

## DOĞRULUK UĞRUNA DÜNYAYI YIKMAK: AYDINLANMACI EVRENSELLİĞİN ÇELİŞKİLERİ VE TÜRKİYE

ZEYNEP GAMBETTI\*

Düşünce tarihinden çok önemsedğim bir örnekle başlamak istiyorum: Benjamin Constant ile Immanuel Kant arasında 1796-1997 yılları arasında yalanı konu alan bir polemik yaşanır.<sup>1</sup> Constant, Jakoben terörünün önüne geçilmesi gibi bir kaygı taşımaktadır; bununla birlikte terörü gerekçe göstererek akılcı bir siyasetin imkânsızlığını kanıtlandığını iddia eden Burke gibi muhafazakârlara karşı devrimi savunmak arzusundadır ve Kant'ın erdem doktrinini tartışırken verdiği bir örnekten şöyle bir soru türetir: Evinize saklanmış olan bir arkadaşınızın peşindeki katil kapınıza dayanırsa, arkadaşınızı kurtarmak için yalan söyler misiniz? Arkadaşınızın hayatı uğruna hakikatten feragat eder misiniz? Constant'ın bu soruya olumlu yanıt vermesindeki sebep, soyut bir mükemmelliğe sahip olan ilke ve evrensel ahlak kurallarının, ne denli rasyonel olurlarsa olsunlar, ampirik dünyanın somut gerçekliğinde pratiğe geçirildiklerinde öngörülemeyen gedikler doğurdıkları kanaatidir. Örneğin, hakikate veya arkadaşlığa aynı anda sadık kalamayacaksınız, iki evrensel ahlak kuralından birini ihlal etmek zorunda kalırsınız. Constant bundan evrensellerin mutlak değil, koşullu oldukları sonucunu çıkarır. İlkelerin hiçbir koşulla sınırlandırılmaması, tıpkı Fransız teröründe olduğu gibi, sonsuz görecelilikle aynı derecede zararlıdır. Constant'ın bu tespiti önemlidir: “Her şeyden yalıtılmış bir ilke uygulanamaz, çünkü toplum yıkılır. Ama o ilkeyi reddederseniz, bu defa toplum yine yıkılır, çünkü ahlakın tüm temelleri alt üst olur.” O halde, ahlak ilkelerinin hangi koşullar altında uygulanabileceği, sağduyu ve insani sorumluluk duygusuyla belirlenen “ara prensipler” yoluyla bulunmalıdır.

Kant ise, Constant'a cevaben kaleme aldığı kısa denemesinde ödünsüzdür. Kant'a göre ampirik koşullar ahlaki seçimlere kesinlikle rehber olamazlar. İlk olarak, siz arkadaşınızı kurtardığınızı sanarak doğruya ihanet ederken, arkadaşınız arka kapıdan çıkmış olabilir ve uzaklaşmakta olan katil onu görüp öldürebilir. Ampirik dünyadaki “gerçeğe” insan asla hâkim olamaz. Bu yüzden, kendi denetiminde olan yegâne alana, yani akılla belirlediği ilkeler alanına sadık kalmalıdır. İkinci olarak, doğruyu söylemek toplumsallığın olmazsa olmaz şartıdır. Herkesin yalan söylediği bir dünya yaşanmaz olur. Teori ile pratik arasında çelişki doğabilmesi olasılığını reddeden Kant, eve saklanan arkadaşın sizden yalan söylemenizi bekliyor olamayacağını iddia eder; zira arkadaşınız da sizin gibi doğruyu söylemenin evrensel bir kural olmasını istemektedir. Dolayısıyla, eğer katil arkadaşınızı öldürürse bunun sorumlusu siz değil, kontrolü elinizde olmayan ampirik gerçeklerdir.

Kısacası, insan aklının sınırlarını büyük bir metanetle ortaya koymuş olan Kant, teorisini pratiğe uyguladığı bu örnekte biçimsel bir ilkeyi olumsuzluklar dünyasına tercih etmiş, berikine tuhaf bir bilinemezlik atfetmiştir. Sorun aslında tam da bundan kaynaklanmaktadır. Constant'ın koşulsuz evrensellere itirazını tam olarak anlamamış olan Kant için insanlığın ortak iyiye ulaşması karşısındaki en büyük engellerden biri göreceliliktir. Maddi ve doğal dünyanın olumsuzluğunu

\* Boğaziçi Üniversitesi  
Siyaset Bilimi ve Uluslararası  
İlişkiler  
1 François Boituzat, *Un droit  
de mentir? Constant ou Kant*,  
Paris, PUF, 1993.



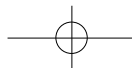
dengelemenin, sorumluluğu olası kılmanın ve bireysel ve toplumsal yaşam üzerinde hâkimiyet sağlamanın yegâne yolu, akıl sayesinde belirlenmiş evrensel kurallara kendi rızamızla uymamızdır. Her ne kadar insancıl olursa olsun Constant'ın "insani sorumluluk" olarak tanımladığı kavramın, herkesin kendi doğrusunu, kendi insancılık kıstaslarını belirlediği sonsuz bir göreceliliğe kapı açacağından korkmaktadır Kant; zira "insancılığın" evrensel bir tanımı yoktur.

Ne var ki, kendi kategorik inadı daha az sorunlu değildir. Latince'de *fiat veritas et pereat mundus* (doğruluk uğruna dünyayı yıkmak) ifadesiyle betimlenen türden bir ahlakçılık sadece sorumsuzluk içermez; daha da kötüsü, sinsice gizlenmiş bir şiddeti barındırır.

Bu ikilemde bir başka sorun daha vardır, ancak bunu ne Kant ne Constant görür. Kendisi de katı bir doğruluk taraftarı olan Fichte, ikilemin kurgulanış şeklinin son derece yanlış olduğu tespitinde bulunur. Dünyadaki ahlaki duruşlarımız "ya o, ya o" gibi bir seçeneksizliğe sıkıştırılamaz. Üstelik seçeneklerimiz sadece dille sınırlı değildir; Kant ve Constant seçeneklerden birinin eylem olduğunu unutmuşlardır. Eylem, içinde bulunulan durumun koordinatlarını değiştirir, yeni seçenekler peydah eder. Fichte'nin önerdiği çözüm şudur: "Kılıcımı çeker ve katille çarpışırım!" İnsanı ve insan dünyasını akıl ve düşünce üzerinden kavrayan Aydınlanma'nın kör noktasının eylem ve pratikler olduğu da böylece, Fichte'nin müdahalesiyle su yüzüne çıkmış olur.

Üç büyük düşünürü birbirlerinden farklı noktalara iten bu polemik genel anlamda Aydınlanmanın, özel anlamda ise Türkiye'de aydınlanma olarak tezahür etmiş olan düşünsel pratiklerin sorunlu noktalarını gayet iyi özetler. Bu yazıda ele alınacak olan ana tema budur. Kısaca belirtmek gerekirse kaygım, Aydınlanmanın Batı'dan Türkiye'ye aktarılırken eksiltildiği veya çarpıtıldığı saptamalarına katılmakla beraber, iki önemli sorunu gündeme getirmektir. Bunlardan ilki, Aydınlanmanın en idealist ve akılcı versyonlarının dahi barındırdığı çelişki ve gerilimlerin görülmemesi, dolayısıyla da Aydınlanmanın nüanssız bir biçimde yüceltilmesidir. İkincisi ise, Aydınlanma ile modernite arasındaki bağın kurulması sorunudur. Modern iktidar olgusu Aydınlanma tartışmalarından ya hepten dışlanır, Aydınlanma bir düşünceler tarihi gibi okunur ya da modern iktidar Aydınlanma'yı amacından uzaklaştıran bir mekanizma olarak ele alınır. Oysa ikisi arasında son derece müphem bir ilişki vardır.

