

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**AYDINLANMACILIĞA YÖNELİK POSTMODERN
ELEŞTİRİNİN MUHAFAZAKÂR ELEŞTİRİDEKİ
GİZİL TEMELLERİ**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

HAZIRLAYAN

Doç. Dr. Oğuzhan GÖKTOLGA Fırat KARGIOĞLU

MALATYA - 2021

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**AYDINLANMACILIĞA YÖNELİK POSTMODERN
ELEŞTİRİNİN MUHAFAZAKÂR ELEŞTİRİDEKİ
GİZİL TEMELLERİ**

DOKTORA TEZİ

Fırat KARGIOĞLU

DANIŞMAN

Doç. Dr. Oğuzhan GÖKTOLGA

MALATYA - 2021

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

AYDINLANMACILIĞA YÖNELİK POSTMODERN
ELEŞTİRİNİN MUHAFAZAKÂR ELEŞTİRİDEKİ
GİZİL TEMELLERİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
DOÇ. DR. OĞUZHAN GÖKTOLGA

HAZIRLAYAN
FIRAT KARGIOĞLU

Jürimiz tarafından 06.01.2021 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu doktora tezi oybirliği ile başarılı bulunarak **Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi** ana bilim, **Siyaset ve Sosyal Bilimler** bilim dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Ünvanı Adı Soyadı	İmza
1. Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ
2. Prof. Dr. Gökhan TUNCEL
3. Doç. Dr. Mehmet KOCAOĞLU
4. Doç. Dr. Oğuzhan GÖKTOLGA
5. Dr. Öğr. Üyesi Z. Aytaç KİŞMAN

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun
tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

.....
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Oğuzhan GÖKTOLGA'nın danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım **“AYDINLANMACILIĞA YÖNELİK POSTMODERN ELEŞTİRİNİN MUHAFAZAKÂR ELEŞTİRİDEKİ GİZİL TEMELLERİ”** başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

06.01.2021

Fırat KARGIOĞLU

ÖNSÖZ

Bu çalışmayı tasarlarırken belli başlı iki amacım vardı; *radikal demokratik* amaçlar. Biri, muhafazakârlık ile hem gelenekçilik hem de kökten dincilik arasındaki farklılıklara dikkat çekmek iken diğeri, postmodernizmle Aydınlanma arasındaki eleştirel sürekliliğe işaret etmektir.

Her ikisini de az çok gerçekleştirebildiğimi umuyorum.

Çalışmayı hazırlarken özellikle danışman hocam Doç. Dr. Oğuzhan Göktoğra'nın, ayrıyeten tez izleme komitemde yer alan değerli hocalarım Prof. Dr. Ahmet Karadağ ile Prof. Dr. Gökhan Tuncel'in ve de kardeşim İrem Kargıoğlu'nun desteğini her zaman hissettim. Oğuzhan Hocama hem akademik hem de entelektüel kılavuzluğundan dolayı, kardeşim İrem'e ise manen daima yanımda olduğu ve bana tahammül ettiği için teşekkürlerimi sunuyorum.

Fırat Kargıoğlu

ÖZET

AYDINLANMACILIĞA YÖNELİK POSTMODERN ELEŞTİRİNİN MUHAFAZAKÂR ELEŞTİRİDEKİ GİZİL TEMELLERİ

Siyasal düşünceler tarihinde kendisine yer edinebilmiş hiçbir felsefi akım *temelsiz* ya da başka bir ifadeyle *geçmişle ilişkisiz* değildir. Her biri kendinden önce ortaya çıkan bir akımla veya akımlarla *kendine özgü* bir ilişki kurar.

Bu çalışmanın ana konusu da Aydınlanma Felsefesine yöneltmiş muhafazakâr ve postmodern eleştiriler arasındaki *tematik* ilişkidir. Sözü edilen felsefi ve siyasi ilişkinin açıklığa kavuşturulabilmesi için her iki eleştirel akımdan da üçer örnek-filozof seçilmiş, seçilen isimlerin (siyaset) felsefeleri en belirgin özellikleriyle mercek altına alınmıştır. Muhafazakâr üçlü Edmund Burke, David Hume ve Adam Smith iken postmodern üçlü Michel Foucault, Richard Rorty ve Chantal Mouffe'dur.

Neticede, muhafazakârlık ile postmodernizm arasındaki münasebetin, kendisini en çok *modern kurucu siyasal akılcılığın eleştirisinde* gösterdiği kanısına varılmıştır. Diğer bir deyişle postmodernizmin *kullanılmaya hazır temellerinin bir kısmı* muhafazakârlığın siyasal aklında bulunabilir. Tabii ki bu bağlantı, *hangi muhafazakârlıktan* veyahut *hangi postmodernizmden* bahsedildiğine göre zayıflayabilmekte ya da güçlenebilmektedir.

Bununla birlikte, çalışmadan çıkarılan başka bir sonuç ise Aydınlanma felsefesine yöneltmiş postmodern eleştirinin, Aydınlanmadan bu yana süregelen modernliğe dâhil olduğudur. Çünkü Aydınlanmanın eleştirisi *radikalleşmemiş hâliyle*, modernliğin kendi bünyesinde zaten mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Aydınlanma, Akılcılık, Muhafazakârlık, Postmodernizm

ABSTRACT

POTENTIAL FOUNDATIONS OF POSTMODERN CRITICISM TOWARDS ENLIGHTENMENT IN CONSERVATIVE CRITICISM

No philosophical movement that has taken its place in the history of political thought is *unfounded* or, in other words, *unrelated to the past*. Each of them establishes a *unique* relationship with a trend or trends that emerged before it.

The main subject of this study is the *thematic* relationship between conservative and postmodern criticisms directed towards the Philosophy of Enlightenment. In order to clarify the mentioned philosophical and political relationship, three philosophers from each of the two critical movements were chosen, and the (political) philosophies of the chosen names were examined with their most distinctive features. The conservative trio is composed of Edmund Burke, David Hume and Adam Smith, while the postmodern trio is composed of Michel Foucault, Richard Rorty and Chantal Mouffe.

As a result, it has been concluded that the relationship between conservatism and postmodernism manifests itself most in the *criticism of modern constructivist political rationality*. In other words, some of the *ready-to-use* foundations of postmodernism can be found in the political mind of conservatism. Of course, this connection may weaken or strengthen depending on *which conservatism* or *which postmodernism* is mentioned.

In addition to this, another conclusion drawn from the study is that the postmodern criticism of the Philosophy of Enlightenment is included in ongoing modernity which has born in the Age of Enlightenment. Because, criticism of the Enlightenment, in its *non-radicalized state*, is already present in modernity itself.

Key Words: Enlightenment, Rationalism, Conservatism, Postmodernism

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	iv
ÖNSÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

AYDINLANMA FELSEFESİ, MUHAFAZAKÂRLIK VE POSTMODERNİZM

1.1 Aydınlanma Felsefesi.....	15
1.1.1 Aydınlanma Felsefesinin Anlamı ve “Saptırılabilir Niteliği”	19
1.1.2 Fransız Aydınlanması / Fransız Devrimi	27
1.1.3 Britanya (İskoç) Aydınlanması / İngiliz ve Amerikan Devrimleri	40
1.2 Muhafazakârlık.....	45
1.2.1 Kıta Avrupası Muhafazakârlığı.....	56
1.2.2 Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı	59
1.3 Postmodernizm.....	62
1.3.1 Şüpheciler.....	81
1.3.2 Olumluyıcılar	85

İKİNCİ BÖLÜM

KURUCU AKILCILIĞIN SİYASAL ANLAMI VE ELEŞTİRİSİ: GENEL GÖRÜNÜMLÜ BİR BAKIŞ

2.1 Aklın Tanımı ve Akılcılığın Kısa Tarihi	88
2.2 Kurucu Akılcılığın Siyasal Anlamı.....	98
2.3 Kurucu Akılcılığın Siyasal Eleştirisi	102

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KURUCU SİYASAL AKILCILIĞA YÖNELİK BENZER ELEŞTİRİLER:
ANGLO-AMERİKANLAR VE OLUMLAYICILAR

3.1 Anglo-Amerikanlar	106
3.1.1 Edmund Burke / Fransız Devrimi’ndeki “Rasyonelleşmiş İrrasyonalite” ve “Yanlış Yücelik”	106
3.1.2 David Hume / 1789’dan Önce “Analitik” Bir Muhafazakârlık	113
3.1.3 Adam Smith / Kurucu Akla Karşı “Görünmez El”	117
3.2 Olumluycılar	123
3.2.1 Michel Foucault / Felsefeye “Musallat Olan” Soru: “Aydınlanma Nedir?”	123
3.2.2 Richard Rorty / (F)elsefeden (f)elsefeye veya: Liberal İronistin Postmodern Ütopyası	132
3.2.3 Chantal Mouffe / Radikal Demokrasi: “Hem Modern Hem Postmodern”	142
SONUÇ	150
KAYNAKÇA	155

GİRİŞ

“...modernlik hâlâ bizimle ve canlı” (Bauman, 2013: 117).

“Batı akılcılığının ta başından beri entelektüeller kendilerini öğretmen, dünyayı bir okul, ‘insanları’ itaatkâr öğrenciler olarak gördüler. Platon’da bu çok açıktır. Aynı olay Hıristiyanlar, Akılcılar, Faşistler ve Marksistler arasında da karşımıza çıkar” (Feyerabend, 2014: 358).

“Ah, akıl, ciddilik, duygulara egemen olma, derin düşünme denilen bu tüm iç karartıcı şeyler, bütün bu insanlığın ayrıcalığı, seçkin parçaları: Ne pahalı ödetiyorsunuz bedelinizi! Ne denli çok kan ve zulüm yatıyor, bütün bu ‘iyi şeyler’in altında!..” (Nietzsche, 2017a: 78).

Felsefi akımlar da birer organizmadır: Onların da yaşam öyküleri, gelişim süreçleri, geçmişleri vardır. Böyle düşünüldüğünde biyografik bir metin olarak da nitelenebilecek bu çalışmanın amacı postmodernizmin, özellikle de postmodernist siyaset felsefesinin ya da başka bir söyleyişle Aydınlanma Felsefesinin Kıta Avrupası (Fransız) kanadına ve tabii ki Fransız Devrimi’ne (1789), Fransız Devrimi’nin toplumsal-siyasal mantığına dönük postmodern eleştirinin, muhafazakâr siyaset felsefesindeki ya da yine başka bir söyleyişle Fransız tarzı Aydınlanmacılığa yönelik muhafazakâr eleştirideki gizil/*kullanılmaya hazır* temellerini, kökenlerini ortaya koymak, kısacası postmodernizmin öncesine kısmen ışık tutmaktır. Çağdaş ve güncel felsefi akımlardan hiçbiri öncüsüz, tarihsiz olmayıp düşünce sorunlarıyla ilgili biçimini kendi kendine, yani kendinden evvelki akımlardan esinlenmeksizin, akıl almaksızın kurmuş, kurabilmiş değildir. Diğer bir deyişle: Yeni felsefi akımlardan hiçbiri tek hamlede, içeriği eksiksiz bir biçimde ortaya çıkmamış, yokken, bir anda, en gelişkin hâliyle var olmamıştır: Hayat hikâyelerine dikkatlice bakıldığında, her birinin değişik hazırlayıcılara, yol açıcılara, ilk örneklerle (prototip) dayandığı, çeşitli kaynaklardan beslendiği fark edilebilir. Postmodernizmin “büyük büyükbabası” olarak da sık sık yorumlanabilen ünlü Alman düşünür Friedrich Nietzsche (Robinson, 2000: 43), parça yazılarından birinde insanlığın ve doğallıkla felsefi düşünceler evreninin dünyüyle bugünü arasındaki bu bütünlüğe, iç içe girmişliğe şöyle işaret eder:

Hiçbir yaratılış birden sıçramaz. – İnsan ne kadar gelişmiş ve bir zıtlıktan diğerine geçiyormuş gibi görünürse görünsün, iyice bakıldığında yeni binanın eski binadan yetiştiği dışlı bağlantıları görürüz. Bu, biyografların görevidir; yaşam hakkındaki prensiplere dayanarak, doğanın zıplamadığını düşünmek zorundadır. (2013: 102)

Postmodern eleştiriyi muhafazakâr eleştiriyle *kısmen* ilişkilendirirken öncelikle söz konusu ilişkilendirmenin kuramsal ve yöntemsel sınırlarını olabildiğince açık bir biçimde çizmek, iyice belirginleştirmek gerekir. Kuramsal müphemliği gidermek için şu üç parçalı soru yanıtlanmalıdır: Bu çalışmada postmodernizmin hangi tarzı, muhafazakârlığın hangi tarzıyla, hangi ortak özellikten yola çıkılarak temellendirilecektir? Tekgövde (monoblok) bir Aydınlanma Felsefesi olmadığı gibi, Aydınlanma Felsefesinden hareket eden tekgövde bir muhafazakâr ya da postmodern düşünüş/eleştiri şekli de yoktur çünkü. Her üç akımın da içyapılarında farklı tarzlar, başka başka yaklaşımlar, öneriler vardır.

