ilişki incelenecektir. Hint ve Batı kültürleri arasındaki ilişkinin tarihi hakkında kabaca bir özet verme çabası güdülmeyecektir. Çünkü bu, basit bir bölümün sınırlarını ziyâdesiyle aşan ve başka uzmanlar tarafından zaten hakkıyla yapılmış olan bir şeydir.² Bu bölümde asıl hedeflenen, düşüncenin genel yönelimleri ve teşekkülleri hakkında anahatlarıyla bir taslak çıkarmaktır ki, insan buna (tutarlı ve şeffaf bir sistemden tamamen farklı) bir metafizik *Gestalt* adını verebilir. Fakat yine de, tarihî arka plan konumuzla tamamıyla alakasız değildir. Hint ve Batı düşüncelerinin yapısından (*Gestalt*) bah-

tutum uğruna yapılan postmodern bir arayış" şeklinde tasvir eden Jeffrey R. Timm'in değerlendirmesinin kabul edilmesi gerekir; bkz. "Report on the Sixth East-West Philosophers' Conference, 'Culture and Modernity: The Authority of the Past'", *Philosophy East and West*, sy. 41 (1991), s. 461.

² Bu ilişkinin tarihi hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, State University of New York Press, Albany 1988.

setmek isteyen kişi, meseleyi çok basite indirgemekten ve özellikle bugün adına “özcülük” denilen şeyden kendini korumak zorundadır. Kültürlerarası ilişkiyi incelediğimiz bu çalışmadaki düşüncemiz, Hint ile Batı’nın temelinde, (*maya* perdesi olarak görülen) tarihî tesadüflerin gerisinde yer alan ve keşfedilmeyi bekleyen ezeli ve ebedî bir ortak özün bulunduğu varsayımı değildir. Fakat özlerin varlığının inkâr edilmesi bir *tabula rasamın* varsayılmasını gerektirmez. Kesin olarak söylebiliriz ki, *Gestalt* anlamamıza yarayan şey, uzun bir tarihî kendini-inşa sürecinin sonucudur. Bu süreç hem kültüriçi hem de kültürlerarası çekişmelerden ortaya çıkan yaratıcı keşif ve icadı da ihtivâ eder.

I

Özcülüğün câzibesi burada hedeflenen girişimin önünü tıkayan tek tehlike değildir. Bir kişi tarihin rolünün farkında olsa bile, kültürlerarası araştırmaların tabiatında yer alan kavramsal-teorik ikilemler ile yüzleşmek durumundandır. Açıktır ki böylesi bir araştırma, birbirlerine benzemeyen ve fakat aralarında mukâyese yapma imkânını ortadan kaldıracak derecede kıyas kabul etmez mâhiyette de olmayan iki farklı terminoloji ve gruplandırmayı gerekli kılar. Mesele Hint ve Batı düşünceleri olduğunda problemler kendilerini hemen belli eder. Bazı gözlemcilere göre iki düşünce yapısı, aralarında ulaşma imkân veremeyecek kadar kat’î bir uçurum ile birbirlerinden ayrılmışlardır. Mâhiyetleri her ne olursa olsun, Veda öğretileri ve *darşanalar*, teyidini rasyonal düşünme sisteminden alan Batı felsefesiyle hiçbir benzerlik ihtivâ etmezler. Muhalif bir görüşün sahipleri ise, düşüncenin aynı kurallara tâbi olması gerektiğine ve coğrafi yahut tarihî yapıların bunda etkili olmadığına inanmaktadır. Bu görüşü ifade edenlerden biri, (muhtemelen Batının analitik düşüncesinden etkilenmiş olan) önde gelen Hint felsefeci Daya Krişna’dır. Daya Krişna bir yerde şunları söyler: “Benim açıklamaya gayret ettiğim mesele şudur: Hint felsefi geleneği, tıpkı Batı felsefi geleneğine atfedildiği anlamda ‘felsefi’dir”. Bu yaklaşımın dikkat çekici tarafı, Hint düşüncesini ciddi biçimde ele alma ve onu Hint âlimlerine mahsus olmaktan, esoterik bilgiçlikten çıkarma gayreti gütmesidir. Ne yazık ki, bu görüşün özellikle evrenselci kayıtsızlık gibi kusurları, faziletlerini gölgede bırakmaktadır. Bu kusur, felsefeyi (veya “gerçek felsefeyi”) Batı analitik düşünce standartlarından ibaret görme eğilimidir.³

3 Bkz. Daya Krishna, *Indian Philosophy: A Counter-Perspective*, Oxford University Press, Delhi 1991, s. 15, dn. 3. “Hint Felsefesinin Üç Telakkisi” başlıklı bölümde Daya Krishna kendi telakkîsinin (s. 29) şu şekilde ol-

Mükemmel bir ispatı olmamakla birlikte burada şunu varsayıyoruz: İki düşünce biçimi birbirlerinden farklı olsalar da, aralarında mukâyese-ye imkân vardır ve bu mukâyese, verimli neticeler elde etmeye müsaittir. Fakat varsaydığımız bu farklılık nedir? Yeri ve mâhiyeti tam olarak belirlenebilir mi, yoksa çokluk deryası içinde yitip gitmekte midir? Hususî bir çalışmaya gerek duymaksızın dahi, hepimiz Batı ve Hint düşüncelerinin tek bir ortak paydaya kolaylıkla indirgenebilecek bütüncül düşünceler olmadığını anlayabiliriz. Tarihe kısaca bakıldığında görülecektir ki, Batı düşüncesi Eflâtunculuk ve Aristoculuk'tan Stoacılık ve Skolastisizm'e; (sadece bazı açılardan ele alınsa bile) modern empirisizmden rasyonalizm, materyalizm, idealizm ve pragmatizme kadar değişen, heterojen düşünce geleneklerinden meydana gelmiş büyük ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Aynı karmaşık yapı Hint düşüncesi sahasında da hâkimdir. Hinduizm, Budizm ve Cainizm gibi büyük dinî-metafizik gruplaşmalardan başka, öğretileri ilgili metinlerde her dâim nakledilen meşhur felsefi "ekoller" mevcuttur (ki Daya Krişna bunları "düşünce tarzları" diye adlandırmayı tercih eder).⁴ Bu metinlerden öğrendiğimize göre *Samkhya* ekolü ruh ve maddenin dualizmine, *Vaisesika* ekolü empirik tikelciliğe, *Nyaya* ekolü mantikî atomculuğa, *Advaita Vedanta* ekolü metafizik tekçiliğe, *Mimamsa* ekolü tefsir ve yorum ve *Yoga* ekolü ruhî eğitime önem vermektedir. Batı terminolojisini kullanarak konuşacak olursak, klasik Hint ekolleri idealizmden empirisizme, özcülüğten adcılığa, evrenselcilikten aşırı tikelciliğe ve hatta atomculuğa, (tek tanrı, çok tanrı ve henoteist versiyonlarıyla) teizmden agnostisizmin aşırı versiyonlarına kadar uzanan bir çeşitlilik göstermektedir.