Bu yazıda moderniteyi, teknoloji ve bilimin gelişmesini destekleyen kapitalist ekonomik dönüşümler sonucunda ortaya çıkan toplumsal yapılar bütünü olarak tanımlayacağım. Bunu yapmaktaki amacım, modern toplum yapılarını ithal etmek ile Aydınlanma felsefesini benimsemeyi birbirinden ayırt etmektir. Ordunun rasyonalizasyonu veya takvim devrimi son derece araçsal bir mantık içerir; ahlaki normların belirlenmesine hizmet etmez. Tarihsel süreçte moderniteyle birlikte gelişen ekonomik ve politik liberalizmi de Aydınlanma'dan ayırmak istiyorum. Bireysel çıkarlar üzerine kurulan bir hukuk sistemi, akli yine araçsallığa indirgemektedir. Ben ise daha zor olanı seçip, Aydınlanma'yı birbiriyle ilintili iki boyutu olan bir düşünsel pratik olarak almayı tercih ediyorum: Bir eleştirelilik, yani sorunsallaştırma biçimi olarak Aydınlanma, bir bilgi ve ahlak kuramı olarak Aydınlanma. Bu, Aydınlanma'nın en idealist, en normatif, en "aydın" biçimidir kanımca. Bu yazıda diğer farklı Aydınlanma çizgilerini (örneğin Hume ve İskoç Aydınlanması) değil, Kantçı Aydınlanma geleneğini



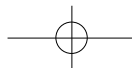


konu edeceğim.

Kant evrensel ahlak kurallarının –yani insan aklı sınırları dahilinde erişilebilecek yegâne “doğru”ların– temel olarak bireysel aklın ürünü olduğunu varsayar. Toplumsal konumu ve kültürel bağlamı ne olursa olsun herkesin uymayı isteyebileceği davranış kurallarının, bireyin *olması gereken* üzerine akıl yürütmesi aracılığıyla belirlenebileceğine inanan bu anlayışta mantığın yeri büyüktür. Örneğin yalan söylemek evrenselleştirilemeyecek bir davranış şeklidir; çünkü hiçbir yalancı, herkesin kendi gibi yalan söylemesini arzuluyor olamaz. Yalancı başkalarının samimi olmasını beklediği bir dünyada kendine bir istisna yaratmakta, ancak bunu yaparken hem davranışını savunulamaz kılmakta, hem de kendiyi çelişmektedir. Aydınlanmacı ahlakın “ideal” (pratiklere mesafeli) olmasının nedeni de budur: Aklın süzgeciyle belirlenen davranış kuralları, dünyevi ve konjonktürel koşullar ne olursa olsun geçerli ve doğru olmak zorundadır. Kuralın istisnası olabileceğini iddia etmek, ahlakın temelini sarsar, sonsuz bir göreceliliğe kapı açar. Özellikle Kant’ın temsil ettiği Aydınlanmacı ahlak bu anlamıyla “ya hep, ya hiç”çidir.

Ne var ki, karşımıza bu denli katı seçenekler çıkartan Aydınlanma, temel ikicikliğini aşamaz. Modernitenin de belirgin özellikleri arasında olan ikicilik (doğru-yanlış, akıl-duygu, evrensel-tikel, mutlak-görece, özne-nesne vs.), Aydınlanma’nın en zayıf noktasıdır. Kendi içinde barındırdığı çelişkilerden ilkinin şöyle ifade edebiliriz: Bir yandan sonsuz bir sorgulamaya davet etmekle sonsuz göreceliliğe kapı açar, diğer yandan ise koşulsuz ve değişmez evrenseller arayışı içindedir. Eleştirel etiğin açtığı Pandora’nın kutusu, evrenselliğin aksi yönünde olan bir merkezkaç güçtür. İnsanın kendi dışında bir otorite tanımaması, doğruyu kendi belirlemesi demek, her aklın normları belirlemede yetkin olduğu gibi sonsuz bir görecelik kapısı da açar. Ama var olan ile olması gereken arasına mesafe koyarak sorgulama çağını açmış olan Aydınlanma felsefesinin nihai paradoksu, zihinsel kapanmanın yeni biçimlerini de doğurmuş olmasıdır; zira ampirik gerçeklerden soyutlanarak bir kez koyutlanmış bir doğrunun hangi pratik koşullar altında esnetilebileceğini öngöremeyen bir evrensellik anlayışı, eleştirellikten bir hayli uzaklaşabilir. Evrensellik ile görecelilik arasında bu denli katı bir ayrıma gitmek, ister istemez belirecek olan farklılık ve çoğulluğu bir tehdit olarak algılayabilir. İnsan hakları veya bilimsellik kadar savunulur doktrinlerin bile, örneğin kültürel farklılıklarla karşılaştıklarında dayatmacı veya vesayetçi bir hal almaları bunun bir göstergesidir.

Constant’ın vurguladığı sorun ise Aydınlanmanın bir diğer çelişmesini açığa çıkarır: Mutlaklık ile sonsuz görecelilik birbirlerinin zıttı kutuplar olmayıp, Aynen Benjamin Constant’ın savunduğu gibi, bazı açılardan benzeri sonuçlar doğurabilirler. Burada sorunun kaynağı yine aynıdır: Aydınlanma felsefesinin geliştirdiği farklı birey ve toplum anlayışlarının ortak varsayımı, bireyin zaman ve mekândan soyutlanabileceğidir. Oysa tarihsiz ve nüanssız bir insan kavramsallaştırmasından yola çıkmak demek, *kendi* aklının zamansal ve mekânsal öncüllerini sorunsallaştırmak demektir. Bireysel aklın tahayyül ettiği “ideal” ahlaki düzen, belirli materyal pratiklerden, sosyopolitik yapılardan ve kültürel birikimlerden ne denli soyutlanabilir? Parçası olduğu somut dünyanın bazı değerleri hiyerarşik olarak iyiden kötüye doğru kodlayan, bazılarını ise hepten dışlayan düşünsel yapılarının etkisini hiç taşımayan bir bireysel akıl olabilir mi?





2 Immanuel Kant, "What is Enlightenment?", *Perpetual peace, and other essays on politics, history, and morals*, Hackett Pub. Co., Indianapolis, 1983, s. 42.

Feministlerin akılcılığa yönelttikleri mutad eleştiriler bunun böyle olamadığının en belirgin göstergesidir. Aydınlanmanın altın çağında dahi, zamanın özgül koşullarında değer kazanan bir akıl yürütme yöntemi "evrensel akıl" zannedilmiş; bazı düşünce şekilleri gerek kamusal alandan gerekse erkek egemen felsefeden dışlanmış; duygu ile akıl arasında berikini üstün kılan bir eşitsizlik ilişkisi kurulmuş; düz yazı (nesir) ve sistematik serimleme analitik sayılmış, şiirsellik ve edebi yazın romantizm ile özdeşleştirilmiş; akıl mantığa ve matematiksel modellere indirgenmiştir. Constant'ın iddia ettiği gibi bunun kadınlar açısından sonsuz görecelilik kadar sorunlu olduğunu anlamak gerekir. Kendi toplumsal gelişmelerinin farkından dolayı kadınlar böyle tanımlanan bir "akıl"dan sürekli olarak dışlanmak durumunda kalmışlardır.