Aydınlanmacılık iki ana hat taşır bünyesinde: (1) Britanya (İskoç) Aydınlanması ve (2) Kıta Avrupası (Fransız) Aydınlanması (Yayla, 2008: 33). Bu düşünsel çatallanma akla biçilen toplumsal-siyasal görevin ne olması gerektiği sorusuna verilen değişik yanıtlardan kaynaklanır. Şöyle ki: İskoç Aydınlanması, “akla sınırlı bir rol tanıyıp böyle olmasını akıldan yeterince istifade edebilmenin şartı olarak görürken”, Fransız Aydınlanması, “akıl adına veya akıl yüzünden aklın dışında kalan her şeyi (his, gelenek, din vs.) dışlama eğilimindedir” (Yayla, 2008: 33). Diğer bir söyleyişle: Fransız Aydınlanması *kurucu akılcıyken*¹ İskoç Aydınlanması *akıl dışıcılığı* da savunmaksızın kurucu akılcılığa *karşıdır*. Her iki ana hatta da ‘akla uygunluk’ önemli bir öğeyken; Fransız Aydınlanmasında akla verilen önem aklın zorbaca yargıçlığına yol açabilecek aşırılıktadır. Kurucu akılcılığın merkezindeki bu (öz) denetimden, (öz) kuşkudan

¹ ‘Kurucu akılcılık’, bu çalışmada, Avusturyalı düşünür Friedrich A. Hayek’in siyaset felsefesindeki yeri (pejoratif) anlamıyla kullanılacaktır. Hayek’e göre kurucu akılcılık, toplumsal-siyasal düzenlilikleri içinde bulunduğu çevrenin koşullarından *tamamen* bağımsız, *tam* bilgi sahibi bir aklın –böyle bir akla dayalı uygulamaların, kurumların vs.– ürünleri olarak gördüğünden, insan aklının/bilgisinin sınırlılığını, eksiksiz bir akli denetimin olanaksızlığını ve dahası dışlayıcılığını göz önünde bulunduramadığından, hiç de akıllıca bir seçenek olmayıp tersine, akla aykırı, akla karşı ayaklanmaya yol açan bir bakış açısıdır: “...eğer rasyonalizmle kastedilen akli olabildiğince etkili kılmak ise, ben kendim bir rasyonalistim. Bununla beraber, şayet terim müdrük aklın tek tek her eylemi tayin etmesi anlamına geliyorsa, ben bir rasyonalist değilim ve bu tür bir rasyonalizm bana ziyadesiyle gayrimakul görünmektedir” (Hayek, 2012: 40). Hayek’e göre, gelmiş geçmiş “bütün totaliter doktrinler”, onları inşa eden kurucu akılcıların düştüğü “sinoptik yanılgı”nın sakıncalı sonuçlarıdır: “Onlar [kurucu akılcılar] fikirlerini *sinoptik yanılgı* olarak adlandırılan şeye, yani, bütün ilgili gerçeklerin tek bir akıl tarafından bilinebildiği ve ayrıntılarıyla ilgili bu bilgiden hareketle arzuya şayan bir sosyal düzenin inşa edilebileceği hayaline istinat ettirmeye meylederler” (2012: 11 ve 21). Hayek, kurucu akılcılığın yerine ‘evrimci’ bir akılcılığı önerir: Evrimci akıl kendi sınırlılığının, toplumsal-siyasal düzenliliklerin yalnızca kendisince değil, içerisinde kendisinin yanı sıra söz gelimi rastlantıların, deneyimlerin, duyguların da bulunduğu, karmaşık bir evrim sürecinde ortaya çıktıklarının farkında olup (Hayek, 2012: 14-15) kendisini İskoç Aydınlanmasında göstermektedir. Yeri gelmişken: Bu çalışmada başvurulacak alıntılara *herhangi şey ekleneceği zaman* bu ilâveler yukarıda olduğu gibi *köşeli parantez* içerisinde yazılacaktır.

yoksun, dogmacı akıl, Fransız Devrimi'nde –özellikle de Devrim'in 'Terör Dönemi (1793-94)' olarak nitelenen, *gyotinin egemenliği*indeki evresinde– somut duruma gelen, örneklenen akıl olup diğer ussallıklar da dâhil, kendine boyun eğmeyen herkesi, her şeyi yok etmeyi, yeni (modern) toplumsal-siyasal yapıyı inşa ederken eskiyi (ancien régime) hepten ortadan kaldırmayı amaçladığından zamanla bir (öz) eleştiri nesnesi hâline de gelmiş, köktencililiğiyle (radikalizm), tepeden inmeciliğiyle (Jakobenizm) giderek kendi karşıtlarını doğurmuştur: Bu karşıtlardan birincisi –ortaya ilk çıkanı– muhafazakârlık, ikincisi ise postmodernizmdir.²

Muhafazakârlığın da Aydınlanmacılık gibi, içyapısında iki anayol –belli başlı iki eğilim– taşıdığı söylenebilir: (1) Kıta Avrupası Muhafazakârlığı ve (2) Anglo-Amerikan³ Muhafazakârlığı (Duman, 2017: 22). Kıta Avrupası Muhafazakârlığı Aydınlanma Felsefesine, Aydınlanma Felsefesinden türeyen köktenci toplumsal-siyasal değişim isteklerine, doğal olarak da Fransız Devrimi'ne *tamamen* karşıyken –yani mutaassıp, karşıdevrimciyken–; Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı Aydınlanma Felsefesinin İskoç ana hattını, İngiltere'de (1688) ve Amerika'da (1775-83) gerçekleşen devrimleri olumlu değerlendirmekte, Fransız Devrimi'ni ise, Fransız ana hattının içerdiği kurucu akılcılıktan ötürü kıyasıya eleştirmektedir. Kurucu akılcılığın eleştirisi, siyaset felsefesindeki –en açık seçik, en sık kullanıldığı– anlamıyla, totalitarizme ve terörizme eğilimli ideolojilerin eleştirisidir: Muhafazakârlığa göre, “siyaset bir ideolojinin emrinde toplumu dizayn etme aracı olmamalıdır” (Özipek, 2017a: 73).⁴

² 'Siyasal romantizm' de Aydınlanma Felsefesine muhalefet eden bu iki akımın yanına eklenebilir elbette. Dahası, romantizmi de muhafazakârlık gibi, postmodernizmin habercilerinden, hazırlayıcılarından biri olarak ele almak, yorumlayabilmek mümkündür. Söz gelimi: Postmodern eleştiriye zemin hazırlayan Nietzsche'nin felsefesinde türlü “romantik motif”lere de rastlanabilmektedir (Aksakal, 2015: 153). Ayrıca bu çalışmada postmodernizmle ilgili bir ayrımı kullanılacak olan Pauline Marie Rosenau da romantiklerle postmodernistler arasındaki düşünsel benzerliğe şöyle işaret eder: “Post-modernlerin fantezi, duygular, coşkular, metafizik, kutsal, egzotik, sapkın, ilkel ve sıradışı şeyler takıntısının kaynağında pekâlâ da romantiklerden aldıkları esin yatıyor olabilir. Romantikler güzellik, iyilik ve hakikate dair gerçekten evrensel denebilecek hiçbir ölçüt bulunmadığını ileri sürerek egemen estetik değerleri sorgularlar. Romantiklere çok benzer bir biçimde post-modernistler de ‘tatmin edicilikten uzak bir bugünle kullanışsız bir geçmiş arasındaki alacakaranlık bir geçiş dünyasında... bilinen toplumsal haritaların artık işe yaramadığı bir dünyada’, yeni haritaların da henüz yapılmadığı bir dönemde yaşadıklarını hissederek” (Rosenau, 2004: 34).

³ 'Anglo-Sakson' yerine 'Anglo-Amerikan' sıfatının kullanılmasının nedeni coğrafi ve tabii ki felsefidir: Amaç, muhafazakârlığın bu tarzını Britanya'nın yanı sıra Amerika'yı da içine alacak, kapsayacak şekilde niteleyebilmektir.

⁴ “Abartılı iddialardan ve onların ürünü olan siyasi projelerden tüyleri diken diken olur muhafazakârın. Siyasi sorunları kestirmeden çözen radikal sağ ve sol reçetelere, uçuk projelere karşı çıkmak ortalama bir muhafazakârın tipik davranışıdır. (...) Muhafazakârlar, siyasette rasyonalist projelere, mucize ilaçlara ve

Muhafazakârlığın bu kırmızı çizgisi, onu, özellikle de Anglo-Amerikan Muhafazakârlığını liberalizme yaklaştırmakta, liberalizmle kısmi bir işbirliği yapmaya yöneltmektedir (Yayla, 2008: 158).⁵ Anglo-Amerikan hattının ‘Liberal Muhafazakârlık’ olarak da kavramlaştırılması (Duman, 2017: 25) bu ortak payda nedeniyledir. Örneğin Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının önde gelen, kurucu isimlerinden Edmund Burke, *liberal bir muhafazakâr* olduğu kadar *muhafazakâr bir liberaldir* de (Duman, 2017: 25).

Üçüncü ve son bir çatallanma olarak postmodernizmin içyapısında da iki ana damar vardır: (1) Şüpheciler ve (2) Olumlayıcılar (Rosenau, 2004: 35).⁶ Şüpheci Postmodernizm postmodern eleştirinin, Aydınlanma Felsefesine ve tabii modernizme *hiçbir şekilde* güven duymayan, *hepten* karşı çıkan, *aşırı* kanadıyken; Olumlayıcı Postmodernizm postmodern eleştirinin, modernizmi *kısmen*, yani Aydınlanmacılığın toplumsal-siyasal getirilerini göz ardı etmeksizin karşısına alan, *ılımlı* kanadıdır (Rosenau, 2004: 35-36): Şüpheci kanadın hiçbir çözüm yolu sunmayan, salt yıkıcı, kötümser eleştirisi *kurulu* modernliğin ya da diğer bir deyişle modernliğin on sekizinci yüzyıldan, Aydınlanma Çağı’ndan bu yana *süregelen* durumunun altını oymaktan, mezarını kazmaktan öte bir amaç taşımazken; Olumlayıcılar yapıcı, iyimser bir (öz) eleştiriyile *var olan –ve yeterince modern olamayan–* modernliğin yeniden modernleştirilmesini –söz gelimi siyasette, var olan demokrasinin radikalleştirilmesini–, *yerleşik* modernliğin (öz) kuşkuyla yeniden gözden geçirilip düzeltilmesini amaçlarlar. Bu iki eleştirel yaklaşımın üzerinde kesiştikleri, birlikte şiddetle muhalefet ettikleri en önemli siyasal nokta ise modernizmin ‘büyük’ veya başka bir nitelemeyle ‘üst’

bütün bir insanlığın kısa zamanda ‘kurtuluşu’ iddiasındaki radikal reçetelere karşı temkinli olmayı tercih edegeldiler” (Özipek, 2017a: 73 ve 81).

⁵ “Muhafazakârlık, liberalizmle beraber faşizm ve komünizm gibi totaliter ideolojilere karşı çıkmış ve özellikle yirminci yüzyılda bu iki düşmana karşı verdiği mücadeleyle siyasi bakımdan liberalizme yaklaşmıştır” (Yayla, 2008: 158).

⁶ Bu çalışmanın birinci ana bölümünde de gösterileceği üzere postmodernizmi çerçevelemek ve doğallıkla sınıflandırmak neredeyse olanaksızdır; çünkü: “Postmodernizm ile ilgili en harika şey istediğiniz hemen her şey olabilme özelliğidir. Postmodernizm ile ilgili gerçekten en rahatsız edici şey de gene hemen her şey olabilme özelliğidir” (Gompertz, 2015: 295). Rosenau da ‘Şüpheciler-Olumlayıcılar’ ayrılaşmasından söz açmadan önce postmodernizmin ele alınmasını güçleştiren bu özelliğine şöyle değinir: “Belki de ne kadar post-modernist varsa o kadar da post-modernizm biçimi vardır” (2004: 35). Ayrıca not düşülmesi gereken diğer bir nokta da şudur: Bu çalışmada ‘Şüpheciler-Olumlayıcılar’ ayrılaşması Rosenau’dan yola çıkılarak, ödünç alınarak kullanılacak fakat ‘Şüpheci’ ve ‘Olumlayıcı’ önadlarına Rosenau’nun yüklediği içeriklere/anamlara bütünüyle bağlı da kalınmayacaktır. Yani sözü edilen önadların içerikleri gereksinim duyulması hâlinde bu çalışmanın amacıyla, sınırlarıyla uyumlu şekillerde kısmen farklılaştırılabilecektir.

anlatılara zemin hazırlayan, kapı açan kurucu akılcılığı, toplumsal-siyasal tasarımcılığa teşne tarafıdır.

Postmodernistlere göre bütün siyasal ideolojiler, felsefi-bilimsel dizgeler ve kurumsallaşan dinler (mesela Marksizm, Aristotelesçilik, Psikanaliz, Katoliklik) birer büyük anlatıp olup bütün büyük anlatıların ortak özelliği, toplumsal-siyasal hayatı, tekçi (monist) bir bakışla, *hakikati* gösterdiği söylenen tek bir öğretiler (dogmalar, ilkeler) birliğin kılavuzluğunda düzene koyma isteğidir⁷ ve bu isteğin beraberinde bir tür totalitarizmi –totalitarizmle bağlaşık bir terörizmi– de getireceği çünkü (yakın) geçmişte pek çok kez getirdiği aşikârdır. “Tarih, bir ve tek hakikat adına işlenen katliamlarla doludur” (Bauman, 2013: 298):⁸ Modernlikle ve modernliğin postmodern eleştirisiyle ilgili kapsamlı çalışmalarıyla da bilinen Polonyalı düşünür Bauman’ın bu cümlesindeki ‘tarih’, Freud’un *Uygarlığın Huzursuzluğu* adlı yapıtında belli başlı niteliklerini ortaya koyduğu *kültürün* –uygarlığın, Bauman’a göre özellikle de *modern* uygarlığın– tarihidir: Söz konusu tarih boyunca güdülen birincil amaç, “güzel” (estetik) ve “temiz” (hijyenik) bir “düzen” inşa etmektir (Bauman, 2013: 8)⁹ ve büyük anlatılar, kurulması amaçlanan bu ideal düzenin ayrılmaz, tamamlayıcı parçalarıdır: Neyin, kimin *çirkin* ve/veya *kirli* olduğu için düzeni bozduğuna, bundan dolayı dışlanması, sürülmesi ya da yok edilmesi gerektiğine ancak bir büyük anlatıya –örneğin bir (resmi) ideolojiye–

⁷ *Anlatının Gücü* adlı yapıtında, Robert Fulford, büyük anlatıların etkileyiciliklerinin, albenilerinin bu ortak özellikten kaynakladığının altını çizer; her büyük anlatı ona sıkı sıkıya bağlı, onu benimseyen okurlarının gözünde *tarihin*, *hayatın*, ‘hayatın anlamı’ olarak *hakikatin* ta kendisidir: “İkna edici bulduğumuz büyük anlatılar, diğer hikâyelerden oldukça farklı bir biçimde bizi kendilerine çekerler. İzlediğimiz bir piyes, bakabileceğimiz bir resim ya da ziyaret edebileceğimiz bir şehir değildirler. Büyük anlatı, ikamet edilen bir mekândır. Orada yaşamak isteriz” (2017: 41).

⁸ Bu noktada durup sormak gerekir: Neden “Tarih,” diyor Bauman, söz gelimi “Aydınlanma Çağı,” ya da “Modern zamanlar,” demek yerine? “Bir ve tek hakikat” inancı modern öncesi (premodern) zamanlarda da vardır çünkü. Aynı biçimde, ‘büyük anlatı’ türü de modern zamanlarda ortaya çıkmış değildir: Örneğin İncil, Fulford’a göre, bir büyük anlatı olmasının yanı sıra “Batı medeniyetinin temel anlatısı”dır (2017: 41). Bu bakımdan ‘büyük anlatı’ türünün tarihsel gelişiminin, totalitarizmin tarihsel gelişimine benzediği söylenebilir: Nasıl ki uygulanır duruma *en erken* yirminci yüzyılda gelen totalitarizmin ilk yetkin örneğini Platon’un felsefesinde bulabilmek mümkünse ya da başka bir söyleyişle nasıl ki totalitarizmin şimdiye dek oluşturulan felsefesi Platon’a düşülen dipnotlardan ibaretse (Çetin, 2010: 15); ‘büyük anlatı’ türünün ilk gelişkin örneklerini de modern öncesi zamanların –meselâ dini ve felsefi– metinlerinde bulabilmek mümkündür. Öyleyse: *Modern* büyük anlatıları –sözgelimi ideolojileri– özellikli kılan da onların en olgun/tamamlanmış, en yetkin ve postmodernistlerin de işaret ettikleri üzere büyük yıkımlara/kırımlara en çok yol açan *son örnekler* olmalarıdır.