Bu özetten anlaşıldığı gibi farklılık, çokluk ve aynı zamanda karşılaştırma yapmaya imkân vermeyen bir tür farksızlık denizinde boğulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Karşılaştırmalı bir çalışmanın sıhhatli yürütülebilmesi için, unsurlardaki benzerlikler açıkça belirlenmeli, fakat aynı zamanda belirli bir noktada sınırlandırılmalıdır. Yani mesela öne çıkan bazı unsurları dikkate alarak konuşacak olursak, Batı deneyselciliği ve *Vaisesika* öğretileri karşılaştırmalı değerlendirmelere imkân vere-

duğunu anlatır: "Hint felsefesinin gerçek felsefe olduğunu ve Batı geleneğinde bu isim altında gerçekleştirilen faaliyetten köklü bir farkı olmadığını düşünüyorum." Doğu düşüncesinin Batılı anlamda "felsefe" *olmadığı* görüşü, diğer bazı kişilerin yanısıra Edmund Husserl tarafından kendisinin Viyana Dersi'nde (1935) savunulmaktadır. Yine bkz. E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, çev. David Carr, Northwestern University Press, Evanston, Ill. 1970, s. 280.

⁴ Krishna, *Indian Philosophy*, s. 13.

cek kadar birbirlerine yakın (hatta aynı) sayılabilir. Aynı durum, *Nyaya* mantığı ile Kartezyen akılcılık için de geçerli olabilir. Öyleyse farklılık bir şekilde bu heterojenlik ve farklılık denizinden damıtılmalı ve berraklaştırılmalıdır. Fakat kişi farklılığı süzüp çıkarırken, kültürel klişeleri kullanma ve karikatürize etme tuzaklarına düşmekten kaçınmak için son derece dikkatle ilerlemek mecburiyetindedir. Bu noktada, farklılıkları incelerken basmakalıp biçimler kullanmaları yüzünden müphem, güvenilmez ve verimsiz kalan bazı mukâyeseli yaklaşımlardan örnekler vermek isterim.

Hem meslekten filozoflarca desteklenen, hem de bir tür popüler rağbete mazhar olan bu yaklaşımlardan bir tanesinin temel varsayımı şudur: Batı düşüncesi rasyonel ve bilimsel, Hint düşüncesi sezgisel ve mistiktir. Bana göre bu yaklaşım, “Oryantalizm”in (Edward Said tarafından belirlenen anlamda)⁵ kötü örneklerinden biridir. Pek çok Batılı, gizemli Doğu’dan bahsetmeye bayılır, üstelik çoğu zaman bunu lütfedercesine ve babacan bir tavırla yapar. Diğer yanda ise Batı’yı ve Batı düşüncesini tamamıyla bilimsel ve teknolojik rasyonalite kalıplarıyla anlamaya eğilimli birçok Hintli vardır. “Oryantalist” karakteri bir yana, bu yaklaşım mukâyeseli araştırmalar açısından faydasızdır, çünkü farklılıkların kültürlerarası etkileşim ve münâzaraya izin vermeyecek kadar aşırı ve istisnâî olduğuna inanmaktadır. Diğer yandan yine bu yaklaşım, kültürel tarafların her iki yanında uzun süredir var olan önemli muhalif eğilimleri de görmezden gelmektedir. Demek istiyorum ki, Batı düşüncesinin önemli bazı özellikleri bilimsel yahut araçsal akılcılık etiketinden hayli uzaktır: Eflâtun’un “ideaları” bilimsel formüllerin ötesine geçer, aynı şekilde Aristo’nun “entelekyâ”sı teknik kurgulardan uzaktır. Ne Thomas Aquinas ne de Hegel, Jeremy Bentham veya Karl Popper tarzında bilimsel rasyonalistlerdir. Meseleyi daha karmaşıklaştıran husus, Avila’lı Teresa ve Cross’lu John’dan, Meister Eckhardt ve Jakob Böhme’ye kadar uzanan radikal mistik muhalif eğilimlerin Batı düşünce tarihi boyunca var olmasıdır. Hint tarafına geçecek olursak: Bu yaklaşım Hint felsefesinde güçlü kökleri bulunan (ve *Nyaya* ile *Vaisesika* ekolleri tarafından temsil edildiği şek-

5 Edward W. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York 1969. Said’in takdimine göre (s. 3) Oryantalizm, “Doğu ile ilgilenmek için kurulmuş kolektif bir kurum olarak tartışılıp incelenebilir. Bu, Doğu ile, onun hakkında yargılarda bulunmak, ona dair görüşlere ruhsat vermek, onu tasvir etmek, onu öğretmek, iskân etmek, yönetmek sûretiyle ilgilenen; kısacası Batı tarzı bir hâkimiyet, yeniden yapılandırma ve Doğu üzerinde hükümranlık kurma şeklinde tezâhür eden bir Oryantalizmdir.”

liyle) şüphecilik ve deneyselcilik geleneklerini görmezden gelmektedir. Budist düşünce bağlamında ise, tamamıyla duyuşsal algıya ve mantıkî çıkarımlara istinâd edip, vicdana bile aktarıcı ve duyuşsal bir olgu gibi muâmele eden *Svatantra-Yogachara* ekolünü anmak gerekir.

Diğer bir şüpheli yaklaşım ise, -ki Daya Krişna'ya göre de müphemdir- Batı materyalizmi ile Hint (yahut Doğu) maneviyatçılığını karşı karşıya getirme eğilimidir. Hayli yaygın olarak benimsenen bu yaklaşım göre, Batı tamamıyla maddî fayda ve donanımlara bağlıymış gibi görülürken, Hint (veya Doğu) insan ruhuna ve insan türünün ulvî ve ruhî iştiyaklarına ait mirası muhafaza etmiş gibi kabul edilmektedir. Bu karşılaştırma, popüler edebiyatın bazı türlerine malzeme olduğu gibi, "Hint Rönesansı" düşünürlerinin daha derinlikli yazılarında da kendini göstermektedir. Bu yazarlar arasında Tagore ve Swami Vivekananda da bulunmaktadır, (ancak bu değerlendirme hiçbir şekilde kendilerinin diğer mühim başarılarını gözden düşürmez).⁶ Bu yaklaşım da diğeri gibi, mukâyeseli çalışmalar bakımından elverişli olmayacak kadar basmakalıp ve tecritçi bir bakış açısına sahiptir ve muhtemelen tersine çevrilmiş bir tür Oryantalizm ile mâlûldür. Batı düşüncesinin, Hıristiyan ruhaniyetinden derin biçimde etkilendiğini gözardı etmek neredeyse imkânsızdır ve Protestan Reform hareketi ile Aydınlanma düşüncesi bu Hıristiyanî-rûhî köklerden ayrı tutularak anlaşılabilir. Hegel'in tarihte ruhun merkeziliğinden bahsedişini ve bunun, "dünya ruhu"nun durmaksızın devam eden terakkisinde kendisini açığa vurduğunu söyleyişini de hatırlamak lazımdır. Diğer taraftan Hint düşüncesindeki ruhiyatçı olmayan yahut materyalist duruşu da gözardı etmeye imkân yoktur: Buda öncesi felsefî materyalizm ekollerinin en eskielerinden bir tanesi, Brihaspati ile talebesi Carvaka tarafından kurulmuştur. Bütün bu etkenleri göz önüne alınca, Daya Krişna'nın şu sözlerine katılmamaya imkân yoktur: "Ontolojik bakımdan, Hint felsefesini 'ruhânî-manevî' diye tavsif etmek tamamıyla yanlışır."⁷