Kantçı geleneğin feminist eleştirilere yanıtı, farklı rasyonalitelerin evrensel ahlaktan *ilke olarak* dışlanmadığı, evrensel ahlakın bunları *içerebilecek* nitelikte olduğudur. Bu doğrudur. Evrensel ahlak biçimsel olduğu oranda düzeltilmeye açıktır. Kant'ın 1784'te yayımlanan "Aydınlanma Nedir?" başlıklı denemesinde Aydınlanma, tam da dini dogmatizmin tersi olarak tanımlanmaktadır. Kişi, anlama yetisini başka birinin rehberliğine ihtiyaç duymaksızın kullanabiliyorsa, kendi kendine yetmeme durumundan kurtulmuş, bilme cesaret ve iradesine sahip olmuş demektir. Toyluk halinden çıkmak için ise Rousseau'nun önerdiği gibi bir yasa koyucu önderden medet ummak yanlıştır. Her ne kadar iyi niyetli olurlarsa olsunlar, önderler açısından bakıldığında halkın olgunlaşması pek de istenir bir durum değildir. Ayrıca halk güdülmeye alışabilir, çünkü bu daha kolayına gelir. Kant şöyle yazar: "Bir devrim, otokratik despotizmi veya çıkarıcılığı veya baskıcı iktidar hırsını alaşağı edebilir, ama düşünce tarzında asla gerçek bir dönüşüm sağlayamaz; aksine, eski önyargıların yerlerini, düşünmeyen kitlelerin boynuna tasma gibi asılan yenilerine bırakırlar."<sup>2</sup> O halde, aydınlanma özgürlüğü gerektirir. Burada Kant, ifade özgürlüğünü Aydınlanmanın olmazsa olmaz koşulu sayar. Kamusal alanda tartışılan fikirler önyargılardan ve hatalardan ayıklanacak, kişinin olgunluğa ermesini kolaylaştıracaktır. Dikkat edilmesi gereken husus, önce kişisel olgunluk diyen bir Rousseau'dan ve önce eğitim diyen Türkiye aydınlanmasından farklı olarak Kant'ın önce özgürlük demesidir. Gerçek eğitim, ifade özgürlüğü sayesinde kamusal alanda fikirleri tartışmaktan geçer. Kant'tan Aydınlanmanın sorgulama geleneğini devralan Alman düşünürü Jürgen Habermas'a göre ise, akılcı bir tartışma ortamı ve iletişimsel akılcılık bir kamusal alanda vuku bulabilir ancak. Bu alana normatif bir değer atfedilmesinin sebebi, akılcı iletişimin toplumsal önyargıları azalttığı, ideolojilerin etkisini kırdığı, hükümet politikalarının kamu tarafından akılcı bir şekilde eleştirilmesini sağladığı ve kamuoyunun gözetimindeki hükümetin meşru kararlar almasını teminat altına aldığı savıdır. Kısacası Aydınlanma, kendi ikileminden çıkmak için yine kendi barındırdığı eleştirelilik kistasını kullanabilmektedir. Aydınlanmayı çekici kılan da budur.

Ne var ki, bu noktada üçüncü bir sorun belirir. Düşünselliği ve entelektüel tartışmayı değer hiyerarşisinin en tepesine oturtan Kantçı-Habermasçı gelenek, pratiğin niteliklerini göz ardı etmiştir. *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adlı eserin yazarı olarak modern devletin ortaya çıkmasında ekonominin rolünü gayet kısa ve öz bir biçimde anlatan, Aydınlanma ruhunun yeşermesinin mekânı olan





kamusal alanların kapitalist iktidar mekanizmaları tarafından nasıl apartıldığını gözler önüne seren Habermas, normativizmin bu dönüşümün aleti olageldiğini ne yazık ki görememektedir. Bir örnekle anlatmak gerekirse, feminizm gerçekten de düşünsel anlamda yeni bir çığır açan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi gibi evrensel söylemler sayesinde ve bunlara dayanarak yeşerebilmiştir. Ancak evrensel aklın erkek egemen bir akıl olduğu kanaati *salt* tartışmayla veya diyalogla geliştirilmemiştir. Kadınların yüzyıllar boyunca verdikleri mücadele ve geliştirdikleri farklı pratikler, belki de “Aklın” hiç öngöremeyeceği yönlerde açılımlar sağlamış, bazı önerme ve eleştiriler ancak o zaman kavramsallaştırılabilecek hale gelmiştir.<sup>3</sup> Feminist söylemin evrilmiş olmasının sebeplerinden biri de budur. Başta eşit haklar istemiyle ortaya çıkan aktivist kadınlar, etki-tepki ve mücadele süreci içerisinde “farklı olma hakkı” gibi bir istem de üretmişlerdir; zira bir anlamda erkek egemen olduğu için kadınların doğurganlık ve annelik gibi farklılıklarını algılamayan “insan” kategorisinin önerdiği biçimsel eşitliğin bazı alanlarda kadınlar için bir dezavantaj haline geldiği görülmüştür. Kadınların geliştirdiği bu yeni “farkındalık” salt zihnin ürünü değil, pratikle örüntülü farklı bir eleştirelilik, farklı bir bilme çeşididir. Bunu aşağıda biraz daha açacağım.

Sorun şudur ki, ne Kantçı Aydınlanma ne de Habermasçı anlayış iktidar olgusunu tam olarak kavrayabilir.<sup>4</sup> Bir dönemde evrensel olduğu varsayılan değer ve kategorilerin kimi görünmez kıldığı, kimi ezdiği ancak mücadeleler yoluyla ortaya çıkar. Kendi içinde bu bile evrenselleşen normların altındaki iktidar ilişkilerinin varlığına işaret etmeye yeterlidir. Özellikle Habermas’ın ideal modelinin, işçi sınıfı mücadelelerinin açtığı eleştirelilik ve özgürleşme alanlarına duyarsız kaldığı, temelde burjuva sivil toplumunu idealize etme hatasına düştüğü teslim edilmelidir.<sup>5</sup> Bu model farklı toplumsal hareketleri ve kamusal alanları Avrupa burjuva sınıf yapısına özgü bir kıstas aracılığıyla değerlendirmekle, alternatif özyönetim biçimlerini göremez ve/veya tahayyül edemez olmuştur.

Kaldı ki, egemenlik paradigması dışında bir özgürlük anlayışı geliştirememenin kendisi de sorundur. Egemenlik en nihayetinde iktidar demektir; iktidarın niteliği olan hâkimiyet hedefini dışlamadığı gibi, iradeci olduğu oranda iktidarı yeniden üretme riskini de barındırır. Alternatif olarak özgürlüğü, kalıpları bozma ve öngörülemeyen bir yenilik yaratma yetisi olarak tanımlamak, eleştirel Aydınlanmayla daha çok örtüşürdü oysa ki.<sup>6</sup>

İktidarın en belirgin şekli olan modern devlet olgusunun Aydınlanma felsefesiyle etkileşim noktalarına bakmak, neden doğrunun değil de tam tersine yalanın evrenselleşmiş olageldiğini anlamak açısından bir ilk adım olabilir. Ulus-devlet egemenliğinin nihai paradoksu, devlet düzeni sayesinde oluşturulan aynılaştırmanın bir farklılaşma *da* olmasıdır. Liberal ekonominin ve bireysel haklar söyleminin olanak tanıdığı farklılaşma toplum üzerinde merkezkaç bir güç uygularken, ulus-devlet çatısı altında kurulması istenen birlik toplumu aksi yöne

<sup>3</sup> Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londra, Verso, 1985, s. 154.

<sup>4</sup> Bu konuda Habermasçı ekole yakın duran birinin kısa ama çarpıcı eleştirisini okumak açıcı olur: Nancy Fraser, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, Craig Calhoun (der.), *Habermas and the public sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, s. 109-142.

<sup>5</sup> Bkz. Geoff Eley, “Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century”, Calhoun (der.), *age*, s. 289-339.

<sup>6</sup> Burada açamayacağım, ama egemenlik ve irade sorunsalını reddeden alternatif bir özgürlük tahayyülü için bkz. Hannah Arendt, “What Is Freedom?”, *Between Past and Future*, New York, Penguin Books, 1977, s. 143-171.