⁹ “Uygar insandan, doğada rastladığı güzelliği takdir etmesini ve nesnelere, el emeğiyle yapabildiği ölçüde, bu güzelliği üretmesini talep ederiz. Uygarlıktan beklediklerimiz bu kadarla da kalmaz. Temizlik ve düzen de görmek isteriz. (...) Pisliliğin hiçbir türü uygarlıkla bağdaşmaz gibi gelir bize. (...) Düzen, bir kez kurulduktan sonra insanın bir şeyi ne zaman, nerede, nasıl yapması gerektiğini belirleyen ve böylece benzer durumlarda tereddüt ve kararsızlığı engelleyen bir tür tekrarlama takıntısıdır” (Freud, 2004: 51).

başvurularak karar verilebilir çünkü: Böylece büyük anlatılar *büyük kararları*, büyük kararlarsa Scorsese'nin *The Big Shave* (1967) adlı kısa filmini çağrıştıran *büyük tıraşları* doğurur: Tıraşlanarak güzelleştirilmek, temizlenmek ya da başka bir söyleyişle kurtarılmak, selamete çıkarılmak istenen toplumsal-siyasal *bedenler* de, tıpkı filmdeki yüz gibi kana boyanır, trajikomik bir duruma düşerler.¹⁰

Tektanrıcılığın Tanrı'sıyla özdeş veya Nietzsche'nin ünlü söyleyişiyle modern zamanlarda "ölen" (2007: 35), yani inandırıcılığını hepten değilse de fazlasıyla yitiren "bir-ve-tek" bir Tanrı'nın yerine geçen, ona eşdeğer, onun gördüğü işi –hayatı düzene koyma, anlamlandırma işini– gören "bir-ve-tek" bir hakikate inanan, o hakikatin büyük anlatısını elinde/aklında bulunduran her siyasal iktidarın merkeziyetçiliğe meylettığı, totaliter bir tavır takındığı, kısacası *tahakküme* dönüştüğü¹¹ ve inandığı hakikatin gereklerine, buyurduğu *bir örneklige* eksiksizce uymayan, uyamayan herkesi, her şeyi ortadan kaldırmak için sistematik şiddete başvurduğu sayısız tecrübeyle sabit bir olgudur. "Totaliter ideolojiler, yayılmayı koyulaştırma, muğlak olanı belirginleştirme ve denetlenemeyeni denetim altına alma ya da vuruş mesafesine çekme girişimleriyle ünlüdür" (Bauman, 2013: 23). Bu nedenledir ki postmodern eleştirisinin sözcülerine göre, özellikle modern zamanlarda ortaya çıkan örgütlü siyasal şiddetin mantığını kavrayabilmenin yolu, kurucu akılcılığın üzerine bina edilen büyük anlatılara dikkat kesilmekten geçer: Örneğin, düşünceleriyle postmodern eleştiriye değerli katkılarda bulunan ve bu çalışma dâhilinde Olumluyıcıları temsil edecek düşünürlerden biri olarak seçilen Michel Foucault, Sovyetler Birliği'ndeki devlet terörünün, toplama kamplarının (GULAG'lar) Marksizm'den, Marx'ın metinlerinden ayrı tutularak değil, tersine, Marx'ın yazdıklarından da hareket edilerek ele alınması, çözümlenmesi gerektiği kanısındadır (Foucault, 1980'den aktaran Newman, 2014: 76). Çünkü: "Teori ile pratik arasında mutlak bir ayrılma olamaz: biri diğerini, doğrudan olmasa da haber verir. (...) Marx'ın eseriyle Rusya'daki totaliterliğin gelişmesi arasında kimi zaman apaçık, kimi zaman daha güç algılanan bağlantılar vardır" (Newman, 2014: 76). Aynı biçimde,

¹⁰ "Genellikle başarabileceklerinden daha fazlasına soyundular, bu yüzden bugün onları okurken küstahlıklarına hafifçe gülümsüyoruz" (Fulford, 2017: 42).

¹¹ "*Ein Volk, ein Reich, ein Führer*, tek parti, tek tarih hükmü, tek ilerleme çizgisi, insan olmanın tek yolu, tek (bilimsel) ideoloji, tek doğru anlam, tek doğru felsefe. Bütün bu bağlamlarda 'bir ve tek' ibaresi bir ve tek mesaj taşıyor: Bazıları için iktidarı tekellerinde bulundurma hakkı ve ötekiler için tam itaat yükümlülüğü" (Bauman, 2013: 298).

Auschwitz'e anlam verirken de hiç kuşkusuz ki Nazizm'i, ayrıyeten Aydınlanma Felsefesinin birtakım önemli metinlerini, mesela "ilk ırk teorisinin yaratıcısı" olarak da nitelenen (Bernasconi, 2007: 38), "Avrupa'nın ussal üstünlüğü"nden ve "Asya'nın ussal yoksulluğu"ndan söz eden (Kula, 2012: 57) Kant'ın Doğu bilimci (oryantalist) ırk anlatısını da göz önünde bulundurmak gerekir. Yine Foucault'dan, kestirme bir sözle: "Aklın iktidarı kanlı bir iktidardır" (2005: 176).

Bir önceki paragrafın sonunda aktarılan çarpıcı özdeyişinde Foucault'nun sözünü ettiği –siyasal iktidarını kanla, dehşet saçarak, kırımlarla kuran– akıl, bir tür "hakikat rejimi" (Foucault, 2005: 84) ve bu rejimin olağan bir sonucu/sakıncası olarak bir tür "hakikat terörizmi" (Rosenau, 2004: 121) üreten kurucu akılcılığın büyük anlatılar yazan/inşa eden aklıdır: Postmodernizmin şiddetle karşı çıktığı akıl da işte bu tekçi, (karşı)devrimci akıldır; aynı şekilde, muhafazakârlığın da. Bu aklın yazdığı büyük öyküler ya da Alman düşünür Odo Marquard'ın söyleyişiyle "monomitos"lar, ilerlemeleri tek bir İlerlemeye, özgürlükleri tek bir Özgürlüğe, devrimleri tek bir Devrime, kısacası öyküleri tek bir Öyküye dönüştürerek, okurlarına şöyle buyururlar: "Ben senin tek öykünüm, benim yanımda başka hiçbir öyküye sahip olmayacaksın" (2003: 116-117).¹² Postmodernistler, özellikle de Olumluyıcılar, ne pahasına olursa olsun bir *kesinlikler toplamı*, sistematik¹³ bir hakikat isteyen bu monomitosçu akla ve bu

¹² Marquard'a göre, Fransız Devrimi de bu büyük öykülerden –siyasal söylencelerden–, monomitoslardan biridir (2003: 116). Monomitoslar –polimitoslardan farklı olarak– birer mitos değil, *hakikat*in ta kendisi olduklarını ileri sürerler ve bu ayrıcalıklarından hareketle öteki mitosları ortadan kaldırmayı amaçlarlar: Öteki mitosları ortadan kaldırmak ise bireysel özgürlüğü, toplumsal-siyasal çeşitliliği yok ederek bir nevi "özdeşlik esareti" yaratmak demektir (2003: 115). Bu yüzden Marquard'a göre monomitoslar tehlikeli ve zararlıken polimitoslar tehlikesiz ve yararlıdır (2003: 115). Marquard bu ayrımını kutsal bir metnin *tefsir* edilme biçimleri üzerinden de örneklendirir. Ona göre "tekilleştiren" ve "çoğulcılaştırıcı" olmak üzere iki farklı *yorum* biçiminden söz edilebilir (2003: 151). Söz gelimi: Kutsal bir metni yorumlayan iki müfessir, birbirlerine "Ben haklıyım; benim metin anlayışım doğrudur ve bu da –kurtuluş için gerekli olarak– böyledir ve başka türlü değildir" derlerse, yani "tekilleştiren" bir tavır takınırlarsa çok büyük bir olasılıkla aralarında kanlı bir kavga çıkar. Ancak bu yorumcular kendilerine dönüp de "Bu metin başka türlü –ve bu yetmediği takdirde– bir kez daha başka türlü ve tekrar tekrar başka türlü anlaşılabilir mi?" sorusunu sorar, sorabilir –yani "çoğulcılaştırıcı" bir tavır takınabilir– iseler, kavga ya da Marquard'ın söyleyişiyle "saltık metin uğruna inançsal iç savaş" seçeneği bir seçenek olmaktan çıkacaktır: Çünkü "çoğulcılaştırıcı" tefsir, "her zaman haklı olduğunu ileri süren" bir metni, "kendisiyle konuşulmasına izin veren" bir metne çevirir ve "kendisiyle konuşulmasına izin veren biri, büyük olasılıkla öldürmez" (2003: 152). Marquard'ın tefsire dair bu çoğulcu ayrımı, Rumen düşünür Cioran'ın aforizmalarından birini çağrıştırır: "Fikirlerin birbirinin yerine geçebildiğini kabullenmemekte ısrar edince, kan akar" (2013: 8).

¹³ 'Sistematik' sıfatının anlamını açmak gerekirse: Bilim felsefesinde –epistemolojik anarşizmi/Dadaizm'i savunması nedeniyle– modern bilim anlayışına dönük postmodern eleştirisinin belli başlı sözcülerinden biri olarak görülebilen Feyerabend'e, "Hakikat sizin için nedir?" sorusu sorulduğunda, Avusturyalı düşünürün verdiği yanıtın ilk cümlesi şudur: "Bazen bir şey, bazen başka bir şey" (2017: 113). Feyerabend'e göre 'hakikat' sözcüğünün farklı farklı kullanımları vardır/olagelmıştır çünkü: "Bir tanığın hâkimin huzurunda

dokunulmaz/hiçbir biçimde eleştirilemez aklı, kendi komuta merkezine koyan, alışıldık –Aydınlanma temelli, endüstriyel– modernliğe karşı çıkararak, söz konusu ilkel (primitif), gelişmesinin başında bulunan modernliğin yerine, Alman toplumbilimci Ulrich Beck’in “düşünümsel/dönüşlü/yansımali” sıfatıyla nitelediği, kendi üzerinde durup düşünen, kendini *modernleştirmek* üzere nesneleştiren,¹⁴ kendinden kuşku duyarak aynaya bakan ya da yine Beck’in tanımladığı içeriğiyle “kuşku sanatı”nı içselleştiren, ikinci bir modernliği önerirler. Çünkü: “*Pasifizm* [barışçılık] ve *kuşkunun* arasında gönül bağları vardır. Hakikat ve askeriye, tek ve aynı düşünce sandığından çıkmadır. (...) Hakikat, insanın kendini ve başkalarını sahip olduğu kanı hakkında yanıtlan bir küstahlıktır” (Beck, 2013: 254 ve 259):

...kuşkuculuk, modernliğin, sanayi devrine has megaloman küstahlığı geride bırakmasının varoluşsal biçimidir. (...) Kuşkuya oynayan, kazanır. (...) Radikalleştirilmiş modernliğin *siyasal* programı kuşkuculuktur! (...) Kuşku, kendi kendini sınırlayan modernliğin din-karşıtı dinidir. (...) Kuşku, kendisini görmezlikten gelen kesinliği didikler, parçalar ve alteder. (Beck, 2013: 242, 249, 252 ve 256-57)

Beck’in “düşünümsel” önadını verdiği bu ikinci, gelişkin modernliğe, Bauman ise “postmodernlik” demektedir (2013: 34) ve o da Beck gibi, postmodernliği kendine dönük, kendini ele alan bir modernlik olarak şöyle tanımlamaktadır:

Postmodernlik, kendi orijinal projesinin uygulanamazlığını kabul eden modernliktir. Postmodernlik, kendi imkânsızlığıyla uzlaşan –iyi ya da kötü, bununla birlikte yaşamaya kararlı olan– modernliktir. (...) Postmodernlik, illa da modernliğin reddi, itibarsızlaştırılması ya da sona erdirilmesi değildir. Postmodernlik, kendi kendisine, durumuna ve geçmişte yaptıklarına daha derinlemesine, dikkatle ve sağduyuyla bakan, gördüklerini tamamen sevmeyen ve değişme gereksinimi hisseden modernlikten başka bir şey (ne eksik ne fazla bir şey) değildir. Postmodernlik, rüşüne ermiş modernliktir: Kendisine içeriden değil de dışarıdan bakan, kazanç ve kayıplarının tam bir hesabını yapan, kendisinin psikanalistliğini yapan, daha önce asla dile getirmediği niyetlerini keşfeden, bunların birbirlerini iptal eden çelişkili niyetler olduğunu gören bir modernlik. Postmodernlik, kendi imkânsızlığını kabul eden modernliktir; kendini gözetleyici bir modernlik; bir zamanlar bilinçsizce yaptığı şeyleri bilinçli bir biçimde terk eden modernliktir. (2017a: 141 ve 373)¹⁵

hakikati söylemesi ve hakikatten başka hiçbir şeyi söylememesi gerekir. Bunu Hıristiyanlığın Hakikat’iyle kıyaslayım. İlki detaylar hakkındadır, ikincisi insanlığın tüm tarihi hakkında” (2017: 113). “Hıristiyanlığın Hakikat’i”ni ilk örnektekinden ayıran, onun sistematikliğidir. Bir hakikatin sistematikliği, onun *yaratıcı-yazarının* totaliterliğe eğiliminin, toplumsal-siyasal hayatı bir bütün olarak anlamlandırma, küçücük bir boşluk dahi bırakmaksızın doldurma isteğinin işaretidir çünkü. Ve bu eğilim/istek, kendini en fazla “modern pratik”te göstermekte, hayata geçirmektedir: “Modern pratiğin amacı (...) *compleat mappa mundi*”deki [dünyanın tam bir haritası] boş noktaların doldurulmasıdır” (Bauman, 2017a: 21).

¹⁴ “Düşünümsel modernleşme bütün bir devir, yani sanayi devri için, yaratıcı bir (kendini) yok edişin yolunu açar” (Beck, 2013: 57).