Daya Krişna Hint düşüncesi ve felsefesi hakkındaki diğer bazı tavsiflere de karşı çıkar. Bu itirazların (hepsi değilse de) bazıları bence de ka-

6 Vivekananda'nın Batı ve özellikle Amerikan kültürüne dair değerlendirmesi hakkında Tapan Raychauduri'nin şu tasvirini de dikkate alınız: "Bir noktadan sonra, 'bu meşgul, anlamsız ve para kazanmaya adanmış hayatı', Amerikan tarzı taşkınlığı, sığ ve yorucu bulur. Onların hakikî maneviyât ile çok az alakaları vardır"; bkz. a.mlf., *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal*, Oxford University Press, Delhi 1988, s. 310.

7 Krishna, *Indian Philosophy*, s. 6.

bul edilebilir mâhiyettedir. Kendisinin takdiminden anlaşıldığına göre, Hint felsefesi hakkındaki “efsane”lerden biri, Hint felsefesinin hakikatin peşinde koşma çabasından çok, Veda metinlerinin otoritesine bağımlı olduğu, dolayısıyla otoritelerin görüşünü (*auctoritas*) hakikate (*veritas*) öncelediği varsayımdır. Daya Krişna’nın da gösterdiği gibi, bu varsayımın gerçeklerle uzaktan yakından alakası yoktur. Klasik kaynaklara saygı gösterebilir ve hatta tazimde bulunsalar bile, yukarıda zikredilen ekollerin veya “düşünce biçimlerinin” hiçbirisi iddialarını geçmişte kalmış bir otoriteye dayandırarak ileri sürmezler. Hatta Daya Krişna’nın (iddiasında mübalağaya kaçma pahasına) söylediğine göre bu ekollerin temel metinlerinden hiçbirisi “şekli bakımdan bile olsa, Veda metinlerinin bir şerhi değildir.” Madalyonun diğer tarafındaki durum ise şudur: Batı düşüncesini şekillendiren belirli otoriter unsurların tamamıyla gözardı edilmesi mümkün değildir. Mesela Eflâtun ve Aristo’ya (ve hatta Thomas Aquinas’a) ait metinlere yaygın olarak atfedilen saygı ve itibar bunlardan bazılarıdır.

Daya Krişna’nın efsanevi diye değerlendirdiği ve kendisiyle mücadele etmek için dikkate değer çaba harcadığı tavsiflerden bir tanesi, Hint düşüncesi veya felsefesinin yegâne hedefinin özgürleşme, kurtuluş veya *moksha* olduğu düşüncesidir. Onun değerlendirmesine göre bu yaklaşım, gerçek durumun “tamamıyla yanlış anlaşılması”dır. Söylediğine göre *moksha* Hint felsefesinin ne “biricik”, ne de “öncelikli uğraşı”dır. Ashına bakılırsa Hint ekolleri ve düşünürlerinin birçoğu “onunla marjinal anlamda bile ilgilenmezler.” Fakat bu noktada ben Daya Krişna’nın söyledikleri hakkında hayli mütereddidim. Öyle görünüyor ki *moksha* kavramı, felsefedeki derin meselelerle, özellikle teori-pratik ilişkisi ile de alakalıdır. Daya Krişna bu kavramı gözardı ederken, rasyonel öğrenme-algıya ağırlık vermek (ve teori-pratik ilişkisini görmezden gelmek) sûretiyle bakış açısı daralan Batılı “analitik” felsefeye duyduğu sempatiden fazlasıyla etkilenmiş olabilir.⁸ Ne ilginçtir ki, farklı, hatta muhalif sebeplerle ben de kendisinin bu karşı çıkışını benimseme eğilimi taşıyorum. Sadece Hint versiyonu değil,

8 Krishna, *Indian Philosophy*, s. 8, 29-30. Teori-pratik ya da olgu-değer ayırımına dayalı “analitik” (yahut pozitivist) tutum, Daya Krishna’nın açıklamalarında, “tamamen rasyonel ya da bilişsel türden akli zorlukları” “yapıları itibarıyla bilişsel, akli ve rasyonel olmayan pratik hedeflere ulaşma arayışı”nın karşısına koyması sırasında açıkça ortaya çıkar (s. 20). “Gerçek felsefe”nin “ruhî özgürleşimden” ayrı tutulabileceği iddiası (s. 32) ve Batı felsefesinin sadece ilkiyle ilgilenip ikincisini ihmal ettiği îması, Sokrat, Eflâtun, Aristo, Thomas Aquinas, Kant ve Hegel gibi örnekler dikkate alındığında en azından şüpheyle karşılanmalıdır.

bütün gerçek felsefeler bir dereceye kadar *moksha* ile ilgilidirler. Bu da yine, kavrama farklılık değil, mukâyeseli çalışmalar için bir engel olan farksızlık özelliği kazandıran bir durumdur.

II

Yukarıdaki tartışma, bazı mukâyeseli yaklaşımların, meselenin sadece belirli yönlerini dikkate alma yahut kültürel klişeleri kullanma gibi noktalara götürmesi muhtemel kusurlu taraflarını ortaya koymuştur. Buradaki eleştirinin maksadı, bu yaklaşımlarda hiçbir gerçeklik payının bulunmadığını söylemek değil, bu gerçekliklerin yerli yerine konulmadıklarını ve hakkıyla değerlendirilmediklerini göstermek idi. Yine de, burada tartışılan öneriler hakkındaki esas eleştiri noktası, bunların mukâyeseli araştırmalar için uygun olup olmadıklarına dairdir. Yukarıda işaret edildiği üzere böylesi bir araştırma, dışlayıcı farklılık ile farksızlığın, yahut aşırı farklılık ile aynılığın iki taraflı tehlikeleri arasında ilerleyerek yolunu bulmak zorundadır. Bir yanda farksızlık tartışma imkânını ortadan kaldırırken, diğer yanda dışlayıcılık karşılıklı münasebet veya etkileşimlere mâni olmaktadır. Bu sahada ilerleyebilmek için Aristo'nun hatırlatmasını dikkate almak zorundayız: Mukâyese, müşahhas gerçekleri gözlemlenmenin ötesine geçen bir tahayyül melekesi gerektirir. Başka bir deyişle mukâyese, her terimin veya unsurun kendisi hakkındaki açık algısının sınırlarını aşan ve böylelikle tarafların (her zaman açık olmayan) ilişkilerine vukûfiyet sağlayan yeni bir kurgu veya referans çerçevesi oluşturacak bir hermenötik inşa ortaya koymayı gerektirir. Çağdaş terminolojiyi kullanacak olursak, mukâyeseli araştırma belirli bir bakış açısının kendisi hakkındaki açık algısını, onun dile getirilmemiş temelleri ve örtük "ötekiliği" (ki bu kesinlikle onun bir inkârı değildir) istikâmetinde araştırmak demektir. Mukâyeseli araştırmaların en verimli -ve tartışmanın en gerçekçi- olduğu durumlar, karşılaştırılan bakış açılarından birinin öbürüne göre öteki oluşunun karşılıklı olduğu durumlardır. Yani her bakış açısı, diğerinin "öteki" yanı olarak görülmelidir.⁹