7 Mülkiyet hakkı dışındaki bireysel hakların da bir ben-merkezcilik içerdiğine dair argüman için bkz. *The Political Theory of Possessive Individualism to Locke*, London, New York: Oxford U.P., 1962

8 Her ne kadar bu konuda G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (der.), *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago, 1991. Michel Foucault'nun "Governmentality" isimli makalesini zikretmek âdet olmuşsa da, Foucault'nun kanımca çok daha açıcı ve çarpıcı bir başka yazısı, "17 March 1976 lecture", *Society Must Be Defended*, Penguin Books, Londra, 2004, s. 239-263 okunmalıdır. Burada Foucault, egemenlik paradigmasından ırkçılık ve nazizme geçiş sürecini anlatmaktadır.

9 Bkz. Çağlar Keyder'in bu kitaptaki "Aydınlanma'da Hukuk ve Toplular" başlıklı makalesi.

çeker.<sup>7</sup> Tıpkı Aydınlanma'nın sonsuz görecelilik ile mutlaklık arasında kalması gibi, ulus-devlet bünyesinde devinen bireyler de iki farklı güç arasında kalmışlardır. Ancak Foucault'nun gayet güzel tasvir ettiği üzere, bu güçler aslında birbirleriyle ilişkisiz olmayıp, birbirleri sayesinde oluşmaktadır. Burada, Aydınlanma felsefesinin temel ikiciliğinin kavrayamadığı bir ilişki söz konusudur. Bireyselleme ve aynışma iki zıt güç arasındaki diyalektik karşıtlığı anlatmaz; aksine bunlar birbirlerini doğururlar. Bunu anlayabilmek için Kant'ın olan ile olması gereken arasında koyduğu mesafeyi kapatma gayreti içinde olan Hegel'in efendi-köle ilişkisi üzerine yazdığı pasaj hatırlanmalıdır. Örnek olarak Foucault'nun bu minvaldeki bir açıklaması verilebilir: 19. yüzyılda nüfus üzerine bilgi toplamaya ve bireyleri talep ve ihtiyaçlarına göre kategorize etmeye çalışırken dallanıp budaklanan bürokrasi, vatandaşa hizmet götürmek adına toplumsal yaşamın her alanında müdahil de olmuş, devlet/toplum ayırımının belirsizleşmesine yol açmıştır.<sup>8</sup> Demokratikleşme devleti küçültmemiş, aksine devlet aygıtı demokratikleşmenin getirdiği talepleri karşılamak için büyümüş ve merkezleşmiştir. Başka bir boyut, Çağlar Keyder'in bu derlemedeki yazısında vurgulanmaktadır.<sup>9</sup>

Hukuk düşünce ve pratiğinin Avrupa'da ortak bir gelenek haline gelmesi sürecinde, bir taraftan bireysel hak ve özgürlükler garanti altına alınırken, diğer taraftan devletler de merkezleşerek topluma hâkim konuma yükselmiştir. Demokratikleşmenin tahakkümden kurtulma anlamına gelmediği, zaten, Tocqueville'in Amerika üzerine ince-lemesinde gayet çarpıcı bir biçimde 19. yüzyılın ilk yarısında dile getirilmiştir bile.

Dini dogmaların insan anlağı üzerindeki hâkimiyetini kırmak Aydınlanmanın *düşünsel* zaferi ise, mutlak iktidarların insanların yaşam ve seçenekleri üzerindeki hâkimiyetlerine bireysel akıl sektesi vurmak *pratik* zaferi olacakken, neden sadece kısmi bir başarı elde edilmiştir?

Bu sorunun uzunca bir tartışmayı gerektirdiği kuşkusuzdur. Olası yanıtlardan biri, biçimsel-usulcü (*formal-procedural*) bir ahlak, hukuk veya demokrasi anlayışının yetersizliğidir. Salt biçimsel olarak kurgulanan bir evrensel kural arayışının hiçlik anlamında bir "negatiflik" içerdiğini anlamak gerekir. "Doğrunun", "adaletin", "özgürlüğün" somut tezahürler dışında tanımlanması mümkün olamaz, olmamıştır da. Böylesi kavramlar, farklı doğrular, farklı adalet ve özgürlük biçimleri olarak *çoğul halde* gerçeklik ve belirlenim kazanırlar. Belirli bir genellenebilirliğe sahip olsalar bile, olumsal insan dünyası dışında elle tutulur, gözle görülür, akılla kavranabilir bir "şey" değildirlir. Aydınlanma öncesinde, diyelim bir adaletin özde ne olduğu sorusu Tanrı'nın alimi mutlaklığına havale edilirdi. Aydınlanma'nın en büyük erdemi, bunları *insana dair* düşünmek gerektiğini savunmuş olmaktır. İnsan aklının bilebileceği ve belirleyebileceği adaletin kıstası insanın insanla olan ilişkisidir. Ancak Hegel'in dolaylı Kant eleştirilerinden birinde belirttiği gibi, evrensel irade bir "hiç" (bir "yok-şey", içeriği olmayan bir biçim) peşinde koştuğunda özbilincin, yani kendini düşünebilmenin



koşullarını yok eder.<sup>10</sup> Zira özbilincin öznesi, en nihayetinde tikel bir varlıktır; içinde yaşadığı zaman ve mekânın somutluğuyla yoğrulmuştur. Modern çağda öznenin ilişkilerini belirleyen özgül bağlam ise ulus-devlet bağlamıdır.

Kültürlerin ve farklılıkların ulus-devlet altında toplanarak eritildiği modern toplumlar, soyut bireyin siyasal alandaki tezahürü, kendi aklından başka rehber tanımayan kural koyucunun izdüşümü gibidirler. Özerk birey ideali, kendi üstünde egemen tanımayan ulus-devlette gerçeklik kazanabilmiştir. Bir bakıma bu, “doğrular”ın tespitini soyut bireysel akla indirgerken zaman ve mekânı unutan Aydınlanma’ya bir cevap teşkil eder: Modernitenin akılcı normları, ulus-devlet içinde ve ulus-devlet sayesinde geliştirilebilmektedir ancak. Bir anlamda devlet, Aydınlanma’nın ideal öznesinin başaramadığını başarmış, nesnellik ile öznellik arasında köprü kurabilmiştir; dolayısıyla Hegel’in devleti kutsamış olması şaşırtıcı değildir. Devlet, öznel olarak *olması gerekeni* tahayyül edebilen öznenin dış dünyanın olumsuzluğu karşısındaki çaresizliğini, yani idealini pratiğe geçirmekteki donanımsızlığını aşabilen yegâne üst-özne olmuştur. Kültürel anlamda farklılaşmış bir insanoğlunu kapsayacak doğrular ve kurallar bulmanın neredeyse imkânsız olması veya kimsenin nereden başlamamız gerektiğini bilememesi, devlet sınırları içerisinde toplulukçu (komüniteryen) bir evrensellik anlayışını da ön plana çıkartmıştır. Gelişen kapitalizmin güdümüyle materyal düzen ve yaşam biçimi anlamında tekdüzeleşen toplumların, hele de hâkim bir kültürel altyapıya sahip olanların, ortak değer belirlemeleri elbette daha kolay olmuştur. Osmanlı’nın son döneminde aydınların dayanışmacı (solidarist) kuramlara ilgi duyması da bu açıdan şaşırtıcı değildir.