¹⁵ Ayrıca, Bauman’ın postmodernliğe Fransız Devrimi’nin ünlü özdeyişini değiştirerek anlam vermesi de, postmodern eleştirinin –özellikle Olumlayıcı– içeriğini kestirmeden ışıktandırması nedeniyle kayda değer

Burada, postmodern eleştiriyle muhafazakâr eleştirinin örtüştüğü noktayı gösterebilmek için, muhafazakârlığın geniş çaplı toplumsal-siyasal değişimlere kuşkuyla yaklaştığını yinelemek, anımsamak gerekmektedir. Kuşkuculuk, gayet olağan bir sonuç olarak, muhafazakârlığa eğilimlidir;¹⁶ Marquard, *İlkeselliğe Veda* başlığını taşıyan yazısında *bu eğilimden söz ederken*, muhafazakârlığın taşıdığı toplumsal-siyasal önemi de çok çok açık bir örnekle şu şekilde özetlemektedir:

...‘muhafazakâr’, ‘muhafazakâr’ davranılıp davranılamayacağını ya da dışın çekilip çekilmemesi, böbreğin, bağırsağın alınıp alınmaması, kolun kesilip kesilmemesi gerektiğini düşündüklerinde cerrahlar tarafından en iyi açıklanabilen ve bütünüyle sevimsiz olmayan bir kavramdır: *Lege artis*¹⁷ sadece gerektiğinde (zorlayıcı nedenler olduğunda) kesilir, başka zaman ve kesinlikle hepsi değil. Hiçbir ameliyat muhafazakâr bir tavır olmaksızın yapılmaz. Çünkü bir insandan bütün bir insan kesip çıkarılamaz. Muhafazakârlık kavramını tiksintiyle geri çevirenler bunu –kasıtlı ya da kasıtsız– gözden kaçırmaktadır. (2003: 22)

Bu noktada biraz durup Alman filozof Jürgen Habermas’ın postmodern eleştiriye dönük karşı eleştirisi üzerinde de dikkatle düşünülebilir: “modernlik, henüz, tamamlanmış değildir” diyen Habermas’a göre, örneğin Foucault, “anti-modernist” bir “genç-muhafazakâr”dır (1994: 42-43). Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının modernliği *tümüyle* geri çevirmek istemeyişi, *koşullu* özümseyişi aşıkârken, muhafazakâr eleştirinin *bir bütün olarak* “anti-modernizm” ile özdeşleştirilmesi doğru değildir: Bu nedenledir ki Foucault’ya –özellikle de *yaşlı* Foucault’nun Aydınlanma Felsefesine yaklaşımına– “genç-muhafazakâr” sıfatını yakıştırmak olanaklı ise de “anti-modernist” nitelemesi pek de uygun düşmemektedir.

bir yorumdur: “Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, modernliğin sloganıydı. *Özgürlük, farklılık ve hoşgörü* ise postmodernliğin ateşkes formülüdür” (2017a: 142).

¹⁶ Kuşkuculuğun muhafazakârlıkla sonuçlandığı, bütünlendiği en ünlü entelektüel (oto)portrelerinden biri Michel de Montaigne’inkidir. Beck, bir “muhafazakâr” olan Montaigne’i aynı zamanda “kuşku sanatı”nın ustalarından, “düşünümsel” modern siyasal öznelerin atalarından biri olarak gösterir/yorumlar: “Tanrı’nın engin gökyüzünün altında en radikal bireycidir Montaigne. (...) Hakikatin ne olduğunu bilmediği, bu konuda karara varamadığı için, yaşamını sürdürmesine izin veren hakikate sarılır. (...) *Kendi* yasalarını *kendi* çıkarır – bunlar eski ve geçerli yasalar da olsa” (2013: 245 ve 246-47). Bu noktada, küçük bir örnek vermek gerekirse: Kuşkucu Montaigne’in siyasal muhafazakârlığı, söz gelimi *Devrim* başlıklı metnindeki şu sözlerinde son derece açıktır: “Bir devleti hiçbir şey yenilik kadar rahatsız etmez: Değişiklik hep kötülüğe ve zorbalığa yol açar. (...) Dünyanın birden düzeleceği yoktur; ama insan kendini sıkın şey karşısında o kadar sabırsızdır ki, her ne pahasına olursa olsun ondan kurtulmak ister. Binlerce örnek de gösteriyor ki dünya böyle çabuk şifa aramaktan hep zarar görür: Halinde genel bir iyileşme olmadıkça, bir an dertten kurtulması iyileşmesi demek değildir” (2004: 61).

¹⁷ *Lege artis*: Mesleki usule göre.

Aydınlanma Felsefesi, muhafazakârlık ve postmodernizmin ana hatlarına topluca bakıldığında, Aydınlanmacılığa yönelik muhafazakâr ve postmodern eleştiriler arasında iki farklı ilişki kurulabileceği söylenebilir:

- (1) Muhafazakârlığın Kıta Avrupası kanadıyla postmodernizmin Şüpheci kanadı, her ne kadar ikisi de Aydınlanma Felsefesine *tamamen* karşı çıksalar da, sonuç olarak birbirlerine de muhaliftirler. Çünkü “Teokratik Muhafazakârlık” ve “Dinsel Muhafazakârlık” olarak da kavramlaştırılan (Duman, 2017: 22) Kıta Avrupası Muhafazakârlığı geleneksel düzenlere, ‘kurulu düzen düşüncesi’ne değil, kurucu akılcılığın devrimleriyle gelen modern düzenlere cephe alırken; Şüpheciler, “Sistem istemi, dürüstlük yokluğudur” diyen Nietzsche gibi (2005: 13) hiçbir toplumsal-siyasal düzene, ‘kurulu düzen düşüncesi’ne güven duymaksızın, itibar etmeksizin ‘biz’ zamirinin kullanımına mümkün mertebe karşı koymakta, başkaldırmaktadırlar. Bu büyük fark hesaba katıldığı takdirde, Şüpheci Postmodernizmin muhafazakârlıktan ziyade bireyci anarşizme, Max Stirner’e yakın durduğu ileri sürülebilir ki sürülmüştür de: Başyapıtı *Biricik ve Mülkiyeti*’nde “Hakikat – bir yaratıktır”¹⁸ diyen ve Fransız Devrimi’nin simge isimlerini –“Robespierre, St. Just ve diğerleri”ni– “çok koyu birer ‘papaz’” olarak niteleyip kıyasıya eleştiren Stirner’in (2017: 71 ve 322),¹⁹ ‘boş gösteren’ bir benlik/kendilik üzerine kurduğu siyaset felsefesi, içeriğindeki yıkıcı, uzlaşmaz Aydınlanmacılık karşıtlığından yola çıkılarak “post-modern” veya “postyapısalcı” olarak yorumlanabilmiştir (Corcuff, 2009: 28; Newman, 2014: 15 ve 106). Ayrıca, Şüpheci Postmodernizmi Dadaizm’in artçılarından

¹⁸ Stirner de postmodernistler gibi, hakikatlerin icat edildikleri –birer kurmaca oldukları– kanısındadır; bu nedendir ki Stirner’e göre, birey, hiçbir hakikati ona boyun eğerek amaç edinmemeli, tam tersine, bütün hakikatleri kendince kullanmalı, onları köleleştirmelidir: “Hakikate hizmet etmek asla ereğim değildir, o sadece Benim düşünen kafam için bir besin maddesidir, tıpkı patatesin midemin sindireceği bir besin maddesi oluşu gibi ve tıpkı bir dostla hoşsohbet arzulayan kalbim gibi. Düşünmek için zevkim ve gücüm olduğu sürece her hakikat, kudretimce onu işleyebilmem için Bana sadece hizmet eder. Hıristiyanlar için gerçeklik ya da dünyasallık nasıl ‘fani ve geçici’ ise, Benim için de hakikat odur. (...) Hakikat bir – yaratıktır. (...) Benden aşağı olan her hakikati beğenirim; benden yüksek ve ona göre yaşamam gereken bir hakikati tanımıyorum. Bence hakikat yoktur, çünkü hiçbir şey Benden üstün değildir!” (2017: 322-323). Stirner’in bu sözleri, Nietzsche’nin *Deccal*’de –kuşkuculuğu överken/önerirken– dile getirdiği bakış açısını çağırıştırır: “Büyük tutku, kanılları kullanır, harcar; onlara boyun eğmez, –bilir, kendisinin egemen olduğunu” (2008: 80).

¹⁹ Bir önceki dipnotta Nietzsche’den aktarılan parça *Deccal*’in elli dördüncü bölümündedir. Alman filozof aynı bölümde, yine Stirner’i akla getiren bir biçimle, Robespierre’i “hasta” bir “fanatik” olarak yorumlar: Nietzsche’ye göre, Robespierre, “güçlü, özgürleşmiş tin”in “karşıt tip”idir (2008: 81).

biri olarak da okumak mümkündür. Söz gelimi, Dadaizm'in kurucularından Tristan Tzara'nın "Ben sistemlere karşıyım, sistemlerin en kabul edilebilir olanı, ilke olarak hiçbir sisteme sahip olmamaktır" ve "DADA her şeyden kuşku duyar" (2018: 23 ve 53) gibi özdeyişleri ya da "selfkleptoman"²⁰ kavramı sözü edilen artçılığın apaçık kanıtlarıdır. Öyleyse, postmodern eleştiri Şüpheciler, muhafazakâr eleştiri ise Kıta Avrupası Muhafazakârlığı tarafından temsil edildiği ölçüde, postmodernizmin, muhafazakârlığın "güvenilmez bir müttefik"i (Özipek, 2017b: 173) olmaktan öteye geçebilmesinin imkânı yoktur:

...muhafazakârların siyaseti kurucu akla dayalı kapsayıcı bir etkinlik alanı değil, sınırlı ve ikincil bir 'teknik' olarak tasarımları, kısacası siyaseti küçümsemeleri, onların yaşamı anlamlı kıldığına inandıkları kurum ve değerlerin, dinsel veya dinsel olmayan evren tasarımlarının da yok sayılması veya küçümsemesi anlamına gelmemektedir. Postmodernizm bu kurum ve değerlerin önemini tanımadığı veya bir değerler anarşisi yarattığı ölçüde muhafazakâr eleştirinin hedefi olacaktır. (Özipek, 2017b: 174)

(2) Muhafazakârlığın Anglo-Amerikan kanadıyla postmodernizmin Olumlayıcılar kanadının ise, birbirlerine çokça benzedikleri ortadadır. Olumlayıcılar, Anglo-Amerikan Muhafazakârlarının Aydınlanma Felsefesindeki kurucu akılcılığa yönelik yapıcı eleştirisini yinelemekte, pekiştirmekte, radikalleştirmektedir.²¹

O hâlde, yukarıda –ikinci paragrafta– teorik bulanıklığı ortadan kaldırmak amacıyla sorulan üç parçalı soru, buraya dek kısa kısa açıklanarak aktarılan ikili sınıflandırmalardan hareket edilerek, yeterince net/sınırlanmış bir biçimde yanıtlanabilir artık: Bu çalışmada postmodernizmin Olumlayıcılar kanadı Anglo-Amerikan Muhafazakârlığıyla ya da diğer bir deyişle Liberal Muhafazakârlıkla, 'kurucu akılcılık eleştirisi/karşıtlığı' ortak özelliğinden yola çıkılarak temellendirilecek, böylelikle, postmodern eleştirinin *bir bölümünün* muhafazakâr eleştirinin *bölümlerinden birinin son noktasında* da kök salarak dallanıp budaklandığı gösterilecektir.

²⁰ Selfkleptoman: İçinde bulunduğu toplumla/toplulukla bütünleşmek, *aynılaşmak* için kendini kendinden *çalan*, böylece kişiliğini, *kendine özgülüğünü* hepten yitiren, kendini yoksullaştıran bireydir. Dadaizm, bu türden *birey-olmayan-bireylerin* karşısındadır.

²¹ Türkiye'nin düşünceler tarihinde Anglo-Amerikan Muhafazakârlığını çağrıştıran, belirgin özellikleriyle yansıtan bir aydın (oto)portresi Yahya Kemal Beyatlı'da ve Yahya Kemal'dekinden çok çok daha gelişkin bir hâliyle Ahmet Hamdi Tanpınar'da bulunabilir. Besim F. Dellaloğlu'nun, *Bir Tanpınar Fetişizmi* adlı kitabında, Türkiye'de Tanpınar'a yönelik akademik ve akademi dışı ilginin giderek artışı "post-modern zamanlar" ile ilişkilendirmesi bu bakımdan dikkate değerdir (2013: 54): Demek oluyor ki Türkiye'de de, postmodern eleştiriyle muhafazakâr eleştiri arasındaki benzerlik ilişkisi yer yer kendini göstermektedir.

Ayrıca işaret etmek gerekir ki: Türkçe literatürde söz konusu köklenmeye değinen, açıklık getiren başka akademik metinler de yok değildir. Mesela Mehmet Ali Ağaoğulları, Fatih Duman tarafından kaleme alınan ayrıntılı bir ‘Edmund Burke çalışması’ için yazdığı önsöz metninde, postmodernizmi Burke’ün Fransız Devrimi’ne dönük eleştirilerinin *güncellenmiş bir yinelemesi* olarak değerlendirmektedir:

Günümüzde, bir versiyonu post-modernizm adı altında dile getirilen muhafazakârlık ya da liberal-muhafazakârlık, Aydınlanma’yla hesaplaşarak, Aydınlanma’ya özgüleştirilen görüşleri, anlayışları, değerleri yadsıyarak kendi savlarını ortaya koymaktadır. Oysa bu iş, 200 yıl öncesinden Burke tarafından gerçekleştirilmiştir zaten. Dolayısıyla, günümüzün muhafazakâr ya da post-modern ideolojisi, Burke’ün düşüncelerini yeniden ısıtıp günün koşulları ve sorunsalları doğrultusunda servis etmekten başka bir yapmıyor aslında. (Duman, 2010: 17)

Çalışmanın yöntemine –yöntemsel sınırlarına– gelince: Bu kurmaca sınırlar, tezin içeriğinin kapladığı yazınsal alanın tek bir metinde ele alınamayacak kadar geniş olması nedeniyle, *amaçlı* seçilen –Anglo-Amerikanları ve Olumlayıcıları belirgin özellikleriyle yansıttıkları kanısına varılan– altı filozofun siyaset felsefeleriyle, daha doğrusu siyaset felsefelerindeki kurucu akılcılık eleştirileriyle çizilecektir: Anglo-Amerikan kanadının sözcüleri olarak Edmund Burke, David Hume, Adam Smith ve Olumlayıcılar kanadının sözcüleri olarak Michel Foucault, Richard Rorty, Chantal Mouffe’un kurucu akılcılığa dönük eleştirileri arka arkaya kısa kısa anlatılacak, anlatılan siyasal eleştiriler arasındaki *benzerlikler* olabildiğince aydınlatılmaya çalışılacaktır. Geremediği sürece, söz konusu filozofların (öz) yaşam öykülerine ve bu çalışmanın birincil amacına hizmet etmeyeceği düşünülen görüşlerine değinilmeyecektir. Kısacası: Kullanılacak yöntemin, seçilen altı filozofu *kullanmak* olduğu söylenebilir; tıpkı Foucault’nun Nietzsche’yi kullandığı gibi:

Ben, sevdiğim insanlar olduğunda onları kullanıyorum. Nietzsche’ninki gibi bir düşüncede tanık olunabilecek tek tanışıklık işareti özellikle onu kullanma, deforme etme, gıcırdatma, ona çılgılık attırma. Bu durumda, yorumcuların sadık kalınıp kalınmadığını söylemelerinin hiç önemi yoktur. (2007: 37)

Her ne kadar Foucault bu kullanımı Nietzsche gibi parçalı düşünen, parçalı yazan, felsefesi sistematik olmayan filozoflar için öneriyor ise de, aynı kullanım *bir yere kadar* bütün filozoflar için geçerlidir. Ortada –akademik yazında– tek bir Nietzsche olmadığı gibi, söz gelimi, tek bir Hegel de yoktur çünkü –yazında var olan Hegel sayısı Nietzsche sayısından çok çok daha az da olsa–. Bu türden başka örnekler de verilebilir: Mesela, yukarıda da değinildiği üzere, Burke’ün *liberal bir muhafazakâr* mı yoksa *muhafazakâr bir liberal* mi olduğu son kertede bir *yorumdur*. Ya da, bu çalışma dâhilinde postmodern eleştirinin temsilcilerinden biri olarak seçilen Foucault’nun, söyleşilerinden birinde çok

çok açıkça “Postmodernite neye deniyor? Haberim yok benim” yanıtını vermesi (2004: 337),²² ona ‘postmodernist’ sıfatının –hiçbir zaman, hiçbir biçimde– yakıştırılmayacağı anlamına gelemez. Gelebilseydi, örneğin, ‘varoluşçu’ önadı altında da felsefi/edebi bir küme –bir filozoflar/edebiyatçılar dizelgesi– oluşturulamazdı.²³ Sartre dışında, kendisini ‘varoluşçu’ sıfatıyla niteleyen büyük/anıtsal bir filozof veya edebiyatçı da yoktur çünkü: Ne Dostoyevski, ne Heidegger,²⁴ ne de bir başkası (Kaufmann, 1965: 5)...