9 Martin Heidegger Alman ve Yunan düşünceleri hakkındaki mukâyesesinde böylesi bir karşılıklı ötekiliği ortaya koymuştur; bkz. özellikle onun *Hölderlins Hymne "Andenken"*, ed. Curd Ochwadt, *Gesamtausgabe*, c. LII, Klostermann, Frankfurt 1982, s. 128-32. Mukâyeseli felsefi araştırmalar hakkında dikkate değer görüşler için Gerald J. Larson ve Eliot Deutsch'un editörlüğünü yaptıkları *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy* (Princeton University Press, Princeton 1988) adlı eserdeki birçok makale ile Richard Bernstein'in şu makalesine bkz. "Incommensurability and Otherness Revisited", *The New Constellation: The Ethical-*

Bu sebeplerle, benim burada (deneme kabilinden) takdim etmek istediğim mukâyeseli kurgu, esas itibariyle “metin” ile “bağlam” veya rasyonel “söylem” ile “yaşam dünyası” (*life-world*) arasındaki farklılık üzerine kuruludur. Herkesçe mâlumdur ki, yaşam dünyası kavramı Kıta Avrupası fenomenolojisine ait bir kavramdır ve rasyonel-niyetsel incelemeler için arka plan olarak resmedilmiştir. Söylem ile yaşam dünyası arasındaki farklılık meselesi (başka noktaları vurgulamakla birlikte), Jürgen Habermas’ın muhtelif yazılarında fenomenolojik anlayışlar üzerine bina edilmek sûretiyle ortaya konulmuştur. Metin ile bağlam arasındaki veya “bağlam-bağımsız” kurallar ile “bağlam-duyarlı” kurallar arasındaki farklılık noktasında ben temel itibariyle, “Hint Usûlü Bir Düşünme Biçimi Var mıdır?”¹⁰ adlı etkileyici yazısında bu çerçeveyi ilk defa kullanan Hintli şair ve filozof A.K. Ramanujan’ın görüşlerini esas alıyorum. Mamâfih şu hususa da dikkat çekelim ki, metin ile bağlam veya söylem ile yaşam dünyası arasındaki ilişki, çevre ile düşünce yahut (Marxgil söylemi kullanacak olursak) “altyapı” ile “üstyapı” arasındaki farklılık değildir. Bağlam ile bağlamsal yaşam dünyası burada, rasyonel söylemin veya metne bağlı ifade biçimlerinin hususî şekillerini nedensel olarak belirleyen altyapılar olarak görülmemektedir. Başka bir ifadeyle, bağlam ile metin açıklama ve öngörünün hâricî ilişkisinde değil, karşılıklı ötekilik ve müşterek kuşatma ilişkisinde kâimdir.

Mektepli bir dilbilimci olan Ramanujan, yazısında iki tür gramer kaidesi arasında ayırım gözetir. Bu kaide türleri, bağlam-bağımsız yahut cihanşümûl olarak tatbik edilebilir kurallar ile, bağlam-duyarlı olan yahut uygulamada bağlam tarafından yönlendirilen kurallardır. Gramerden kültüre anahatlarıyla bir geçiş yapan Ramanujan, kültürlerarası mukâyese zemininde benzer bir ayrılığı farkedir. Kendisi şunları söylemektedir: “Bana göre kültürler, *idealize etmeye yarayan* küllî eğilimlere sahiptirler (belki de böyle oldukları söylenir). Kültürler, ya

Political Horizons of Modernity/Postmodernity, Polity Press, Cambridge 1991, s. 57-58 (Bernstein’in bu makalesi ilk olarak, Honolulu’da Temmuz 1989’da yapılan Altıncı Doğu-Batı Felsefecileri Konferansı’nda tebliğ olarak sunulmuştur).

10 A.K. Ramanujan, “Is There an Indian Way of Thinking? An Informal Essay”, ed. McKim Marriott, *India through Hindu Categories*, Sage Publications, Delhi 1990, s. 41-58. Kendisinin bazı şiir çalışmaları için mesela bkz. A.K. Ramanujan, *Selected Poems*, Oxford University Press, Delhi 1976. Ayrıca krş. Ramanujan (ed.), *Folktales from India: A Selection of Oral Tales from Twenty-Two Languages*, Pantheon Books, New York 1991.

bağlam-bağımsız yahut bağlam-duyarlı kaideler çerçevesinde düşünürler. (...) Hint kültürü gibi kültürlerde, bağlam-duyarlı kaide türleri tercih edilen ifade biçimleridir.” Bu görüşü desteklemek isteyen makale, umumiyetle kast ve statüye bağlı olarak vaz’ edilmiş olan Manu kanunlarından örnekler verir: Bazı kurallar diğerleri için değil, yalnızca brahmanlar için geçerlidir, hatta kuralların kapsamı brahmanlar arasında bile zaman ve zemine göre değişiklik arzeder. Birkaç yüzyıllık bir sıçrama yapan makale, büyük Hint destanları *Ramayana* ve *Mahabharata*’ya da temas eder. Bu destanlarda her bir hikâye veya rivâyet, daha büyük bir üst-anlatının içinde konumlandırılmıştır ve bu üst-anlatı her hikâyenin bağlamını ve manasını belirlemektedir. Mesela, *Mahabharata*’daki Nala kıssasının maksadı, başka bir hikayenin içine yerleştirilmesi sonucunda aydınlığa çıkmakta ve anlaşılır hâle gelmektedir. Bu diğer hikâyede de kahraman, [Nala hikâyesinde olduğu gibi (çev.)] önce aşağılanmış ve cezalandırılmış, ancak meşakkatli yargılamalardan sonra haklı çıkabilmiştir.¹¹