Marx’ın “yabancılaşma” tahlili, modern bilincin oluşmasında devletin rolünü vurgulamak açısından son derece önemlidir. Marx, Aydınlanma felsefesinin ikiciliğini devlet/birey karşıtlığının aşılamağıyla açıklar ve “dış dünya” olarak tasavvur edilen gerçekliğin aslında toplumsal pratiklerden oluştuğunu savunur. İnsan dünyası tekil değil çoğul olarak bireylerin toplum içerisinde zihinsel ve materyal tüm devinimlerinin bir ürünüdür; ancak, ekonomik ve politik tahakküm yapıları yüzünden toplumsal dünya bir dışsallık olarak algılanmaktadır. Marx “Toplumsal etkinliğin bu sabitlenmesi, ürettiğimiz şeylerin kendi üzerimizde denetimimizden çıkan, beklentilerimize karşı koyan, hesaplarımızı boşa çıkararak nesnel bir güç şeklinde pekişmesi, bugüne kadarki tarihsel gelişmenin başlıca etkenlerinden biridir. Tam da bireyin çıkarları ile topluluğun çıkarları arasındaki bu çelişkidir topluluğun çıkarı devlet olarak, bireyin ve topluluğun gerçek çıkarlarından kopmuş ve aynı zamanda yanıltıcı bir komünal yaşam olarak... bağımsız bir biçim kazanır” diye yazar.<sup>11</sup> Kendi dünyasına yabancılaşan modern birey, hakim olabildiği yegane alanın kendi öznel akı olduğuna kanaat getirir. Oysa Marx’ın tüm praksis çözümlerinin anlatmaya çalıştığı, nesne ile öznenin birbirinden ayrılamayacağıdır.<sup>12</sup> Fichte’nin Kant ve Constant’a hatırlattığı “eylem” –veya Marksist terimlerle “praksis”– kategorisi, nesne ile özne arasındaki geçişliliği sağlar.

Hegel’i çok eleştirmesine rağmen, Marx’ın praksis kuramının geliştirmesinde

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Phenomenology of the Mind*, C (BB) B. III: “Absolute Freedom and Terror”, Harper Torchbooks, 1967, s. 606-607. Hegel’in kendinin aynı tuzağa düşmüş olması da ayrıca ironiktir!

<sup>11</sup> Karl Marx, “Alman İdeolojisi”, *Karl Marx. Felsefe Yazıları*, İstanbul, Hil Yayın, 2004, s. 126.

<sup>12</sup> Burada açılmayacak kadar derinlikli olan bu çözümler için özellikle bkz. Karl Marx, “1844 Elyazmaları: Yabancılaşmış Emek” ve “Feuerbach Üzerine Tezler”, *age*.



<sup>13</sup> Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford/Cambridge, Mass., Blackwell, 1991.

<sup>14</sup> Bkz. Richard Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, Londra, Methuen & Co., 1979, s. 139.

Hegel'in nesne ile özne arasında Aydınlanma'nın bıraktığı boşluğu doldurma girişiminin olduğu kesindir. Ancak Marx'ın kendi özgül çözümlemesinde praksis, kaba materyalizm ile salt idealizmin algılayamadığı temel kategori olarak ortaya çıkar. Kaba materyalizm, gerçekliği nesne olarak kavrar; insanı bunun karşısında pasif bir konuma iter.

Duyusal nesnedeki insan öznelliğini göremez. İdealizm ise insanın aktif olarak dünyayı kurduğunu sezinler, ancak duyusal etkinliği düşünceden ayırır; düşüncenin pratik-duyusal insan faaliyetinde nesneleştiğini göremez. Marx'ın ve onu izleyen düşünürlerin yaptıkları, insan pratiğinin giriftliğini açmak olacaktır. Örneğin Lefebvre, perspektifin gelişimini insan aklının başarısı olarak görmektense, kapitalist gelişmenin belirli bir evresinde ortaya çıkan bir görme şekli olarak açıklamayı yeğler.<sup>13</sup> Böylelikle, bir zihinsel olgu olan perspektifi maddi koşullarla ilişkilendirdiği gibi, bunun doğurduğu pratik etkiyi de yine mekânsal düzenlemeler ve bunların toplumsal yaşam üzerindeki etkileri üzerinden okur. Salt Marksist gelenekle sınırlı olmayan bu anlayış, pratiğin sosyal bilimlerin temel kategorisi olduğunu değişik biçimlerde ifade eden düşünürler tarafından da benimsenmiştir. Örneğin fenomenolog Alfred Schutz'a göre sosyal bilimler, "gerçekliğin" bizzat kendinin değil, gerçekliğin toplum içinde devinen bireyler tarafından algılanış ve kurgulanış şeklinin bilimidir.<sup>14</sup> Toplumsal gerçekliğin kendisi bir kurgudur; insan algı ve imgeleminden ayrılamaz. Buna Schutz "ikinci derecede gerçeklik" adını verir. Yapısalcılık ve postyapısalcılık ise benzer bir çizgiyi günümüze taşır; gerçekliği bir dışsallık olarak algılamak ve düşünceyi bunlardan ayırmak yerine, düşünceyi somutluğu ve etkileri olan bir pratik, pratiği de öznelliği şekillendiren bir maddi düzen olarak görür. Bu sayede, daha önce sosyal bilimlerin gözünden kaçmış olan iktidar ilişkilerini ve özgülleşme imkânlarını ortaya çıkarır.

Kendi *içsel* çelişkileri yüzünden tüm bunları kavramsallaştıramayan Aydınlanma düşüncesi, modern çağda ahlak ve akılcılığın bir norm haline gelmesini de ne yazık ki sağlayamaz. Bireyin devlet yapıları, üretim ilişkileri, farklı kültürel tahayyüller ve toplumsal pratiklerle etkileşimini yeterince kavrayamayan normatif felsefe, hangi pratiklerin düşünsel dönüşümü sağlayabileceğini de saptayamaz. Kant'ın gayet çarpıcı bir biçimde ifade ettiği üzere, her devrim düşünce tarzında gerçek bir dönüşüm getirmeyebilir; aksine, Türkiye'de olduğu gibi yeni önyargılar doğurabilir.

Düşünce kalıplarının değişmesi önündeki modern çağa özgü engellerden biri, yukarıda da anlatmaya çalıştığım gibi, ulus-devlet yapısıdır. Ulus-devlet çerçevesinde belirlenen ortak değerler, iktidar mekanizmalarını normatiflik sayesinde yeniden üretmişlerdir. Her ne kadar akılcı olurlarsa olsunlar, laiklik, cumhuriyetçilik, demokrasi ve eşitlik gibi değerler ulus-devlet içine sıkıştırılan farklılıkların soyut bir üst norm altında düzlenmesine yol açar. Bunun da ötesinde ulus-devlet bir birey kimliğine bürünmeden edemez. Gerek içişlerindeki merkeziliği sebebiyle, gerek uluslararası arenada egemen bir birim olarak temsil edilmesi sebebiyle ulus-devlet bütünlüklü bir yapı olarak algılanır. Ancak Hobsbawm'ın tespit ettiği gibi, uluslar ulusçuluk aracılığıyla kurulmuşlardır. Burada vurgulanması gereken nokta ulusçuluğun bir soyutlama pratiği, başka bir ifadeyle, soyutlamanın pratikte gerçekleştirilme şekillerinden biri olmasıdır.



Ulusal kimliğin içini doldurma aşamalarında koyutlanan siyasal ilkeler (örneğin laiklik), kültürel değerler (örneğin cengâverlik) ve tarihsel anlatılar somut gerçekliğin giriftliğinden, çoğulluğundan, müphemliğinden soyutlanmak zorundadır.

Ulusçuluk ortak bir tarihsel geçmiş ve ortak vicdan icad eder. Diyalektik olmayan, dinamik ve çoğulcu olmayan bir ulusal tarih ve kolektif değerler mefhumu, Marksist literatürde “şeyleştirme” (*reification*) adını alan çarpık düşünceliğin bir örneğidir.<sup>15</sup> Gabel’in açıkladığı üzere “şeyleştirme”, bir taraftan var olana sahip olmadığı bir tutarlılık ve bütünlük kazandırır, diğer taraftansa benmerkezci bir değerden yola çıkarak kendi gerekçesini yine kendi bünyesinde taşıyan, göndergesi kendi olan, deneyimin heterojenliği ve olumsuzluğundan soyutlanmış, içine kapalı bir değerler sistemi oluşturur. Somut bağlamı görünmez kılmanın sonucunda sorumluluk hissini de ortadan kaldırır.<sup>16</sup> Tekirdağ yakınlarındaki bir benzincinin camına yapılandırılmış bir çıkartmanın çok güzel özetlediği gibi “Türk asildir, soykırım yapmaz.”