Son olarak, Nietzsche’nin bu tezdeki işleviyle –*yardımcı düşünür*lüğüyle– ilgili de ayrıntısız bir parantez açmak gerekir: Dünyayı “kendi kendini doğuran bir sanat eseri olarak” evetleyen (Nietzsche, 2010: 500),²⁵ felsefesiyle postmodern eleştiriye yollar açan, önyak olabilen Nietzsche,²⁶ örneğin, Hume’un bilinemezliği²⁷ (agnostisizm) kendine özgü bir tanrıtanımazlıkla (ateizm) tamamlayışıyla (Öymen, 2018: 78) veya Foucault ve Rorty’nin siyaset felsefelerindeki rolleriyle, bu çalışmanın başlıca amacına hizmet edebileceği düşünülen –sözün kısası çokça önemli/kullanışlı– bir *kavşaktır*.

Çalışma, **Giriş** ve **Sonuç** kısımları dışında, üç ana bölümden oluşacaktır. Birinci ana bölümde Aydınlanma Felsefesi, muhafazakâr eleştiri ve postmodern eleştiriyle ilgili kuramsal çerçeveler belirlenecektir. İkinci ana bölümde kurucu akılcılığın siyasal anlamı ve eleştirisi genel görünümlü (panoramik) bir bakışla ele alınacaktır. Üçüncü ana

²² İlâveten: “...postmodernler diye adlandırılan insanların ortak sorunlarının ne olduğunu da bilmiyorum” (Foucault, 2004: 338).

²³ *Dostoyevski’den Sartre’a Varoluşçuluk* adlı kitabında, Walter Kaufmann, varoluşçu düşüncenin belli başlı isimlerini şöyle listeler: Dostoyevski, Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger ve Sartre (1965).

²⁴ Üstüne üstlük, Heidegger, 20 Eylül 1966 tarihli mektubunda kendi felsefesiyle ilgili şöyle yazmıştır: “Benim düşüncemin bir Varoluşçuluk ya da Varoluşçu felsefe meselesi olmadığını, bugün artık daha fazla söylemenin gereği yoktur” (Sallis, 1970’den aktaran Önder, 2011: 104).

²⁵ Aynı yaklaşımı, Foucault’da da bulmak mümkün: “...herkesin yaşamı bir sanat eserine dönüştürülemez mi? Niçin bir tablo ya da ev sanat eseridir de, kendi yaşamımız değil? (2016: 203).

²⁶ Burada “Peki, Nietzsche bir postmodernist midir?” sorusu akla gelebilir. *Nietzsche ve Postmodernizm* adlı çalışmasında, Dave Robinson, söz konusu soruya iki farklı yanıt vermektedir. İlk yanıt, ‘karşı soru’ niteliğindedir: “Nietzsche yüzyılımızın neredeyse bütün felsefi hareketlerinin öncüsü olarak (zorlamayla da olsa) kabul ettirilmeye çalışılmıştır. O halde niçin postmodernist olmasın?” (2000: 67-68). İkinci yanıt ise, *hangi* Nietzsche’nin ‘postmodernist’ sıfatıyla nitelenebileceği konusunda aydınlatıcı, yol göstericidir: “Nietzsche’nin postmodernist bir düşünür olduğunu iddia etmek için onun geç dönem yapıtlarını göz ardı etmek gerekir” (2000: 77). Demek oluyor ki: Postmodernist Nietzsche, “dogmatik *yaşlı* Nietzsche” değil, “şüpheli *genç* Nietzsche”dir (2000: 68).

²⁷ Hume’un bilinemezliği, Anglo-Amerikan Muhafazakârlığın *ayırıcı nitelik*lerinden birini de gösterir: Bir muhafazakâr –muhafazakârlığı nedeniyle– dindar/imanlı da olmak zorunda değildir. Görüldüğü üzere, Hume gibi –bilinemezci ve dahası tanrıtanımaz– muhafazakârlar da vardır çünkü: “...belki çevremizdeki birçok muhafazakâr dindardır ama dindarlıkla muhafazakârlık ideolojisi arasında zorunlu bir ilişki yoktur” (Özipek, 2017a: 14).

bölümde ise Anglo-Amerikan Muhafazakârlığını ve Olumlu Postmodernizmi temsil ettikleri düşünölen filozofların, kurucu siyasal akılcılığa dönük eleştirilerinden örnekler verilecektir.

Çalışmanın **Sonuç** kısmı, üçüncü ana bölümde verilen örneklerin bir bütün olarak yorumlanmasına ve değerlendirilmesine ayrılacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

AYDINLANMA FELSEFESİ, MUHAFAZAKÂRLIK VE POSTMODERNİZM

1.1 Aydınlanma Felsefesi

“Düşünce tarihinde Aydınlanma kadar ihtilaf konusu olan pek az dönem vardır” (Robertson, 2019: 13).

“Filozof derken tek ve homojen bir *persona* akla gelmez; bilakis, filozof bilme kurumları veya gruplarından müteşekkil aktörlerce sert biçimde yeniden müzakere edilen tartışmalı temsiller üzerine kurulur” (Van Damme, 2018: 304).

Batı Avrupa kökenli Aydınlanma Felsefesi, muhafazakâr ve postmodern eleştirilerin hedef tahtasındaki *alışıldık* modernliğin, modern siyaset felsefesi ve pratiğinin temel motiflerinden, ana metinlerinden oluşan, son derece karmaşık –tutarlı bir bütün olarak ele alınması, anlatılması çokça güç– bir düşünce yumağı, felsefi bir *ana karadır*. *Bilindik* modernlik “her şeyden çok” Aydınlanma Felsefesiyle –Aydınlanma Felsefesinin gerçekleştirdiği “zihinsel devrim”le– ilgilidir; “bir toplumsal değişimin yaşanabilmesi için her şeyden önce insanların zihinlerinin, algılayış ve yorumlama biçimlerinin dönüşmesi” gerekir çünkü (Göktolga, 2012: 21). İşte Aydınlanmacılar da *yerleşik* modernliği ortaya çıkaran geniş çaplı dönüşümün hazırlayıcıları ya da Alman düşünür Carl Schmitt’in deyişiyle modernliğin felsefedeki “öncü kıta”sı, kurulacak *yeni* toplumsal-siyasal düzenlerin kuramsal “ebe”leridir (2006: 87). 18. yüzyıl, Aydınlanma Felsefesinin iyiden iyiye olgunlaştığı, dahası hayata geçirildiği yüzyıl olması nedeniyle ‘Aydınlanma –ya da Akıl– Çağı’ önağıyla nitelendirilir. Belirli bir zaman dilimi vermek gerekirse, Aydınlanma Çağı’nın *kansız* İngiliz devrimleriyle (*bir bütün olarak*: 1649’tan 1688’e) başlayıp *kanlı* Fransız Devrimi’yle (1789) doruk noktasına eriştiği söylenebilir. Aydınlanma Çağı’na zemin hazırlayan etmenlerse, 15. yüzyıldan itibaren arka arkaya gerçekleşen Rönesans-Reform Hareketleri ve Bilim Devrimi’dir.

Aydınlanma Felsefesinin en önemli dayanaklarından biri –belki de en önemlisi– düzenekçi (mekanikçi), evreni kesin/matematikselsel bir dille eksiksizce açıklamayı amaçlayan Newton fiziğidir. Düzenekçilik, “yaşayan bütün varlıkların temelde bir

makine olduklarını, bu nedenle bir makinenin konu olduğu süreç ve yasaların ilkece bütün canlılar için de aynen geçerli olduğunu ileri süren metafizik öğretisi”dir (Güçlü vd., 2008: 445). Ya da başka bir söyleyişle, düzenekçilik, “bütün organizmaların maddi dizgeler olması anlamında birer makine oldukları savunusu temelinde, çoğunlukla canlı ile cansız doğa ayrımı yapmayan, organik dizgelerin doğasına ilişkin ortaya atılmış felsefe kuramı”dır (Güçlü vd., 2008: 445-446). Newton işte bu öğretinin/kuramın anıtsal sözcülerinden biridir ve ona göre “Tanrı bir mimar, bir matematikçi, ya da büyük bir saat yapımcısı, evren de büyük bir saat gibidir” (Güçlü vd., 2008: 1035-1036). Böyle düşünüldüğü takdirde –ki Aydınlanmacıların ezici çoğunluğu da böyle düşünmüştür–:²⁸ Evrenin nasıl işlediğini kavramak –makro kozmosun dilini hepten çözümleyebilmek– demek, aynı zamanda insanın *doğasını*, *toplumsal-siyasal varoluşunu* da kavramak –insana özgü mikro kozmosun dilini de hepten çözümleyebilmek ve *istenildiği gibi yıkip yeniden kurabilmek*– demektir. Öyleyse Aydınlanmacılara göre: *İdeal* –ilerici,²⁹ bireysel hak ve özgürlüklerden yana, gönençli vs.– bir yeni düzene giden yol, var olan düzeni, sürer durumu (statüko) oluşturan, ayakta tutan *geleneksel* değer yargılarını, bilimci³⁰ bir aklın kılavuzluğuyla ortadan kaldırmaktan –her şeye yeniden, mümkün mertebe *sıfırdan*

²⁸ “Aydınlanma’nın bütün önde gelen isimleri din, felsefe ve politika konusundaki tavırları ne olursa olsun, kendilerini Newton’a borçlu hissediyorlardı. (...) Bunun nedeni açıktı, çünkü Newton eşine rastlanmaz bir fırsat sunmaktaydı: Bir tarafta mekanik, açıklanabilir bir evren; diğer tarafta yaratıcı ama sık sık kendisine müracaat edilmesi gerekmeyen bir Tanrı” (Çiğdem, 2013: 61-62). Aydınlanma Felsefesi sırtını kullanışlı bir üçlü “eşitleme”ye dayıyordu böylelikle: “Tanrı=tabiat=akıl!” (Ewald, 2013: 24). Sözü edilen özdeşleme, Aydınlanma Felsefesinin “en önemli tanıtıcı özelliği” olan “objektif yasallık ideali”nin formülü niteliğindedir: Bu evrensel idealde “en kıymetli ve en gerçek” şey “genel olan, tipik olan, sınırsız tekrarlanabilir olan, şema, kural, yasa içinde elle tutulabilir olan”dır: O hâlde yine bu ideal doğrultusunda, bilme/aydınlanma eyleminin başlıca nesnesi de, “matematikselsel olan” ile anlamdaş bir “gerçek olan” ya da başka bir deyişle “dünya makine”sidir (Ewald, 2013: 12-14).

²⁹ “...ilerleme, aklın kullanımının yaygınlık kazanmasıyla birlikte insanlara daha mutlu, daha ahlaki ve medeni bir hayatı vadeliyordu. Bu fikir kendinde, tarihsel süreç içerisinde ‘kötü’ olarak görülen şeylerin tedricen ortadan kalkarak, yerlerini, ‘iyi’ olarak nitelendirilen şeylere terkedileceği inancını ve bu eğilimin yine tarihsel süreç içerisinde sonsuza kadar devam edeceği ümidini ihtiva etmekteydi” (Çiğdem, 2013: 45-46).

³⁰ Bilimcilik: “Doğa bilimlerinin yöntemlerinin felsefe, insan bilimleri ve toplum bilimleri de dâhil olmak üzere bütün araştırma alanlarında geçerli olan tek yetkin yöntem olduğunu ileri süren; buna bağlı olarak da her zaman için bilime dayalı dünya görüşünün geçerliliğini savunan düşüncelere verilen ortak ad”dır: “Bilimsel bilgi dışında hiçbir bilgi türünü geçerli görmeyen, dolayısıyla toplum bilimlerinin insan bilgisinin gerçek bir parçası olmasının yolunun bilimsel yöntemi benimsemelerinden geçtiğini söyleyen bilimciliğin temel savı, bilimin insanlığın kılğısal ya da kuramsal her türlü sorununu çözebilecek güçte olduğudur” (Güçlü vd., 2008: 229). Aydınlanma Felsefesinde akılcılık, özellikle de kurucu akılcılık bilimcilikle iç içe olup akli bilgiyle bilimsel bilgi neredeyse özdeştir: Diğer bir söyleyişle akli olan bilime, bilimsel olan akla ters düşmez. Böylelikle Aydınlanma Felsefesi değişik ussallıkların varlığını yadsıyarak kendini “bir-ve-tek” bir ussallık üzerine inşa eder.

başlamaktan– geçmektedir. *Hakikat* ve mutluluk, *yalnızca* araçsal³¹ bir akılla –bu türden bir aklın kullanımıyla, yol göstericiliğiyle– bulunabilir; “insanlar *homo rationalis* olarak karanlığı aydınlatma yetisine sahiptir” (Çiğdem, 2015: 55).

Çalışmanın **Giriş** kısmında da değinildiği üzere, Aydınlanma Felsefesinde iki ana hat vardır: **(i)** Kurucu akla dayalı Fransız Aydınlanması ve **(ii)** evrimci akla, deneyciliğe³² dayalı İskoç Aydınlanması. Bu bölümlendirme, her bölümlendirme gibi, hem açıklayıcı hem de yanıltıcıdır: Söz gelimi *Fransız* düşünür Montesquieu daha çok *İskoç* geleneğiyle uyuşan/örtüşen düşünceler ileri sürebilirken, *İngiliz* düşünür Hobbes *Fransız* geleneğine çok daha yakın durabilmektedir çünkü. Bu türden *istisnaların* yanı sıra, Aydınlanma Felsefesinin içyapısındaki *kimliksel* çeşitlilikleri de olabildiğince hesaba katmak, göz önünde bulundurmak gerekir; zira söz konusu Aydınlanmacılık ise, “neredeyse bütün filozoflar tarafından paylaşılan politik, sosyal veya felsefi görüşlere ilişkin bir liste çıkarmak imkânsızdır” (Yayla, 2008: 33). Örneğin, Aydınlanmacıların inançlarına, dini kimliklerine topluca bakıldığında, sözü edilen –listelenmesi, sınıflandırılması neredeyse olanaksız– çeşitlilik kolaylıkla fark edilebilmektedir: Aydınlanmacıların arasında dine –özellikle de kurumsallaşan dine, kilise Hıristiyanlığına– karşı çıkan yaradancılar (deist) olduğu gibi, bilinemezci, tanrıtanımazlar, “dini bütün Hıristiyan”lar ya da “dine karşı kayıtsız olan”lar da vardır (Yayla, 2008: 33-34).