Ramanujan, bağlam bağımlı olmanın anlamını açıklarken, kendisini Hindistan’ın klasik dönemiyle sınırlı tutmaz. Onun yazısı, disiplinlerarası sınırlar üzerinde serbestçe hareket etmek sûretiyle, (David Tracy’nin isimlendirmesiyle) “analojik hayal gücünün” mükemmel bir örneğini verir. Edebiyat teorisinin ölçütlerini kullanan Ramanujan, maksadını izah etmek için mecazî/temsîlî kelime dağarcığını kullanır ve Hint düşünce ve edebiyatında *metonymy*’nin (parçayı zikredip bütünü kastetmek) hâkimiyetinden bahseder. Mesela, *insan* terimi orada tabiatın ayrı kendi başına duran bir varlığı değil, tabiat adına “tabiat içre” duran bir varlığı ifade eder. Ona göre “tabiat içre” veya “bağlam içre” görülen insanoğlu, her dâim “içinde bulunduğu bağlam ile birlikte” aynı nokta, Peircegil semiyotik yardımı ile de dile getirilebilir. Makaleye göre Hint düşüncesi, semiyotik terminoloji açısından, işaret edenler (*signifiers*) ile işaret edilenin (*signified*) “aynı bağlamda yer aldığı” durumları gösteren işaretler olmaları bakımından *indexical* işaretlere sembolik araçlar karşısında öncelik atfetmektedir. Yani bu tür durumlarda işaret eden işaret edilene (dâl medlûle) hâricî bir ilişki ile bağlı değildir, bizzat işaretin mahallidir. (Dolayısıyla, bir Shiva veya Ganesh figürü başka bir şeyi temsil etmekten çok, kendi manasını “imâ eder”). İlgisini tekrar mantık ve sosyoloji sahasına çeviren Ramanujan, bağlam-duyarlılığı, Hinduların *jatiye*, yani “sadece bir örneğini insan *jatilerinin* teşkil ettiği, sınıfların, cinslerin ve türlerin mantığına” duyduğu ilgiye işaret ederek açıklar. Ona göre her *jati* veya sınıf “bir bağ-

¹¹ Ramanujan, “Is There an Indian Way of Thinking?”, s. 46-49.

lamı, münasebet yapısını, müsaade edilebilir kaynaşmalara ait bir kurallı veya bir referans yapısını belirler.” Meseleye toplumsal veya sosyolojik seviyede, yani daha hususî olarak bakılırsa şu söylenebilir: Bağlam-duyarlılık ailevi ve kişilerarası münasebetlerde de kendini gösterir. Söylendiğine göre Hintliler bu tür ilişkilerde “kendilerini diğerlerine intibak ettiren, ayrıca kişi ve bağlama uygun şeyleri söylemelerini sağlayan”, (ben-merkezcilik karşıtı) bir “ben-biz telakkîsi” ve bir tür “tarassut edici bilinç” geliştirmişlerdir.¹²

Ramanujan’ın iddiaları, idrâkindeki derinlik ve hayal gücünün parlaklığı bakımından etkileyicidir. Bu iddialar, mukâyeseli araştırmalara ilgi duyan herkesin yakın alakasına mazhar olmayı hak etmektedir. Modernite ve modernleşme (veya Batılılaşma) hakkındaki tartışmalara, yani mukâyeseli gelişim teorileri sahasına girme hususundaki istekliliği dikkate alındığında, makale daha bir önem kazanmaktadır. Ramanujan, Batı düşüncesini, bağlam-duyarlı Hint kültürünün aksine, esas itibarıyla “bağlam-bağımsız” veya bağlamdan arındırılmış bir model etrafında şekillenmiş gibi takdim etmektedir. Makalede, bir dereceye kadar maksatlı olarak şu ifadeler yer alır:

“Eşitlikçi demokratik idealler ve Protestan Hristiyanlığı hem cihanşümül hem de biricik olanı benimserler, toplumdaki her üyenin diğerine *eşit* ve diğeri *gibi* olduğunda ısrar ederler. -Ailesi, sınıfı, cinsiyeti, yaşı, mekânı, derecesi vs.- bağlamı ne olursa olsun, kişi her zaman bir “insan”dır. Ölçütleri ve birbiri ile değiştirilebilir parçaları ile teknoloji ve, bağlamları aşan cihanşümül kanunlar (ve “gerçekler”) peşinde koşan Rönesans sonrası bilimler, temâyülü bağlam-bağımsızlık lehinde artırmaktadırlar.”

Batı düşüncesi ve kültürü hakkındaki bu değerlendirmelerden yola çıkan makale, modernleşme süreci ve sosyal gelişim hakkında, ferâseti ve mantıksal mükemmeliyeti bakımından büyüleyici bazı ipuçları elde eder: “Şu farkedilmelidir ki Hindistan’daki ‘modernleşme’ her alanda bağlam-duyarlılıktan bağlam-bağımsızlığa doğru bir harekettir. Bağlamlar, en azından prensip itibarıyla yok olmuştur. (Kendisinin dakikliğini idare eden yeknesak ve müstakil zamanı gösteren) Gandi’nin saati, takvimin yerini almıştır.”¹³

12 Ramanujan, “Is There an Indian Way of Thinking?”, s. 50, 52-53 (Yukarıda söylenenler, cinsiyet ayrımcılığı içeren terminoloji tashih edilerek ifade edilmiştir). *Jati* hakkında Harold A. Gould’un aydınlatıcı makalesine bkz. “Toward a ‘Jati Model’ for Indian Politics”, *Caste Adaptation in Modernizing Indian Society*, Chanakya Publishers, Delhi 1988, s. 171-85.

13 Ramanujan, “Is There an Indian Way of Thinking?”, s. 54-55.

III

Ramanujan'ın makalesi hakkında düşününce, kendisinin iddialarına genel itibariyle katıldığımı söyleyebilirim. Bağlam-bağımsızlık ve bağlam-duyarlılık arasındaki ayrılığın, (modern Batı düşüncesinin karakteristik özelliği olan) evrensel geçerlilik iddialarına kendini kaptırdığı görülen rasyonel söylem ile aklın tecrübi zeminini temsil eden yaşam dünyası arasındaki zıtlığa büyük ölçüde denk düştüğü söylenebilir. Bu açıdan bakılınca modernleşme sürecinin, yaşam dünyasının rasyonel söylemler karşısındaki, yahut şekilsiz (*amorphous*) tecrübenin rasyonel bakımdan şeffaf (düşünce ve eylem) “sistemleri” karşısındaki tederici bir erozyonunu ihtivâ ettiği anlaşılabilir. Ramanujan'ın ferâsetli kavrayışına genel olarak katılmakla birlikte, bazı itirazlarımı dile getirmekten de geri duramam. Böylece, sadece tasvirle yetinmek yerine daha eleştirel bir yorum geliştirmiş oluyorum.

İlk itirazım veya tereddüdüm, makalede kendini gösteren bazı politik veya sosyo-politik vurgular hakkında olacaktır. Muntazaman olmasa da, makalenin pek çok yerinde, Batı düşüncesinin bağlam-bağımsızlığını esas itibariyle olumsuz yahut tahkîr edici mâhiyette ele alma eğilimi görülür. Modernleşme sürecinde bağlam-bağımsız hareket çoğu zaman geleneksel bağlamlar üzerindeki yıkıcı etkisi gibi olumsuz sonuçları üzerinden tasvir edilir. Eğer bunu doğru kabul edersek, Ramanujan'ın bağlam-bağımsızlık ile sosyo-politik bağımsızlık veya hürriyet arasındaki ilişkiyi tam olarak anlamış sayılamayacağımızı söyleyebiliriz. Kendisinin ele aldığı şekliyle bağlam-duyarlılık, zaman zaman nostaljik bir gelenekselciliğe sapma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bir noktada şunları söyler: “Hint Anayasası, *Manu*'yu ortadan kaldırmak sûretiyle doğum, bölge, cinsiyet ve inançtan kaynaklanan bağlılıkları hükümsüz bırakmıştır.” Bu durumu, bağlamsal çözülme veya dağılmanın çok mühim bir örneği saymak mümkündür. Fakat kuvvetle muhtemeldir ki “doğum, bölge, cinsiyet ve inanç” gibi esaslar yüzünden geleneksel olarak ayrımcılığa mâruz kalan insanlar bu durumdan şikayetçi olmayacaklardır. Hint Anayasası onlar için bir özgürlük limanı (hatta gündelik yaşam için yeni bir bağlam) olmuştur.¹⁴

Politik tarafı ağır basan bu itirazlardan hemen sonra, bazı felsefi şüphe ve tereddütlerim sözkonusudur ki, bunlar, içinde bulunduğumuz bağlam bakımından daha önemli sayılabilir. Bir dilbilimci ve şair olan

14 Ramanujan, “Is There an Indian Way of Thinking?”, s. 55. Yukarıdaki görüşler bağlam bağımsızlığın yıkıcı etkisini inkâr etmek maksadıyla değil, sadece aydınlanma ve modernizmin ikircikli hâline ya da “diyalektiğine” vurgu yapmak için söylenmiştir.