Modern toplumlarda ulusal ölçekte tanımlanan “biz”, hem hukukun, hem bilginin, hem de iktidarın temeli olagelmıştır. Totaliter ideolojinin nüvelerini taşıyan bu algılayış (özellikle de devlet ve toplum arasındaki sınır belirsizleştikçe) sonsuz bir yalanlar dizinine gerekçe oluşturacak söylemler doğurmuştur. Öyle bir toplum imgelemi kurgulanır ki, “parçalanmamış, kendi yapısının hâkimi, her kısmıyla kendine sadık olan, aynı proje etrafında birleşmiş” olsun.<sup>17</sup> A’yı bir kez koyutladığınızda (örneğin “Birinci vazifen Türk istiklalini, Türk Cumhuriyeti’ni ilelebet muhafaza ve müdafaa etmektir”), bundan mantıken çıkarsanan B ve C... ve Z’yi (örneğin “Farklı bir vazife istemek hıyanettir”, “Bu vazifeyi üstlenmeyen Türk değildir” gibi) de doğru kabul etmeniz gerekir. Yalanın özgül anlamda *modern* formu olan totaliter zihniyet, veriyi değil amacı esas almıştır. Yeni bir toplum ve yeni bir insan inşası idealinin ulus-devletten totaliter rejimlere kadar uzanan tarihsel gelişiminde toplumsal mühendisliğin araçları amaç koyutlanarak yapılan çıkarsamalarla belirlenmiştir. Burada söz konusu olan, araçsal zihniyet çerçevesinde söylenen stratejik yalanlar değildir. Makyavel’in kendinden önceki dönemlerden örneklerle anlattığı devlet aklı sadece modern çağa özgü olmayıp, feodal devletlerden bu yana siyasette kullanılmaktaydı. Burada ise ulus inşası sürecine has kolektif kimlik ve buna zorunlu olarak bağlı olan kolektif tarih kurgusu söz konusudur. Ulusu nitelendiren söylemlerdeki koyutlar (“asil”, “yiğit”, “üstün” vb.), o ulusun sahip olduğu varsayılan diğer özelliklerin de mantıken çıkarsanmasının temelini hazırlar.

Totalitarizmi en güçlü biçimde eleştirenlerden biri olan Arendt açısından “mantığın bu kısıtlayıcı gücü” ideoloji sorunsalının tam merkezindedir.<sup>18</sup> Olumsuz anlamda ideoloji, gerçekte vuku bulan *olaylar* zincirini bir *fikri* geliştirirken başvurulan mantık kuralları cinsinden kavramaya çalışmaktır. Arendt’e göre “mantıksallığın tiranlığı”, kendi kendimizle çelişmekten duyduğumuz korkunun ürünüdür.<sup>19</sup> Yazının başında aktardığım polemik çerçevesinde Kant’ın tutumunun gizli bir şiddet potansiyeli barındırması işte bu yüz-

<sup>15</sup> Marx, “Yabancılaşmış Emek”, *age*; Joseph Gabel, *La Fausse conscience. Essai sur la réification*, Minuit, Paris, 1962; Georg Lukacs, “Reification and the Consciousness of the Proletariat”, *History and Class Consciousness*, Londra, Merlin Press, 1971, s. 83-222.

<sup>16</sup> Gabel, *age*, s. 64.

<sup>17</sup> Claude Lefort, “La logique totalitaire”, *L’Invention Démocratique*, Paris, Fayard, 1994, s. 98.

<sup>18</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, c. 3, New York, Meridian Books, 1958, s. 471-473.

<sup>19</sup> *Age*, s. 473.





20 Gerçi tersi de doğrudur, ki Kant bunu bir noktada teslim eder: "Anthropologie du point de vue pragmatique", *Oeuvres philosophiques*, c. 3, Paris, Gallimard, 1986, s. 1143-1144.

21 Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectics of Enlightenment*, New York, Continuum, 1982.

22 Ayşe Kadioğlu, *Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

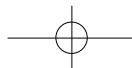
dendir. Herkesin yalan söylediği bir dünya hakikaten de yaşanmaz olur.<sup>20</sup> Ancak Kant'ın bundan çıkardığı koşulsuz doğruculuk kuralı *mantıken* sorunsuz olsa da, dünyayı bir o kadar yaşanmaz bir yer haline getirmeye namzettir. Kendisiyle çelişmemeye çalışırken arkadaşının ölümünü engellemeyen evsahibinin durumu, görecelilikten kaçma uğruna ödenecek bedele örnek teşkil eder.

Burada çok uç bir örnek olan totaliter deneyime gönderme yapmaktaki amacım, belirli bir dünya algılayışının tarihsel olarak vardığı en sinsi, en tahripkâr noktayı göstermekle, o algılayışın zayıf noktalarına ışık tutmaktır. Aydınlanma ile Nazizm arasında neredeyse doğrudan bir ilişki kuran Horkheimer ve Adorno'dan<sup>21</sup> farklılaşarak, bir

nedenselliği değil bir potansiyeli işaret etmek istedim yalnızca. Evrenselin zamansal ve uzamsal bir zemini veya kısıtı olmadığına, salt biçimsel kaldığında, somut ve tikelle olan ilişkisi gergin olmak zorundadır.

Türkiye'de "tepeden empoze edildiği" sıkça tekrarlanan modernleşme sürecinde seçkinler, cumhuriyetin kurulma aşamasından beri, o günün koşulları bağlamında bir tür evrensellekle eşdeğer tutulan pozitivist ve Jakoben modeli benimsemekle, bilme ve düşünme erdemini kendilerinde temerkuz etmişlerdir. Ancak insan dünyasının tikelliğiyle ilişkilenebilen sorunlarla başa çıkamamaları yüzünden, birçok olası demokratik açılımları da şu veya bu gerekçeyle bastırmışlardır (ki ilkler arasında Kadınlar Fırkası vardır). Bugün hâlâ devlet iradesinin gerekirse şiddet yoluyla empoze edilmesi tehdidi devam etmektedir. Bu Jakoben toplumsal mühendisliğin ne denli başarısız olduğunu göstermekle kalmaz, başka bir soruna da işaret eder kanımca. Birçok açıdan Aydınlanmacı olarak nitelenemeyecek olsalar da, Türkiye Cumhuriyeti'ni temellendiren ilke ve pratikler, ahlakçı Aydınlanma'nın kendi iç çelişmesine benzer bir durumu yeniden üretmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye Cumhuriyeti'nde eleştirel Aydınlanma'yı kendi tersine dönüştüren diyalektiğe benzer bir gelişme göze çarpar. Genel olarak tüm ulus-devletlere özgü çarpıklıklar, Türkiye'nin kendi tarihsel ve kültürel yapısı yüzünden katlanarak vuku bulmuştur. İddiam o ki Kemalizm, Aydınlanma'nın olumlu değil, olumsuz yanlarının tarihte vuku bulmasının bir örneğidir. Aydınlanma ideali, toplumdaki kopuk ulus-devletin egemenlik paradigması içinde nasıl kendi tersine dönebildiyse ve ancak formel hak ve hukuk anlayışını benimseyerek gerçekleşebildiyse, Kemalizm de benzeri bir şekilde formelliği mutlaklaştıran ve tikel gerçeklikle bağ kuramayan bir rejim olagelmıştır. Kemalizm'in kendini demokrasiye ve farklılıklara kapatma şekli ile Aydınlanma'nın kendini farklılıklara kapatma şekli arasında paralellik vardır. Ulus-devlet paradigması göz önüne alındığında, bu paralellik rastlantısal değildir.