Aydınlanma çevresinde oluşan *birliğin* çeşitli siyasal ya da dini inançlar nedeniyle zaman zaman tehlikeli ayrılıklar da gösterdiği, bunu gizlemenin olanaksız olduğu açıktır. Belki buna bir birlik değil de kendiliğinden oluşmuş bir “koalisyon görüntüsü” demek daha doğru bir

³¹ ‘Araçsal akıl’, bu çalışmada, Alman düşünür Max Horkheimer’den ödünç alınarak –onun felsefesindeki yeri içeriğiyle– kullanılacaktır. Horkheimer *Aklın Tutulması* adlı kitabına son noktayı şöyle koyar: “Eğer aydınlanma ve düşünsel ilerlemeden anladığımız insanın uğursuz güçlerle, cinler ve perilerle, değişmez yazgıyla ilgili boş inanlardan kurtulmasıysa, kısaca korkudan kurtulmasıysa, o zaman bugün akıl denilen şeyin yadsınması da aklın yapabileceği en büyük hizmet olur” (2018: 196-197). Burada sakıncasından söz edilen, Horkheimer’in hiç mi hiç akla uygun bulmadığı akıl, araçsal ya da gene onun deyişiyle “biçimsel” (2018: 62), içi boşalmış, *kurucu* bir akılca –ki, o da araç özelliği taşır– önceden belirlenen *yüce amaçların* –akla yatkın olup olmadıklarından katiyen kuşku duyulmaksızın– hayata geçirilmesini görev bilen akıldır. Horkheimer’e göre toplumsal-siyasal egemenliği *modern zamanlarda* doruğa çıkan bu bozuk/“hasta” akıl “dünyayı bir av gibi gören ilk insanın hesaplı bakışında” da “tohum halinde” vardır: Araçsal akıl en geniş, en kapsayıcı anlamıyla, insanın “genel olarak doğaya, özel olarak da başka insanlara ve kendi dürtülerine karşı sürdürdüğü mücadele”de günden güne geliştirerek kullandığı –kendi dışındaki her şeyi *nesneleştirilen* ve *köleleştirilen*, totaliter– akıldır çünkü (2018: 136 ve 188).

³² ‘Deneycilik’: “Matematiksel ve mantıksal ilişkiler dışında bilginin dayandığı yegâne temelin ve bilginin tek kaynağının tecrübe olduğunu söyleyen epistemoloji öğretisi”dir. Diğer bir deyişle, deneycilik: “Bütün bilginin tecrübeye dayandığı veya tecrübeden kaynaklandığı, bilgiyle ilgili iddiaların hepsinin tecrübeye kanıtlanabileceği veya reddedilebileceği tezi”dir (Yayla, 2008: 73-74).

adlandırma olur. Çünkü Aydınlanma filozofları arasında bir program çerçevesinde oluşturulmuş “tam bir koalisyondan” bile söz edilemez. Hatta aralarında büyük çekişmeler yaşayanlar da vardı. Bir kısım Aydınlanma düşünürü Hıristiyanlıkla olan sıkı bağımlı terk etmemiş, buna karşı çoğunluk entelektüeller ciddi anlamda, hatta döneme göre çok cesaretli bir biçimde, Ateizm ve Materyalizm yolunu tutmuşlardır. (Taşkın, 2019: 44)

Genel görünüm buyken –bu denli karmaşıkken–, Aydınlanma Felsefesini *gereği gibi* açıklayabilmenin akla en yatkın –bu çalışmanın birincil amacına en uygun düşün–yollarından biri, Aydınlanmacılığı *yeterince* ayrıntılı/kapsamlı bir biçimde tanımladığı düşünülen belli başlı felsefi metinlerden birini esas almak ve o metnin üzerinde etraflıca durmaktır. Peki, ama *hangi* metin? Bu noktada *melez* Alman Aydınlanmasına, özellikle de Kant’ın görüş açısına başvurulabilir. Çünkü Alman Aydınlanması, toplumsal-siyasal hayatı düzene koyma konusunda akla biçtiği stratejik rolle Fransız Aydınlanmasına, öte yandan bünyesinde daima “dinsel bir boyut” taşımasıyla –ya da başka bir deyişle *hepten* “dine karşı geliştirilen eleştirel bir düşünce” olmayışıyla– (Çiğdem, 2013: 81) ise İskoç Aydınlanmasına benzemektedir ve bu *bileşim* kendisini en bütünlüklü/derli toplu hâliyle Kant’ın sistematik felsefesinde gösterir.³³ Aralık 1784’te –Fransız Devrimi’ne birkaç yıl kala– Kant, Berlin’de çıkan aylık bir dergide (*Berlinische Monatsschrift*) “**Aydınlanma Nedir?” Sorusuna Yanıt** başlıklı bir yazı yayımlar: İşte bu –kısallığının yanı sıra fazlaca yoğunluklu– yazıdan yardım alınarak Aydınlanma Felsefesi gereğine göre açıklanabilir, ana hatlarıyla yorumlanabilir.

Öyleyse: Kant’ın “**Aydınlanma Nedir?” Sorusuna Yanıt**’ı, yukarıdaki “Peki, ama *hangi* metin?” sorusuna da yeteri kadar tatmin edici, kapsayıcı bir yanıt teşkil edebilir.

³³ “...Kıta Avrupasının rasyonalizmiyle Anglo-Sakson ampirizmi ya da deneyciliği Kantçı felsefi bütün içerisinde, kendi bağlamlarında kavuşamadıkları bir tutarlılığa kavuşacaklardı” (Çiğdem, 2013: 89).

1.1.1 Aydınlanma Felsefesinin Anlamı ve “Saptırılabilir Niteliği”

“Çağımız özellikle, her şeyin kendisine boyun eğmek zorunda olduğu, bir eleştiri çağıdır” (Kant, 2015: 123).

“...aklın daima bir sayıklamaya, hezeyana tutulma riski olduğunu bilmemiz gerekir” (Morin, 1999: 83-85).

“Aydınlanma totaliterdir” (Adorno, T. ve Horkheimer, M., 2014: 23).

Kant³⁴ “*Aydınlanma Nedir?*” *Sorusuna Yanıt* başlıklı yazısına anlaşılması kolay bir tanımla başlar: “‘*Aydınlanma*’,” ona göre, “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ‘*ergin olmama*’ durumundan kurtulmasıdır” (2015: 311). Burada “ergin olmayış” bir insanın kendi aklını başkalarının türlü kılavuzluklarına başvurmaksızın kullan(a)mayışı, kullanma yürekliliği gösteremeyişiyken –ki bu nedenle Romalı şair Horatius’un “*Sapere aude!*” (“Yüreklice Düşün!”) dizesi Kant’a göre Aydınlanmanın mottosudur–, o insanın “kendi suçu” ise, toplumsal-siyasal *ilerlemeyi* yavaşlatan ya da hepten durduran, dahası *insan onuruna* yakışık almayan bu edilgen duruma düşmesine yol açan, *kendi* tembelliği ve *kendi* korkaklığıdır: “...tembellik ve korkaklık nedeniyledir ki, insanların çoğu bütün yaşamları boyunca kendi rızalarıyla erginleşememiş olarak kalırlar” (Kant, 2015: 311). Söz konusu iki suç beraberlerinde erginleşememiş insanların başkalarınca, “gözetici” ve “yönetici” insanlarca boyunduruğa alınmasını getirir (Kant, 2015: 311-312). Kendi aklını başkalarından yardım almaksızın kullan(a)mayan, kendi kendilerinin gözeticisi ve yöneticisi olamayan *koyun gibi* insanların, başkalarınca –ve çok çok büyük olasılıkla da, yalnızca bugün değil gelecekte de aydınlanmaları mümkün merteye olanaksız kılınarak– güdülmeleri kaçınılmaz bir sonuçtur çünkü. Gözeticiler ve yöneticiler,

Önlerine kattıkları hayvanlarını önce sersemleştirip aptallaştırdıktan sonra, bu sessiz yaratıkların kapatıldıkları yerden dışarıya çıkmalarını kesinlikle yasaklarlar; sonra da onlara, kendi kendilerine yürümeye kalkıştırlarsa başlarına ne gibi tehlikelerin geleceğini bir bir gösterirler. Oysa, onların kendi başlarına hareket etmelerinden doğabilecek böyle bir tehlike gerçekten büyük sayılmaz; çünkü birkaç düşüşten sonra bunu göze alanlar sonunda yürümeyi öğreneceklerdir, ne var ki bu türden bir örnek insanı ürkütür ve bundan böyle de yeni denemelere kalkışmaktan alıkoyar. (Kant, 2015: 312)

³⁴ Aydınlanma Felsefesinin Kant’taki içeriğine geçmeden önce, Aydınlanmacılıkla Newton fiziği arasında kurulan sıkı ilişkiyi örneklendirmek amacıyla, Kant’ın 1755 yılında basılan çokça önemli bir çalışmasının adı *tam olarak* anımsatılabilir: *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı ya da Tüm Evrenin Oluşumu ve Mekanik Kökeni Konusunda Newton İlkeleri Uyarınca Bir Deneme* (2003). “Newton’un adı ve yapıtı Kant’ı hayatı boyunca yöneten bir kutup yıldızı olmuştur” (Heimsoeth, 2018: 15).

Öyleyse –gözetici ve yöneticilerin bu boyun eğdirmeye istekli varlıkları da hesaba katıldığında ki katılması gerektiği çok açıktır–, Aydınlanmaya giden yolun yüreklilikten ve yürekliliğin yanı sıra *özgürlükten*, yine Kant’ın söyleyişiyle “Aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden *‘kitlenin önünde apaçık olarak’* kullanma özgürlüğü”nden (2015: 315) ya da diğer bir deyişle, *eleştirel* aklın herkes tarafından özgürce kullanıldığı bir halk meydanından (agora) geçtiği söylenebilir ki “aydınlanmış” bir prens de –tıpkı Prusya Prensi II. Büyük Friedrich gibi–,³⁵ tebaasına Kant’ın sözünü ettiği akli özgürlüğü –her şeyden evvel “din konularında”³⁶– sağlaya(bile)n bir yönetici, bu nedenle herkesçe övülmeye, onurlandırılmaya lâyık bir siyasal otoritedir (2015: 318-319).

Peki, Kant’ın önerdiği akli özgürlüğün herhangi bir *sınırı* yok mudur? Kant’a göre bu sorunun *akla en uygun* yanıtı, aklın farklı kullanımları dikkate alınarak verilebilir: **(i)** Özel ve **(ii)** Kamusal. Kant, aklın özel kullanımından, “kişinin, kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da belirli bir görevi yerine getirmesi”ni anlar ve bu türden kullanımlarda, var olan toplumsal-siyasal düzenin bozulmaması, kargaşaya (anarşi) yol açılmaması için özgürlükten söz edilemeyeceğini savunur. Aklın özel kullanımında eleştireliliğe yer yoktur. Aklın kamusal kullanımından ise, Kant, “bir kimsenin, örneğin bir bilginin bilgisini ya da düşüncesini, yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak biçimde sunması”ni anlar ve işte bu türden kullanımlarda akli özgürlüğe herhangi bir sınır koyulamaz, koyulmamalıdır. Eleştirelilik, aklın kamusal kullanımında köklenir, dal budak salar (2015: 313-314). Her iki kullanımı da örneklendirmek gerekirse Kant’ın “subay” ve “papaz” örnekleri anımsatılabilir:

Üstlerinden aldığı bir emir üzerinde, onun yararlılığı ya da yararsızlığına ilişkin olarak akıl yürüten bir subayın tutumu tehlikeli ve zararlıdır, onun ödevi, yalnızca itaat etmektir. Fakat eğer bu konuda doğru olmak gerekiyorsa, bir bilgin olarak onun askerlik hizmetinin yanlışları üzerindeki eleştiri ve düşünceleri ve bunları kamu önüne yargılanması için götürmek istemesi yasaklanamaz. (...) Yine aynı şekilde bir papaz da hizmetinde bulunduğu kilisenin öğretileri ile uygunluk ve uyum içinde işi gereği kilisenin inançlarını cemaatine ve halkına öğretmekle yükümlüdür. Fakat bir din bilgini olarak o, bu inançları pekâlâ eleştirebilme özgürlüğüne ve daha fazlasına sahiptir: Büyük bir itina ve dikkatle ölçülüp biçilmiş ve tartılmış düşüncelerini, çok iyi bir biçimde yönlendirilmiş eğilimlerini kamuya iletme sorumluluğuna sahiptir; bunlar, sözü geçen dinsel öğretilerin yanlış yönleri üzerinde olabileceği gibi, dinin ve kilise işlerinin düzeltilmesine ilişkin de olabilir; ve bunu yaparken de vicdanını rahatsız edecek hiçbir şey söz konusu olamaz. (2015: 314-315)

³⁵ Bu nedenle Büyük Friedrich’in Prusya’da hüküm sürdüğü döneme (1740-1786) “Aydınlanma Dönemi” de denmektedir. Büyük Friedrich Aydınlanmanın Almanya’daki en önemli önyaklarından biridir.

³⁶ Çünkü Kant’a göre: “...din bakımından ergin olmayış her şeyden daha çok tehlikeli, zararlı ve onur kırıcıdır” (2015: 319).

Yukarıda da söylenildiği üzere, Kant'ın yaptığı bu ayırım iki amaç taşımaktadır: (i) Hem eleştirel akla çokça geniş bir yer açılır (ii) hem de yerleşik toplumsal-siyasal düzen güvence altına alınır ki Büyük Friedrich gibi “aydınlanmış” siyasal otoritelerin de kendi tebaalarından istediği her şeyden önce budur: *Dilediğiniz şeyi dilediğiniz kadar düşünün ama buyruklarına da kesinlikle, eksiksizce uyun* (2015: 313).

“**Aydınlanma Nedir?**” **Sorusuna Yanıt**'ında, Kant, bunlara ek olarak önemli bir ilişkiye, Aydınlanmayla toplumsal-siyasal devrimler arasındaki ilişkiye de değinir ve bu değişiminde toplumların devrimlerle aydınlatılmalarına sıcak bakmadığını açıkça söyler: O, devrimlerle –sıçrayarak– değil, “yavaş yavaş” ilerleyen –tedrici– bir Aydınlanmadan yanadır: “...devrimlerle (...) düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme elde edilemez” çünkü. Dahası, devrimlerle gelen “yeni önyargılar” ya da diğer bir söyleyişle yeni hakikat rejimleri de, “tıpkı eskileri gibi, düşüncesiz yığına, kitleye yeni bir gem, yeni birer yular olurlar” (2015: 313).