Ramanujan, kendisini destekleyen delilleri çoğu zaman edebiyat ve semiyolojiden almakta, ancak felsefi meselelere her zaman yeterli ilgiyi göstermemektedir (oysa “Hint usûlü düşünme” başlıklı bir tartışmadan beklenen daha çok budur). Kendisi makalesinde, Hint düşüncesi veya felsefesinin bazı temel özelliklerini şüphe uyandırıcı yahut yanlış yönlendirici bir tarzda, tam olarak söylemek gerekirse, bağlam-bağımsız göstermek istercesine ele almaktadır. Söylediğine göre, “Hindistan gibi bağlam-duyarlılığın hâkim ve bağlayıcı olduğu ‘geleneksel’ kültürlerde, bağlam-bağımsız olmak düşünür. Dolayısıyla estetikte *rasa*, ‘hayatın hedefleri’nde *moksha*, hayat-menzillerinde *sannyasa*, (...) ve dinî mevzularda *bhakti* kendilerini, değiştirilmesi imkânsız bir bağlam-bağımlılık zeminini karşılıklarına alarak tanımlarlar.” Ramanujan’ın takdiminden anladığımıza göre, *moksha* “hayatın bütün bağlarından kurtuluş” demektir; *sannyasa* (yahut ferâgat) onun gözünde “kişinin bütün geçmiş ve gelecek bağlantılarını yok eder”, *rasa* “genelleştirilmiş bir öz” anlamına gelirken, *bhakti* “bağlama duyulan ihtiyacın bizzat kendisini inkâr eder.”¹⁵

Ramanujan’ın başka yerlerde hayli ferâsetli giden izahları burada biraz hedefini şaşırması görünmektedir. Benim eleştirel tepkime bir sebep, Ramanujan’ın kendi iddialarının yapısıdır. Eğer Batı modernitesi bağlam-bağımsız özellikteyse ve modernleşme bağlamın ortadan kalkışını yahut daimî bir bağlamsızlaştırmayı içeriyorsa, bu durumda geleneksel Hint düşüncesi aynı zamanda ve aynı anlamda bağlam-bağımsız modele tâlipmiş gibi tasvir edilemez. Eğer bu son tasvir doğru kabul edilirse, geleneksel Hint düşüncesini Batı modernitesinin bir örneği yahut modernleşmenin hedeflerinin benimsenmesi olarak görmek gerekecektir. Oysa Ramanujan’ın yazısının maksadı bu olamaz. Tutarlılık hakkındaki endişelerim bir yana, meselenin özüne dair bazı önemli eleştiriler de burada kendilerine yol bulabilmektedir. İnsan haklı olarak şunu iddia edebilir: Burada kendilerine başvuru Hint düşünce ve kültürüne ait öğeler kesinlikle bağlam-bağımsızlık maksatlı değildir, bilakis yeni-bağlam oluşturma (*re-contextualization*) maksatlıdır. Yani bunların hedefi yeni ve daha derin seviyede oluşturulan bir bağlamsal ilişkidir. Mükemmel bir değerlendirme iddiası taşımayan aşığıdaki yorumlar, bizim için şimdilik yeterli olacaktır.

Daha önce değinildiği gibi, Ramanujan *mokshayı* “bütün ilişkilerden âzâde olmayı” içeriyormuş gibi anlatır. Oysa benim muhalif yorumuma göre bu terim bağları koparmaktan çok, varlıkların temel yapısı

¹⁵ Ramanujan, “Is There an Indian Way of Thinking?”, s. 54.

(*brahman* yahut evrenin düzeni) ile daha aslî bir ilişki kurmayı ve bununla âhenk içinde olmayı ifade eder. Bağlam-bağımsızlık veya bağlam-sızlaştırmaya yönelik bir hareket olarak görüldüğü takdirde şu sorulabilir: *Mokshada* gerçekten özgür veya bağımsız kılınan nedir, tecrit edilmiş, ilişki olmayan bir nefis veya ego mu? Oysa bu *mokshada* tamamıyla gözardı edilen bir şeydir. Aynı düşünceler diğer terim ve özellikler hakkında da geçerlidir. Mesela *sannyasa* hakikaten de aile hayatı ve evdeki yakın ilişkilerin zayıflatılmasını imâ eder, fakat bu, kendisinden başkasıyla ilgilenmeyen bir bencillik adına değil, *dharma* yahut varlık ağı ile daha derin bağ kurma adına yapılır. Ve *bakhti*, yüce bir güce teksîf edilmiş adanmışlık ve teslimiyeti ihtivâ edecek biçimde, ilâhî olan ile tam bir terkip oluşturma değilse nedir? Son olarak estetikteki *rasa* terimi, bana göre bağlamdan arındırılmış bir özü ifade etmekten çok uzak olup, güzel ve ulvî olanın yoğun biçimde takdir edilmesine yakındır.¹⁶

Ramanujan'ın yazısında zikredilen özelliklerin ötesine geçilerek, yeni bağlam oluşturma yahut derinlik kazandırılmış bağlam-duyarlılığın karakteri, klasik Hint felsefesindeki diğer bazı temel bileşenlere işaret etmek sûretiyle tasvir edilebilir. Bunlar *dharma*, *brahman*, *atman* ve *sunyata* gibi kavramlardır. Tekrar ifade edeyim ki, burada bağlam deyince herhangi bir metin veya söylemle hâricî ilişkisi bulunan tesadüfî bir çevreyi kastetmiyorum. Tam tersine, bu terim söylemin “öteki” tarafına, yani düşünce ve eylemin, hiçbir zaman ön plana çıkamayan yahut kavramsal bir temsilin hedefi hâline asla dönüştürülemeyen ve fakat yine bu sebeple basit bir yokluk veya mahrumiyet de olmayan zımnî arka planına işaret eder. *Dharma* kavramı bu konuda güzel bir örnektir. *Dharma* -denilebilir ki- evrensel bir prensip ve soyut-kavramsal ifadelerle uygun bir kategorik buyruk değildir. Bu terim daha çok, (Çinlilerin *taosu* gibi) insan yaşamını açıkça şekillendiren ancak yine de kat'î bir biçimde gözlemlenemeyen gayr-ı müşahhas bir istikameti ya da yaşam tarzını ifade eder. Aynı şekilde, *brahman* Eflâtun'un idealleri gibi evrensel bir kategori yahut aslî bir özden ibaret değildir. Aksine *brahman* ebediyete kadar bütün muayyen ve nazarî dile taşınmış kategori ve görüşlerin arka planı ve ufku olarak kalacaktır. Aynı sebeple, *brahman* (Descartes'ın “açık ve seçik” ideleri gibi) bir mantıkî kavrama, yahut bütün parçaların içine muntazaman dâhil edildiği veya özetlendiği birleşik bütüncül bir yapıya indirgenemez. Ancak bunların hiçbirini, kavramı beyhûde ya da boş bir menfiliğe eşdeğer kılmaz. Yine *at-*