Türkiye'de İslam ile Batılı bilim ve teknoloji, dayanışmacılık ile hak talepleri, cumhuriyetçi irade ile demokratik muhakeme<sup>22</sup> arasında dinmeyen gerginlikler çoğunlukla tesbit edilmiş ve tarihsel birikimle yeterince açıklanmıştır. Burada detaylı olarak açılması imkânsız olan bu gerginliklerin sadece bir etkisine parmak basmakla yetineceğim. Rejime içkin olan ikiciklerin aşılmasının temel bir sebebi, "olan" ile "olması" tasavvur edilen arasındaki mesafenin birtakım açılımları engellemesidir.





Türkiye Cumhuriyeti son derece normatif bir gelenek icat etmiştir. Hiç şüphesiz bunda kendini Osmanlı'nın karşıtı olarak kurgulamasının etkisi büyüktür. Geçmişe havale etmek istediği bir toplum ve siyaset yapısının nitelikleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin kendi normlarını belirlerken negatif rehber işlevi görmüştür. Dışlamak istediği ötekine bakarak benliğini kurma sürecinde Batıcılık pozitif rehber rolü oynamış, Kemalist devrimin gelecek idealini oluşturmuştur. Tüm bu imgelemler elitlerin düşünce ve pratiklerine damga vururken, gerek geçmişin kalıntılarını "temizleme" istenci, gerekse geleceğin Türkiye Cumhuriyeti vatandaşını peydah etme gayreti son derece otoriter bir nitelik almıştır. Antidemokratik, vesayetçi bir anlayışla benimsenilmeye çalışılan yeni normlar, ağırlıklı olarak eski normlara bağlılığın sürdüğü toplumsal yaşam ile devlet arasında şizofrenik bir yarığın oluşmasına katkıda bulunmuştur. Eğitimden büyük medet uman (ve bu noktada Aydınlanmacı olan) Kemalist zihniyet, çokpartili sisteme geçtikten sonra bile demokrasiyi salt merkezi bir *yönetim tarzı* olarak görmekten ileri gidememiştir. "Önce eğitim, sonra demokrasi" kıstası, demokrasinin (bisiklete binmek gibi!) yapılarak benimsenen bir *etkileşim tarzı* olabileceğini hiç akla getirmemiş, hiç pratiğe geçirmemiştir. Topyekün ve kökdenci bir Jakobencilik, demokrasiyi inişli çıkışlı bir mücadele süreci olarak görmez. Oysa sorun tam da buradadır. Otoriter pratiklerle yoğrulmuş bir toplumun bireylerine hak ve özgürlük "verilmesi" aslında –yani zihinsel dönüşüm anlamında– pek de fark etmez. Örneğin bir ifade özgürlüğünün kanunlarla garanti altına alınması, kul-lanılacağını garanti etmez. Böylesi bir özgürlüğü kimin, nasıl ve ne amaçla kullanılacağını da belirleyemez; zira bireysel hak ve özgürlükler, bunlar adına verilen mücadele sayesinde benimsenirler.

Türkiye Cumhuriyeti'nin söz ve edimi arasındaki farka ek olarak, hukukun soyut ve formel kalmış olması, kendini fiiliyatta gerçekleştirme için gereken deneyimin sürekli olarak engellenmesi, hukuk devleti mefhumunun da hâlâ oturmamış olmasının sebeplerinden biridir. Hukuk tartışmalarının –ve anayasa yapımlarının– demokrasi ile eşdeğer tutulması yüzünden, "kısıtlı parlamentarizmin ve profesyonel bürokrasinin"<sup>23</sup> ötesinde bir kolektif irade tayini olabileceği, ancak ve ne yazık ki sadece askeri darbe dönemlerinde gündeme gelmiştir. Milli iradenin komutanlarda vücut bulması ise, tıpkı cumhuriyetin Mustafa Kemal Atatürk'te vücut bulması gibi, demokratik değil, tam tersine totaliter bir durumdur.<sup>24</sup>

Demokratik kurgunun –ve belki de bu konuda çalışan sosyal bilimcilerin bir kısmının– salt söylem düzeyinde kalması veya söylemi gerçeklik yerine koyması, birtakım özgürleşme pratiklerini de görünmez kılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin aşamadığı otoriter yapının hem kendine, hem de ulus-devlet içine sıkıştırılan halklara en fazla zararının dokunduğu nokta budur belki de. Gerek şiddet uygulamak ve bastırmakla, gerekse düşünsel ufuktan uzaklaştırmakla görünmez kılınan pratikler arasında örneğin milli mücadele döneminde Sivas'tan önce, Anadolu'nun farklı yerlerinde, tabandan gelen bir ivmeyle toplanan yerel kongreler vardır.<sup>25</sup> Bunlar resmi tarihten ve toplumsal hafızadan tamamen silinmiş, kongre olgusu ulusal önderin başarısı olarak sunulmuştur.

<sup>23</sup> Taha Parla, "Parlamentarizmin Önemi ve Tarihselliği", *Türkiye'nin Siyasal Rejimi*. 1980-1989, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s. 101.

<sup>24</sup> Bkz. Lefort, "L'image du corps et le totalitarisme", *age*, s. 159-176.

<sup>25</sup> Bkz. Bülent Tanör, Türkiye'de Yerel Kongre İktidarları (1918-1920), İstanbul, Afa Yayınları, 1992; Bülent Tanör, *Kurtuluş Üzerine 10 Konferans (Türkiye 1918-1923)*, İstanbul, Der Yayınları, 1995, s. 95-102.



26 Bu anlamda bir Ziya Gökalp'in sorunsuz olmasa da en azından halkın edilgenliğini reddeden halkçılık anlayışının Kemalizm tarafından bertaraf edilmiş olması önemli bir göstergedir. Bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1989, s. 136.

Keza kadın hareketinin Osmanlı'nın son dönemlerinden Cumhuriyet'in başına uzanan mücadeleleri, 1934'te kadınlara oy hakkının "verilmiş" olması anlatısıyla örtüldüğü gibi, modernlik vitrini işlevi gören burjuva kesimi dışında kalan kadınların toplumsal yaşamlarında uzunca bir süre değişikliğe izin verilmemiştir. Alevi tarihine özgü direniş deneyimleri geçmiş zamanın kahramanlık destanları gibi sunulurken, Alevilik toplumsal mutabakatın dışında sayılmış, daha da kötüsü Dersim'de olduğu gibi, şiddet kullanılarak bastırılmıştır.

Tüm bunlarla anlatmak istediğim, Osmanlı'dan devralınan halkı küçümseme geleneğinin Türkiye Cumhuriyeti'nin seçkinleri tarafından bir eğitimsizlik bahanesiyle sürdürülmesi, bu topraklara özgü rasyona-litelerin "akıl" ve bilgilerin, demokratik etkileşim biçimleri ve özgürleşme mücadelelerinin hâkim normların belirlenmesinde rol oynayamamalarına yol açmıştır.<sup>26</sup> Bunlar ne örnek alınmaya, ne de incelenmeye değer sayılmıştır. Halkın "aslında" ne olduğu söylem tarafından birkaç olumsuz sıfatla betimlenmiş, bu betimleme de halka uygulanan politikaların kıstası olagelmıştır. Var olan gelenekleri reddeden cumhuriyet normları gelenek icat etmek zorunda kalmışlardır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin toplumsal tarihi de ekonomi politiği de yazılmayı bekler dolayısıyla. Toplumsal tarih ve elitlerin söylemine kurumsal sistemin yapısı üzerinden anlaşılacak karmaşıklıktadır. Keza kapitalist gelişme sürecinin gerek toplum, gerek algılar ve tepkiler, gerekse siyasi gibi gözüken çatışmalarla ilişkisi kurulmalıdır. Örneğin bir 12 Eylül'ün ekonomi politiğiyle açığa çıkacak çok gerçek vardır kuşkusuz; aynı şekilde son dönemde beliren linç eğilimini neoliberal dönüşüm üzerinden okumak, psikolojik ve milliyetçi açıklamalara farklı bir boyut katabilir.