Aydınlanma Felsefesiyle, modern zamanlarda oluşan bu eleştirel, özgürlüğe sıkıca bağlı aklın buraya dek Kant'tan yola çıkılarak ortaya koyulan belli başlı özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, etraflıca yanıtlanması gereken en önemli siyasal sorulardan biri şudur: Totaliterliğe, totaliterlikle bağlaşıklık teröre yol açan *kurucu akıl* ya da yukarıda –otuz birinci dipnotta– Horkheimer'den hareketle çok çok kısaca açıklanan *araçsal akıl*, Kant'ın tanımladığı –ve coşkuyla önerdiği– eleştirel, özgürlükçü aklın neresindedir? Ya da Beck'in deyişiyle: Aydınlanma Felsefesinin –muhafazakâr ve postmodern eleştirilere maruz kalan– “saptırılabilir niteliği”³⁷ nerededir? Bu soruya yine Kant'ı merkeze alarak, üç parçalı bir yanıt verilebilir:

Bir: Kurucu ya da araçsal aklın, Aydınlanma Felsefesindeki kesinleşmemiş yerini ararken Fransız düşünür Edgar Morin'in *Aşk, Şiir, Bilgelik* adlı kitabının *Bilgelik: Hem Gerekli Hem İmkânsız* başlığını taşıyan üçüncü bölümünde yaptığı ‘kılavuz’ niteliğinde bir ikili ayırımdan yardım alınabilir: (i) “Aklilik” ve (ii) “Aklileştirme”. Morin'e göre bu iki tutum Aydınlanmanın içyapısındaki farklı *konumlar* olup beklenildiği gibi bambaşka

³⁷ “İnsanın Kant'ın deyişiyle kendi sorumlu bulunduğu reşit olmama halinden kurtulması için çaba gösteren Aydınlanmanın saptırılabilir niteliğini kimse yadsıyamaz. Bu yüzyılın dünyaya getirdiği örgütlü, kusursuzlaştırılmış dehşetin listesi, bu konuda hiçbir kuşkuya izin vermez: Yahudi soykırımı, Stalinizm, Sibiry'a'dan Kamboçya'ya kadar yayılan tedip kampları, Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nin ahtapota benzer devlet güvenlik örgütü bunun örnekleridir” (Beck, 2013: 241).

toplumsal-siyasal sonuçlara yol açarlar. “Aklilik”, *yalnızca*, bir “söylemle” o “söylemin nesnesi arasında uygunluk olmasını arar ve denetler”³⁸ iken “aklileştirme”, bir söylemin kutsallaştırılarak, bir dogmaya dönüştürülerek, dokunulmaz/hiçbir biçimde eleştirilemez bir hâle getirilerek nesnesini –daha doğrusu nesneleştirebildiği her şeyi– her ne pahasına olursa olsun kendine göre anlamlandırabileceği, tanrısal bir konuma yükseltilmesidir: “Aklileştirici dogmalar, tecrübe ya da gerçek dünyadaki olaylar nazarında değil, kurucularının kutsallaştırılmış sözleri nazarında doğrulanabilir dogmalardır. Böylelikle aklileştirme kendi kutsal metinlerinde kendini teyit eder” (1999: 81 ve 83). Bu ayrımdan yola çıkılarak bakıldığında aklilikten aklileştirmeye geçmenin Kant’ın eleştirel aklıdan sözcüğü Robespierre’in dehşet saçan kurucu aklına –ya da Morin’in söyleyişiyle “Akıl Tanrıçası”na (1999: 83)– geçmekle aynı anlama geldiği söylenebilir. Öyleyse kurucu ya da araçsal akıl Aydınlanma Felsefesinin içerisinde, eleştirel aklın *yanı başındadır*.³⁹

Öte yandan, Alman düşünür Adorno’ya göre ise kurucu ya da araçsal akıl eleştirel aklıdan başka bir şey değil, –Kant’ın tanımladığı içeriğiyle– eleştirel aklın ta kendisidir: Adorno, Horkheimer’le birlikte yazdığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı kitabının ikinci *Arasöz*’ünde (*Juliette ya da Aydınlanma ve Ahlak*), Kant’ın gönül rahatlığıyla önerdiği *hiçbir kılavuza başvurmeyen* aklıdan Marquis de Sade’in *başına buyruk, kıyııcı, anarşist* aklının *da* çıktığına, çıkabildiğine işaret eder (2014: 121). Sade, Kant’ta, *kullanılmaya hazır*dır. Ya da Adorno’nun gözünde: Sade, *radikalleştirilmiş* bir Kant’tır da denilebilir. Kant’ın Sade’i, her şeyden önce de Sade’daki benîçinci anarşizmi içermesi, Aydınlanma Felsefesinin faşizme –ve doğal olarak Nazizm’e, Hitler’e– *de* bir ilk zemin hazırladığını gösterir. Faşizm, sadist-anarşizmin siyasal iktidarı ele geçirmiş hâli olarak da okunabilir

³⁸ *Aydınlanma Nedir?* başlıklı denemesinde, Hilmi Yavuz, Morin’in yaptığı bu örneksiz açıklamayı şöyle örneklendirir: “Mesela, ‘dışarıda yağmur yağıyor’ (söylem) ile dışarıda gerçekten yağmur yağıyor olması (söylemin objesi) bir uygunluk olmalıdır. Bu uygunluğu da gözlemlerle (empirik olarak) araştırır ve doğrularız” (2009: 11).

³⁹ Söz arasında: Morin, aynı kitabının *Şiir Kaynağı* başlığını taşıyan ikinci bölümünde, postmodernizm ile muhafazakârlık arasında çok çok açık bir benzerlik de kurar. Bu çalışmanın birinci ana bölümünün ikinci kısmında da izah edileceği üzere, muhafazakârlığın belli başlı özelliklerinden biri, *yeni* –modern olanı–, daha doğrusu *eskiden* –geleneksel olandan– hepten ayrılmayı isteyen, bütünüyle kopmayı amaç edinen bir *yenilikçiliği* kısmen ya da külliyen karşısına alarak geleneksel olanı –*kökleri, kaynakları* vs.– savunmaktır. Bahsi geçen metninde, Morin, postmodernizmin de bu savunmayı yinelediğine işaret eder: “Yeni olan illâ ki daha iyi değildir, postmodern fikrin hakikati de belki budur. Yeni olsun diye yeni imal etmek kısırlıktır. Mesele, sistemli ve zoraki bir yeni üretimi değildir. Hakiki yenilik, daima kaynaklara dönüşle doğar” (1999: 61 ve 63).

çünkü. Faşistler zorbalıklarıyla, tiranlıklarıyla⁴⁰ “taçlı anarşist”lerdir. Fransız yazar/şâir Antonin Artaud, *sapkın* Roma imparatoru –Sade’in atalarından, “modellerinden biri” de sayılabilecek– Heliogabalos’un yaşamöyküsünü ayrıntılıca anlatırken bu “İktidar sahibi anarşist’ oksimoronu”nu (Marty, 2017: 29) kısaca şöyle açıklar:

Anarşist şöyle der: *Ne Tanrı ne de efendi; sadece ben!* Heliogabalos da bir kez tahta çıkınca hiçbir yasa tanımaz; efendi odur çünkü. Dolayısıyla, onun kişisel yasası herkesin yasası olacaktır. Tiranlığını insanlara dayatır. Aslında her tiran, tacı ele geçirmiş olup dünyayı kendisiyle uygun adım gitmeye zorlayan bir anarşisttir. (2019a: 108)

Öyleyse: Diğer bir Fransız yazar Éric Marty’nin Adorno’dan –Adorno’nun “Sade, Kant, Hitler sentezi”nden– yola çıkarak kurduğu şu cümle, *Aydınlanmanın saptırılabilir niteliğini* gereği gibi ışıktandıran bir ‘özdeyiş’ niteliğindedir: “Sade, Avrupa kültüründe faşizmin ve Nazizm’in ortaya çıkışını anlaşılır kılan aracıdır: Sade, Kant ile Auschwitz arasındaki eksik halkadır” (2017: 35).⁴¹

İki: İlk maddede altı çizilen, Kant’la Hitler arasındaki düşünsel ilişki Kant’ın *ırkçı* ya da başka bir deyişle *proto-faşist* veya *faşizan* görüş açısıyla örneklendirilebilir. **Giriş** bölümünde de değinildiği üzere Kant, ırklarla ilgili yazıp çizdikleriyle “ilk ırk teorisinin yaratıcısı” önadını *lâyıkıyla* taşıyabilecek düşünürlerin başında gelmektedir.

İrk kavramının tek bir yaratıcısı olduğu fikri en iyi koşullarda sadece faydalı bir kurgudur. Ancak, ille de birisi ilk ırk teorisinin yaratıcısı olarak gösterilecekse, bu kişi Alman filozofu Immanuel Kant olmalıdır. Kant’ın yazdıkları arasında şüphesiz bugün ırkçı olarak nitelendirilebilecek pek çok şey vardır. Bunlar *Fiziksel Coğrafya* üzerine derslerde bulunabilir. Ama en çok dile düşmüş yorumu, *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler*’de bir nükte yapıyormuş havası içinde dile getirdiği, birisinin baştan aşağı kara olduğu gerçeğinin onun aptal olması için açık bir kanıt olduğu gözlemydi. (Bernasconi, 2007: 38)

Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler’inin dördüncü kısmında, Kant, Fransız din adamı ve seyyah Jean-Baptiste Labat’ın, eşini küçümseyen, kıymetsiz gören bir zenciye payladığını, sözü edilen zencinin ise Labat’a şu yanıtı verdiğini aktarır: “Siz beyazlar gerçekten aptalsınız; çünkü önce karılarınıza büyük ödünler verirsiniz, sonra sizi delirttiklerinde de yakınırsınız.”. Alman düşünür aktardığı bu *siyahi* yanıtı, ırkçı bir alaycılıkla yorumlar: “Bu sözün, üzerine düşünülmeyi hak eden bir yanı olabilir; ama kısaca, bu herif tepeden tırnağa siyahtı ve bu da, söylediği şeyin aptalca olduğunun bir

⁴⁰ ‘Tiranlık’ veya öteki adıyla ‘despotluk’ en kısa tanımıyla ‘keyfi iktidar’ olup “Hukuk, teamül/âdet veya etkili muhalefet tarafından sınırlanmayan, bu yüzden de devlet kudretinin/kuvvetinin ona sâhip olanlarca istedikleri zaman diledikleri gibi kullanılabilmesi yönetim tarzı”dır (Yayla, 2008: 64).

⁴¹ Burada: Auschwitz’i, yalnızca faşizmin ve Nazizm’in değil, *sofa* doğru genişleterek, totaliter zihniyetin simgelerinden, hayata geçirilmiş hâllerinden biri olarak okumak gerekir.

kanıtıdır” (2017a: 101). Ayrıca –yine aynı bölümde– Kant, Hume’un, “Afrikalı Zenciler” ile ilgili *aşağılayıcı* yorumunu da –Hume’a karşı çıkmaksızın, *katılarak*– anlatmaktadır:

Afrikalı Zencilerin, doğal olarak, yüzeyselin ötesine geçen bir duyguları yoktur. Bay Hume, herkesi, bir Zencinin yetenek sergilediği tek bir örnek olay göstermeye davet eder ve ülkelerinden başka yerlere taşınan yüz binlerce siyah arasında, birçoğu azat edilmiş olmasına karşın, bilim ve sanat alanında büyük bir şey ya da övgüye değer başka bir nitelik sunmuş tek bir Zenciye rastlanmadığını, oysa beyazlar arasında en alt tabakadan birilerinin sürekli yukarıya yükseldiğini ve üstün yetenekleriyle dünyada saygı kazandığını öne sürer. Bu iki insan ırkı arasındaki fark bu kadar temeldir ve renk kadar zihinsel kapasite bakımından da büyükmüş gibi görünüyor. (2017a: 99)⁴²

Üç: Kant’taki *gizil* kurucu akıl –ya da Morin’in Freud’a katılarak bir nevi ‘delilik’ olarak sıfatlandığı aklileştirme (1999: 81)–, onun *ilk örnek* ırkçı ayrımcılığının yanı sıra toplumsal-siyasal devrimlere –özellikle de Fransız Devrimi’ne– yönelik *ilerlemeci*⁴³ yaklaşımında da az çok belli eder, sezdirir kendini. Yukarıda da değinildiği üzere, Kant, insanlığın devrim(ler)le aydınlatılmasına, ilerletilmesine çok kesin bir dille karşı çıkar. *Devrim düşüncesindeki kötülük*, ona göre, *tartışma götürmezdir* çünkü. Devrimci, *köklü* ve *etkisi geniş* bir Aydınlanma yarat(a)mayacağı gibi var olan siyasal otoriteyi/birliği de *başkaldırarak*, *ayaklanarak* tehdit eder ki Kant, bu türden siyasal itaatsizlikleri/isyancıları hiçbir zaman, hiçbir koşulda *doğru/ahlaka uygun*⁴⁴ bulmaz. Örneğin, *Teori ve Pratik*’te, Kant’ın sözü edilen ahlaki katılığı/ödünsüzlüğü gayet net bir şekilde görülebilmektedir:

⁴² Ek olarak altını çizmek gerekir ki Kant, değişik ırkların karış(tırıl)masına da çok çok açık bir dille karşı çıkar: “İrkların kaynaştırılması önerilmeli mi? İrklar birbiri içinde erimezler ve eritilmemelidirler. Beyazlar alçalırlar. Çünkü her ırk Avrupalıların geleneklerine ve ahlaki değerlerine uyum sağlayamaz” (Kant, 1924’ten aktaran Bernasconi, 2007: 63).

⁴³ Yirmi dokuzuncu dipnotta Çiğdem’den alıntılanan ‘ilerleme’ ile ilgili açıklamayı pekiştirmek gerekirse: “...ilerleme düşüncesi (...) teorik bir özelliğe sahiptir hatta bilimsel bir iddiası vardır: insanlık tarihinde gözlemlenen olguları birbirlerine bağlayan bir yasayı belirtir. Ama bu yasa hem geleceği hem geçmişti kucakladığından bu fikir bir vaat değeri alır ve tüm insanlığın yazgılarını yönlendiren eskatolojik bir amaca göre pratik bir içerik kazanır. Böylece düzenleyici bir anlam yüklenerek, umut verme ve insanlık tarihinin belli bir döneminde enerjileri harekete geçirme kapasitesiyle tutarlılık kazanır” (Pons, 2017: 430). Burada sözü edilen “yasa” Kant’ın ilerlemeci bakış açısında *evrenselci* bir *ahlak yasası* olarak içerik kazanır: Bir sonraki dipnotta ve ana metinde bu yasaya da *gereği kadar* değinilecek, başvurulacaktır.