¹⁶ Bu terimlerden bazıları hakkındaki incelemeler için bkz. K.M. Sen, *Hinduism*, Penguin, New York 1987, s. 22-26, 37-40; Sarvepalli Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, Allen & Unwin, London 1927.

man, ferdileştirilmiş bir nefis yahut bütün bağlarından ayrılmış bir ego olarak görülemez. Eğer *tat tvam asi* sözü ve *atmanın* nihayetinde *brahman* olduğu doğrusa, bu takdirde nefis ile gayr arasındaki ve münferit ruh ile varlık bağlamı arasındaki sınır net yahut kat'î bir biçimde çizilemez.¹⁷

Daha riskli bir alana geçerek, aynı iddiaların Budizm'deki *sunya* ve *sunyata* kavramları için dahi geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Benim anlayışına göre bu kavram, bağlam-bağımsızlığa ya da bağlamsızlaştırma stratejisine işaret eder şekilde yorumlanmamalıdır. En azından Nagarjuna ve Madhyamika ekollerinin yorumlarına göre *sunya*, esasında *brahmana* olumsuzlama (*via negativa*) vâsıtasıyla, yani “bu değil, şu değil” (*neti neti*) diyerek yaklaşma tavrıdır. Bu anlamda *sunya* basit bir hiçlik yahut anlamsız bir boşluk değil, fakat ontolojik varlık veya gerçeklik (*prajña-paramita*) hakkında bir konuşma şeklidir ki, burada varlık hep gerimizde durur (*vis a tergo*). Bu, hiçbir zaman kavramsallaştırmamayan veya aklın huzuruna getirilemeyen bir arka plandır. Bu bakış açısı *sunya* ile *prajña-paramitanın* ikili olmayan karakteri teorisinde de yansıtılmaktadır. Bu teoride temel kabul, varlığın “özne” ve “nesne” kutuplarına ayırlamayacağı fikridir. *Yogachara* ekolüne göre “özne” (*pudgala-nairatmya*) ve “nesne” (*dharmā-nairatmya*) aldanişlarından kurtulmak gerekir. Çünkü birinci aldaniş *kleshavarānaya*, ikincisi *jñānavarānaya* yol açar ki bunların her ikisi de *avidya* yahut cehâlet tezâhürleridir. Yine, Mahayana'ya ait, bütün eşyanın “bağımlı menşei” tezine de dikkat edilmesi gerekir. Bu tez, genel bir ilişkiselliği varsayarken, bazı nesnelere diğerleri tarafından, yahut bir parçanın bütün (ya da tezâhürlerin nesnel-aslı gerçeklik) tarafından nedensel olarak belirlendiği fikrine açıkça karşı çıkar.¹⁸

17 Tabii ki, sınırın muğlaklığı basit bir çakışma ya da özdeşlik anlamına gelmez. Bunun yerine, “sen osun” (*thou art that*) cümlesindeki *copula* daha karmaşık ve geçişli anlamda anlaşılmalıdır. ‘Geçişli bağlaç’ ya da “geçişli ontoloji” kavramı hakkında bkz. Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. Hildegard Feick, Niemeyer, Tübingen 1971, s. 89-99. *Dharma* kavramı hakkında ayrıca bkz. Ariel Glucklich, *The Sense of Adharma*, Oxford University Press, New York 1994.

18 Budist “özgürlüğün”, bağlam-bağımsızlık anlamında değil, ama dil bağlamına duyarlılığı artırılmış anlamında çok dikkatli bir yorumu için bkz. Dale S. Wright, “Rethinking Transcendence: The Role of Language in Zen Experience”, *Philosophy East and West*, sy. 42 (1992), s. 113-38. *Sunya* ve *sunyata* hakkında benim şu yazıma bkz. “Nothingness and Sunyata: A Comparison of Heidegger and Nishinani”, *Philosophy East and West*, sy. 42 (1992), s. 37-48. Umumî mâlumat için bkz. Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Oxford University Press, New York 1951.

Yukarıda ele alınan bütün unsur ve özellikler, kapsamlı bir bağlam duyarlılık biçimine işaret etmektedir. Burada bağlam duyarlılık deyince bağlamsal uyum değil, özgür kılıcı anlamda yeni bir tür bağlam oluşturma kastedilmektedir. Bu esas alınarak bakılınca, Batı düşüncesinin gerçekten de bağlam-bağımsızlık yahut bağlamsızlaştırma eğiliminde aslı karakterini kazanmış olduğu görülebilir ki, bu noktada ben Ramanujan'a katılıyorum. Bu eğilim, bütün arka planları kavramsal olarak ulaşılabilir bir mevcudiyete yahut ön plana (veya yaşam-dünyasını söyleme) dönüştürme gayreti demektir. Şu kesindir ki, Batı düşünce tarihinde bu eğilimin istisnaları, hatta karşı-eğilimler var olmuştur. Yine de, bugün yerkürenin süregiden "Batılılaştırılması" olarak müşâhede edilen şey, coğrafi açıdan sınırları belirli kültürel bağlamları ısrarla paranteze alma stratejisi olmasaydı mümkün olamazdı. Batılılaşma süreci, Batılı-olmayan pek çok toplum tarafından günümüzde sancılı ve ızdıraplı yollarla tecrübe edilirken, Batı kültürü aynı büyüklük ve şiddette bir karşı harekete mâruz kalmamıştır.¹⁹ Bu nedenle, karşı örnekler var olsa da, Ramanujan'ın genel şeması hem mâkul, hem de yaratıcı ve anlamaya dönük bir girişim olan mukâyeseli araştırma için faydalıdır.