Kendini anlamadıkça çelişkilerini çözemeyen ve bu yüzden sürekli olarak kendine yalan söylemek zorunda kalan bir toplumda rasyonel normların bile irrasyonelliğe kaymaması neredeyse imkânsızdır. Özellikle bugün, din ve şariat karşıtlığının sembolü olagelen ve laik, çağdaş Türkiye'nin temel ilkelerini belirlemiş olan Kemalizmin dine ne denli yaklaştığı gözler önündedir. Vatan ve bayrak sevgisinin "kutsallık" terimleriyle ifade bulması, akılcı olması gereken ilkelerin kılık kıyafet gibi bir biçimselliğe hapsedilmesi, kutsallaşan ilke ve kişilerin eleştirilmesinin aşırı rahatsızlık yaratması, birtakım vecizelerin sure gibi tekrarlanması, bazı düşünce ve pratiklerin neredeyse haram sayılması, tıpkı inanç sistemlerinde olduğu gibi, sorgulamanın ve kamusal alanda tartışmanın sona erdiği sınırlara işaret eder. Bir inanç sisteminin tüm öğeleri kamusal alanlarda ifade bulan laiklikte mevcuttur.

AB'ye tam üyelik sürecinde dozu artan milliyetçilik ile 2002 seçimlerinden itibaren kızışan laiklik tartışmaları yüzünden Türkiye'de son dönemde eleştirel kamusal alan açabilecek iki önemli fırsatın kaçtığını belirtmek istiyorum. 1983 sonrasında mobilizasyon gücü en yüksek olan iki toplumsal hareketin ivmesiyle gerçekleşen bağlam değişikliği, gerek hâkim basın, gerekse devlet bürokrasisi tarafından yeterince anlaşılmamıştır. Bu iki hareketten ilki olan Kürt hareketi önce kaba bir terörist güç şeklinde belirmiş olsa da, 1990'ların yarısından itibaren farklılaşmış ve giderek sivilleşmiştir. Özellikle HADEP'in 1999 belediye seçim-



lerindeki başarısı ve Öcalan'ın tutuklanmasından sonraki süreçte, Kürt hareketinin içindeki fikir tartışmaları ve ayrışmalar, Güneydoğu'da belediyeler tarafından üretilen yaratıcı çözümler, açılan yeni etkileşim alanları, ya yalnızca terörizm merceğinde değerlendirilmiş veyahut sistematik olarak yoksayılmıştır. Bu toplumsal ve resmi "körlüğün" sonucunda kültürel, toplumsal, siyasal ve ekonomik hayatta var olan tikel ve yerel temas noktalarının daha geniş bir düzlemde nasıl eklemlendiğinin, birbirinden farklı kitleler arasında nasıl bir iletişim veya ortaklaşma sağlandığının, kalıplaşmış ilişkileri değiştirecek enerjilerin nasıl mobilize edildiğinin farkına neredeyse hiç varılmamıştır.<sup>27</sup> Oysa özellikle Diyarbakır'da oluşan ortaklaşma alanı ya da genel kamuoyunun dikkatine sunulan konular sadece kurumsal aktörlerin imtiyazlı söylemleriyle değil, STK'ların, oraya ilgi duymaya başlayan araştırmacı ve entelektüellerin ve bizzat halkın talepleriyle de oluşmuştur. O dönemde Türkiye'nin diğer yöreleriyle Güneydoğu arasında oldukça canlı bir etkileşim kurulmuştur. Dolayısıyla, pratiklerin ortaklaşmasının ve iletişimsel uzlaşmanın nüveleri atılmıştır. Tüm bu hareketlilik ve etkileşimsel enerji, her iki tarafın da (PKK ve Türkiye devleti) birbirlerinin orantısız da olsa aynası olmaları yüzünden tüketilmek üzeredir. Bugün "DTP'nin meclise girmesi kaçan bir fırsatı yakalamanın vesilesi olabilir mi?" sorusu henüz cevapsızdır.

Keza, İslami hareketin açılımları da reddedilmiştir. Örneğin türban sembolizmi yüzünden, İslami feministlerin varlığı neredeyse hiç fark edilmemiş, komüniteryenizm üzerine İslamcı aydın kesimlerin yürüttüğü gayet felsefi ve sağduyulu tartışmalar gözden kaçmış, Türkiye'nin İslam dünyasında kadın imam gibi ilklere imza atmış olmasının İslamın kendisini nasıl dönüştürdüğü anlaşılmamış, İslam da tıpkı Kemalizm gibi değişmez bir inanç sistemi olarak algılanmıştır. İslami hareket de özellikle 1990'lardaki 2. Cumhuriyet tartışmalarından anımsanacağı üzere, farklı kesim ve inançlardan insanları fikir alışverişinde bulunduracak kadar önemli bir alan açabilmiştir. Her ne kadar İslam da Kürt milliyetçiliği de temel anlamda kapanmaya meyilli olsalar da, bu tür etkileşim alanları Türkiye toplumunun çatışmacı ve Jakoben siyasal kültürünü dönüştürecek fırsatlardır.

Ancak bu iki alanda vuku bulan çekişme, tartışma ve mücadelelerin öğretici olabileceği, ortak bir noktada buluşmaya doğru giden yolun kaçınılmaz olarak sancılı olacağı fikri benimsenmedikçe, bu fırsatları görmek de mümkün olmamaktadır.

Özetlemek gerekirse: her zaman ve her yerde cinsinden bir nedensellik kurmaksızın bu yazıda yapmak istediğim, pratiği unutmuş olmanın yol açtığı riskleri açığa çıkarmak ve bu risklerin Aydınlanma paradigması içinden aşılamayacağını göstermektir. İddia ettiğim şudur: (1) Aydınlanma'nın da tarihsel ve pratik bir bağlamı vardır; (2) ama özellikle Kantçı Aydınlanma bunu göremediği için kendini Akıl'la özdeşleştirmiştir; (3) bu şekilde kurgulanan Aklın kuramsal yapısı belirli pratik yapılarda tezahür eder, yani Aydınlanma'nın kavramsal yapısı ile modernitenin pratikleri arasında kısmî paralellikler vardır; (4) totalitarizm ve Kemalizm gibi somut yapılar, Aydınlanma'nın zıttı değil, tersine Aydınlanma'nın çelişkilerinin pratikte gerçekleşmiş şekilleridir.

<sup>27</sup> Bu minvalde bir katkı olarak küçük bir çalışmama gönderme yapmak istiyorum: "The conflictual (trans)formation of the public sphere in urban space: the case of Diyarbakır", *New Perspectives on Turkey*, sayı 32, Bahar 2005, s. 43-71.  
<sup>28</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, s. 5





Başlangıçta verdiğim örnekle bağlayarak bitirmek istiyorum. Eğitim ve zihniyet sorunlarına fazlasıyla takılmış olan Türkiye aydınlarının –tıpkı Kant ve Constant gibi– unuttukları seçenek eylemdir. Eyleme gerek bireysel gerek kolektif düzeyde kuruculuk atfeden Arendt, bir kişinin veya topluluğun “kim” olduğu sorusunun ancak eylem üzerinden okunabileceğini savunur. Kişi veya topluluk eyledikçe “kim” olduğunu, pratikte nasıl davrandığını ve bundan sonra nasıl davranacağını anlar. Örneğin Türkiye’de İslamcıların “kim” oldukları, İslama bakarak değil, kadın imam gibi kalıpları bozan eylemlere bakarak anlaşılmalıdır. Arendt, içi artık boşalmış birtakım “doğruları” tekrarlayacağımız yerde “ne yapıyor olduğumuzu düşünmemizi” önerir.<sup>28</sup> Basit gözükse de bu önerme, aslında mantıksal çıkarsamalar üstüne kurulu bir akılcılıktan çok daha nüanslı bir muhakeme yetisi gerektirir; tikelle kurulacak ilişkiyi yeniden düşünmeye çağırır.