Kesin olarak söyleyebiliriz ki, (diğer toplumlar gibi) Batı kültürü de sâbit ve zaman-öte bir varlık değil, uzun süreli bir tarihî gelişimin ürünüdür. Ramanujan'ın değerlendirmesi bu noktada bir miktar özet olsa da, Batı metafiziği başlığı altında kolaylıkla detaylandırılacak gibi durmaktadır. Pre-Sokratikler arasında bağlam-bağımsızlık henüz teşhis edilebilir seviyede değildi (Heidegger'in onların düşünceleri ile meşgul olması belki de bu yüzdendi). Eflâtun'un, varlığı logos ile eşleştirmesinde ve Aristo'nun önermeler mantığını kurmasında görüldüğü gibi, bağlamdan arındırma klasik Yunan düşüncesinde yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır. Hem Eflâtun hem Aristo, Pre-Sokratik eğilimler tarafından kuşatılmış vaziyette kalmış olsalar da, (Eflâtun'un mistisizme duyduğu iddia edilen ilgi hatırlanmalıdır) bu girişimler açıkça yahut zımnen, özne-nesne ayırımı üzerine kurulu bir

19 Edmund Husserl'in sözleriyle ifade edecek olursak: "Burada [Avrupa veya Batı'da], bütün diğer insan grupları tarafından da sadece bize has görülen bir özellik vardır. Bu nasıl bir şeyse, bütün menfaat kaygılarından ötede, ruh planında kendilerini korumaya mâtuf kesintisiz bir irade sergilerken dahi onları Avrupalılaştırma konusunda motive etmektedir. Oysa mesela bizler, -tabii eğer kendimizi doğru anlayabiliyorsak- kendimizi Hintlileştirme yoluna hiçbir zaman gitmeyiz."; bkz. "The Vienna Lecture" [1935], Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, s. 275.

epistemik dönüşümün habercileri olmuşlardır. Sonraki gelişmeler felsefi önermelerin sürekli artan biçimde öznelleştirilmesi sonucunu doğurmuştur. İdrâkin öznesi Stoacılar tarafından derûnleştirilmiş, Hristiyanlık tarafından ruhânleştirilmiş, Rönesans ve Aydınlanma düşüncesi tarafından ise radikal biçimde (ego merkezinde) ferdileştirilmiş ve (hesap edebilme kabiliyeti yahut araçsal akıl ile bağlantısı kurularak) rasyonelleştirilmiştir. Özellikle Hegel tarafından ifade edildiği biçimiyle Alman idealizmi ise, ruhi özneliği bütün insan türü için cihanşümûl bir hedef ya da *telos* makamına yüceltmıştır. Felsefe ve din tarihine yönelik çalışmalarında Hegel, akıl ve rasyonel öznelilik için ulaşılabilir ve saydam hâle getirilemeyen ‘kavram-öncesi varlık’ ya da arka plan fikrini, azgelişmiş, ibtidaî (veya “Hintli”) bu- larak reddetmiştir.²⁰

Ne şaşırtıcıdır ki, Batı düşüncesinin bağlam-bağımsızlık yönündeki uzun gidişatı, asrımızda yine Batı düşüncesinin *kendisinden* kaynaklanan (ancak onu tersine çeviremeyen) önemli itirazlara maruz kalmıştır. Wittgenstein’in dile olan ilgisi, insan aklını ve bilginin öznesini, gramerin ya da hâkim “dil oyunu”nun bir işlevi hâline getirerek bağlamsallaştırmıştır. Aynı dönüşüm, “fenomenoloji hareketi” olarak bilinen ve Husserl’den Heidegger’e, Merleau-Ponty ve Derrida’ya kadar uzanan Kıta Avrupası düşünce akımı tarafından daha etkili biçimde gerçekleştirilmiştir. Yaşam-dünyası kavramı ilk olarak Husserl tarafından icad edilirken, Heidegger insanın varoluşunu “dünya içre varoluş” şeklinde ve insanı varlık ve dil zeminlerinde ayrılmaz ve dönülmez biçimde bağlamı belirlenmiş bir mahluk diye takdim etmek sûretiyle, öznenin önceliği (veya epistemik bilinç) fikrine esaslı bir saldırı başlatmıştır. *Monde vécu* söylemi altında yaşam dünyasına odaklanmak, Fransız fenomenolojik düşüncesinde ve hâssaten niyetsel-yönelimsel özneliği bağlamsal ilişkilerin yoğunluğu (yahut “bedeni”) içinde gizlemek için mütemâdiyen uğraşan Merleau-Ponty’nin çalışmalarında bir esas hâlini almıştır. Son olarak Derrida ise, özneyi “adem-i merkezileştirmesi” ve bütün tek yönlü metinsel anlamları, mümkün yorumların çokluğu ve bizzat dilin bitip tükenmez ötekiliği tarafından

20 Bkz. G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. E.S. Haldane, Humanities Press, New York 1955, c. I, s. 125-47; *Lectures on the Philosophy of Religion*, ed. Peter C. Hodgson, University of California Press, Berkeley 1987, c. II, s. 316-35; ve Halbfass, *India and Europe*’da Hegel hakkındaki bölüm (s. 84-99). Batı metafiziği tarihinin öznelilik açısından hayli veciz bir değerlendirmesi için bkz. Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, *Vorträge und Aufsätze*, 3. bsk., Pfulligen, Neske 1967, 1. kısım, s. 63-91.

anlamın belirsiz biçimde değiştirildiği temel bir metinlerarası ilişki lehine “yapı-bozumuna” uğratması ile meşhurdur.²¹

Şahsî bir değerlendirme ile bitirmek isterim: Benim zihnî arka planımda Kıta Avrupası fenomenolojisi yer almaktadır. Beni Hindistan’a ve kültürlerarası incelemelere sevkeden de bu arka plandır. İnanıyorum ki -ya da heyecanla ümit ediyorum ki- bizler, felsefe tarihinde, Batı ve Doğu düşüncelerinin samimi bir küresel diyalogda ilk defa birbirlerine eş olacakları -ki böylesi diyaloglar çoğu zaman yoğun bir münakaşa mâhiyeti almaya yatkındır- (Almanca’da “*Sternstunde*” denilen) münasip bir vakte yaklaşmaktayız. Bu diyalog, her bir tarafın kendisini yabancılaştırıcı ötekiliğe mâruz bırakması ve böylelikle zihnî erime potansiyonunun câzibesinden korunmasıyla tavrını belirlediği bir öğrenme sürecini zımnen ihtiva eder. Ötekinden öğrenmek demek, kültürel farklılıkların yok edilmesi demek değildir (ve olmamalıdır). Batı düşüncesi tarafına bakacak olursak, onun bağlamdan arındırma hamlesinin kolaylıkla geri çevrilebileceğine inanmıyorum (bu Batı metafiziğinin “son”u hakkında sâfiyâne bir anlayış olurdu). Ne Batı bilim hareketi, ne de insanın ferdi özgürlüğü hareketi iptal edilebilir yahut ertelenebilir. Hem derinlikli bir kendini-bilmeye, hem de kültürel farklılığı daha kolay kabul etmeye götüren kazıye ve hedefleri karşılıklı olarak ve devamlı sorgulamak için her zaman vakit ayrılmalıdır. Ramanujan’ın makalesinin diliyle konuşacak olursak, bu etkileşim hem Batılı hem de Batı-dışı kültürler için bir yeniden bağlam belirleme sürecini içerebilir. Esasen bu, yeni ortaya çıkmakta olan küresel demokrasi bağlamıdır.

21 Bu gelişmelerden bazıları hakkında benim şu eserlerime bkz. *Twilight of Subjectivity*, University of Massachusetts Press, Amherst 1981; *Margins of Political Discourse*, State University of New York Press, Albany 1989.