⁴⁴ ‘Ahlaka uygunluk’, Kant’ta, bir önceki dipnotta bahsi açılan *evrenselci ahlak yasasına* uygunluktur. Bu yasadaki tek “kesin buyruk” ise Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde dile getirdiği hâliyle şudur: “...ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasının isteyebileceğin bir maksime göre eylemde bulun”: “...eyleminin maksimi sanki senin istemenle *genel bir doğa yasası* olacakmış gibi eylemde bulun” (2013: 38). Kant’a göre diğer “bütün ödev buyrukları”, ancak bu “koşulsuz buyruk” ile çatışmıyorlar ise ‘ahlaklı’ önadımı edinebilirler: “ahlak ilkeleri” her şeyden önce “*evrenselleştirilebilir* olmalıdır” çünkü: “bir eylemi belirleyen ilke bütün insanlar için geçerli bir yasa hâline getirildiğinde hâlâ geçerliliğini koruyabiliyorsa ancak o zaman bir ahlak ilkesi olabilir” (Kant, 2013: 38; Güçlü vd., 2008: 523-524). O hâlde, Kant’ın ana metinde ortaya koyulan *itaatsizlik karşıtlığı* da, evrenselci ahlak yasasıyla ilişkilendirilerek anlaşılmalıdır: *Otoritelere karşı gelmek/direnmek*, kargaşaya yol açarak toplumsal-siyasal birliği bozacağından, anayasal

...en üstün yasa koyucu güce yönelik her türlü direnme, uyrukları memnuniyetsizliklerini şiddet yoluyla ifade etmeye yönlendiren her türlü kışkırtma, isyan doğuran her türlü karşı koyma, bir cumhuriyete karşı işlenebilecek en büyük ve en acımasız suçtur; çünkü bunlar cumhuriyetin bütün temellerini tahrip eder. Bu yasak *koşulsuzdur*, öyle ki iktidar ve onun faili, yani devlet başkanı, hükümeti tamamen şiddet uygulayan (*tiranca*) yetkilerle donatarak kökensel sözleşmeyi çiğneyecek kadar ileri gitse ve dolayısıyla uyrukların gözünde yasama hakkını kaybetse bile, yine de uyruğun ona direnmeye hakkı yoktur; çünkü var olan bir anayasa altında halk, anayasanın nasıl icra edilmesi gerektiğini yargılama hakkına sahip değildir. (2017b: 57)

Demek oluyor ki: Kant'ın siyaset felsefesinde, soru, toplumsal-siyasal dönüşümün nasıl gerçekleşmesi gerektiğiye eğer, *akla en uygun* seçenek 'devrim' değil, 'düzeltme' (reform) seçeneğidir: "Kant'a göre reform" devrimden "daha iyi bir yoldur" (Nicholson, 2017: 206-207).

Öte yandan, Kant, kimi yazılarında *Aydınlanmayı tahkim ederek tarihi ilerlettiğini* düşündüğü toplumsal-siyasal devrimlerden –özellikle de Fransız Devrimi'nden– övgücü bir dille de söz eder, devrimlerle ilgili olumlu değerlendirmelerde de bulunur: Sözelimi 1784 tarihli, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* başlığını taşıyan yazısının *Sekizinci Önerme*'sini şöyle tamamlar: "Birçok devrim ve devrimlerin dönüştürücü etkilerinden sonra, doğanın en üstün amacı olan dünya yurttaşlığı⁴⁵ düzeni, insan türünün bütün özgün yeteneklerinin içinde gelişebileceği dolyatağı olarak en sonunda gerçekleşmiş olacaktır" (2017c: 45). Aynı makalenin *Dokuzuncu Önerme*'sinde ise bir önceki alıntıya ilâveten şu öneri yer alır: "...bir aydınlanma çekirdeğinin (...) her devrimle daha da gelişerek bir üstteki gelişim basamağını nasıl hazırladığını gözlemlemeliyiz" (2017c: 46). Fransız Devrimi'ne gelince: *Immanuel Kant* adlı ayrıntılı çalışmasında, Manfred Kuehn, Kant'ın Cumhuriyet'in ilânından

düzeni ortadan kaldıracabileceğinden *herkesçe benimsenen, evrensel* bir ahlak ilkesi değildir, olamaz. Diğer bir söyleyişle: İtaatsizlik, *evrenselleştirilebilir olmadığı* için gayriahlakidir. Öte yandan, yine Kant'a göre: İtaatsizliğin ahlaki olduğu yegâne durumsa siyasal otoritenin evrensel ahlak yasasını çiğnediği durumdur: "Otoriteler ahlaki açıdan yanlış bir şey buyurduğunda onlara itaat etmemek gerekir" (Nicholson, 2017: 187). Ancak bu ahlaki itaatsizlik durumunda da, Kant, itaat etmeyenin "yumuşak başlı" kalarak "egemene karşı baskı veya şiddete" *asla* başvurmaması gerektiği kanısındadır (Nicholson, 2017: 189): Başkaldırıya, devrimciliğe vb. bu türden durumlarda dahi müsaade edilemez.

⁴⁵ Kant'ın 'dünya yurttaşlığı'nı da ele aldığı başka bir önemli yazısı *Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* başlıklı metnidir. Bu yazısının *Son Ek*'inde de Kant, devrimciliği/başkaldırma'yı olumsuzlar: "Devrimler (*başkaldırmalar*), istibdatçı-baskıcı bir iktidarı, yönetimi '*sözde değil, uygulamada da*' (...) yıkmak için bir ulusun başvurabileceği meşru bir yol mudur? Ulusların haklarını çiğneyen bir tiranı tahtından indirmekle, kuşkusuz, hiçbir kötülük işlenmiş olmaz; ama uyrukların haklarını bu biçimde elde etmeye çalışmalarının haksız olduğu da kuşku götürmez; eğer uyruk (*tebaa*) bu hak mücadelesinde yenilip, bundan sonra da en şiddetli cezalara çarptırılırsa, bunun adaletsizlik olduğunu öne sürerek şikâyetle bulunamaz" (2015: 336). Ayrıca: Kant'ın bu denemesinin 1795'te yayımlanmış olması da kayda değer bir bilgidir: Demek oluyor ki Fransız Devrimi'nden yedi yıl sonra.

sonra Devrim'in saçıdığı "tüm o teröre rağmen" şu sözü söyleyebildiğini aktarır: "Artık bu kulun mezarında rahat uyuyabilir, çünkü dünyanın haşmetini gördüm" (2011: 346). Anlaşıyor ki:

Kant'ın devrim ve itaatsizlik konusundaki tutumları arasındaki fark görmezden gelinemeyecek kadar açıktır. Bir yanda otoritaryenizme yakın bir filozof, diğer yanda ise coşkulu bir devrimci. Fransız Devrimi'ni coşku ile karşılayan, devrimlerin insanlık tarihindeki olumlu katkısından bahseden Kant'a karşı, her türden karşı çıkışı ve itaatsizliği hem siyasal olarak hem de ahlaki olarak yasaklayan Kant. (Karaböcek, 2013: 32)

Kant'ın siyaset felsefesindeki bu *çelişkili gibi görünen* içeriği çözümleyebilmenin, olabildiğince doğru kavrayabilmenin yolu, 1795'te –Devrim'den yedi yıl sonra– yazdığı **'İnsan Irkı Sürekli İlerlemekte midir?' Sorusunu Yeniden Cevaplandırma Denemesi** (alt)başlığını taşıyan metnine başvurmadan, o metninde yaptığı çokça önemli bir *ayrımı* göz önünde bulundurmaktan geçer:

Büyük bir politik değişimin draması sergilendiğinde, seyredenler ona yönelik tutumunu kamusal olarak ifşa eder; çünkü halk, bir dizi önderin yanında yer alarak, onların düşmanlarına değil de, bu önderlere evrensel ama çıkarısız bir yakınlık duyduğunu açıkça belli eder; hatta onların tarafını tutmak, halk için büyük bir tehlike riski taşısa bile! Halkın bu tepkisi (evrenselliği sayesinde) insanların hepsinin belli bir ortak karakteri paylaştıklarını kanıtlar. Üstelik bu tepki (çıkarsızlığı sayesinde de) insanın ahlaki bir karaktere sahip olduğunu veya en azından ahlaka yatkın olduğunu kanıtlar... Devrim, bu devrime bizzat kendileri katılmayıp seyirci olanların kalbinde ve duygularında hemen hemen coşkuya benzer bir yakınlık doğurur ki, bunun sadece ifade edilmesi bile tehlikelidir; o hâlde bu yakınlığın tek nedeninin insan ırkında bulunan ahlaka yatkınlık olduğunu söyleyebiliriz. (Kant, 1970'ten aktaran Nicholson, 2017: 203-204)

Görünen o ki: Kant, Fransız Devrimi'nde olup bitenlerle Devrim'in ideallerini –ya da başka bir deyişle parolasını (Eşitlik, Özgürlük, Kardeşlik)– ve bu idealleri Devrim'de yer almadan, kendi çıkarlarına bakmaksızın⁴⁶ coşkuyla benimseyen halk kesimlerindeki *ahlakiliği* birbirlerinden net bir şekilde ayırmakta, *ayrı ayrı* değerlendirmektedir. Kant'ı "büyüleyen ve cesaretlendiren şey" bir 'olay' olarak Devrim'in kendisi değil, Devrim'in açığa çıkardığı, gözler önüne serdiği ahlakiliktir (Nicholson, 2017: 206): Onun gözünde, Devrim'in gerçekleştiği 'an', aklın *kamusal* kullanımının veya "yöneliminin cisimleştiği bir an"dır (Duva, 2017: 304).

Bu noktadan sonra, yukarıda verilen bilgi ve yorumlardan yola çıkılarak Kant'taki gizil kurucu akla –siyasal aklileştirmeye– son bir kez daha görünürlük kazandırılabilir:

⁴⁶ Kant'ın, *kendi çıkarlarını kollamayanlara* verdiği önem ayrıca dikkate değerdir. Belli ki ahlaki merkeze alarak felsefe yapan düşünür, Devrim'e bir parça bile eylemci/etkin olarak katılanların Devrim'in idealleri doğrultusunda değil de kendi çıkarlarını gözeterek –ahlaksızca– *da* hareket ettiklerini/edebilirliklerini göz önünde bulundurmaktadır.

Kant, Fransız Devrimi'ni, –kırk dördüncü dipnotta kısaca açıklanan– kendi evrenselci ahlak yasasıyla, *ahlakçılığıyla*⁴⁷ Devrim'in kimi halk kesimleri tarafından çıkar gözetmeksizin coşkuyla sahiplenilen ideallerini iç içe geçirip kaynaştırarak, *ahlaki bir bütün* veya diğer söyleyişle “*bir-ve-tek*” bir hakikat olarak okumaktadır. Böyle bir okumaysa, doğallıkla, Devrim'in ideallerini kutsallaştırmakta –birer dogmaya dönüştürmekte, el sürülemez bir hâle getirmekte– ve şu eleştirel soruyu doğurmaktadır: İdeallerin ahlaka uygunluğundan hiç mi hiç kuşku yok ise, hakikatler besbelliyse, neden ‘devrim’ seçeneği işaretlenmeyip azar azar/yavaş yavaş ‘düzeltme’ler ile yetinilsin/zaman kaybedilsin ki? Muhafazakârlık ve postmodernizme göre Aydınlanma Felsefesinin gözünden kaçan hayati soru(n) budur işte. Kurucu bir siyasal akıl, devrimciliğe ne ölçüde açık ve uzlaşmaz bir dille muhalefet ederse etsin, ahlaki içeriğinde *kuruculuğundan türeyen* bir devrimciliği de taşımaktadır.

Buraya kadar detaylıca oluşturulan üç parçalı yanıtla *Aydınlanmanın saptırılabilir niteliğinin* yeterince tanımlanıp çerçeveslendiği düşünülmektedir. Bir sonraki alt başlıkta Fransız Aydınlanmasının kurucu siyasal akılcılığı, Fransız Devrimi'yle ilişkilendirilerek ele alınacak, söz konusu ilişki, Rousseau'yla Robespierre arasındaki akli bağdan hareket edilerek anlatılmaya, ana hatlarıyla özetlenmeye çalışılacaktır.

1.1.2 Fransız Aydınlanması / Fransız Devrimi

“İradesini kullarına İncil vasıtasıyla aktaran bir Yaradan olmadan, iyi ve kötü mefhumları yeniden düşünölmek zorundaydı” (Blom, 2014: 14).

“...filozof yalnızca bir politika tutkunu değildir. Filozof şiddet yanlısı biridir” (Delacampagne, 2003: 172).

“Bütün sanatlar, şaşılması güzellikler yaratmışlardır: Yönetim sanatıysa, sadece birtakım canavarlıklar yaratmıştır. Neden?” (Saint-Just, 1989: 108).

“Erdem, diyordu, teröre götürür” (Ragon, 2010: 266).

Her şeyden önce: Burada ve bu bölümün ardından gelen alt başlıkta, Aydınlanma Felsefesinin tartışmalı/kesinleşmemiş kılavuzluğunda gerçekleşen toplumsal-siyasal devrimlerle ilgili zaman bilimsel (kronolojik) anlatılara yer verilmeyeceğini söylemek

⁴⁷ Yinelemek gerekirse Kant'a göre ‘ahlak’, ‘siyaset’ de dâhil olmak üzere her şeyden önde gelir, her şey evrenselci ahlak yasasıyla yön verilmelidir: “...politika, ahlak önünde dize gelmelidir; ancak böyleliktedir ki, politika, sönmek bilmez bir ışıkla parıldayacağı yüksek bir düzeye, yavaş yavaş bile olsa, yükselmeyi umabilir (2015: 365).

gerekir. Çünkü amaçlanan, Aydınlanma Felsefesinin içyapısını ve aklen biçimlendirdiği devrimleri ayrıntılıca öykülemek değil, onların –özellikle de Fransız Aydınlanmasının ve tabii ki Fransız Devrimi’nin– muhafazakârlar ve postmodernistler tarafından *aşırıya* gittiği düşünülen –bu nedenle yanlışlığı ortaya çıkarılmaya çalışılan– kurucu akılcılığını olabildiğince kısa ve yine olabildiğince açık bir şekilde izah etmektir.

Aydınlanma Felsefesinin Fransız kanadındaki ‘teori’ ve ‘pratik’, aralarındaki akli ilişkinin kolaylıkla keşfedilebileceği iki anıtsal isme *eleştirel* bir bakışla dikkat kesilerek kavranabilir: (i) Totaliterliğe, totaliterlikle bağlaşıklık bir teröre istekli felsefesiyle, tanrısal akla dayalı, *modern* bir siyasal *din*, bir *hakikat rejimi* yaratan, “Hıristiyanlığa ait his ve inançları, teolojik bir dil kullanmadan modern bir dünya görüşüne dönüştürmenin nasıl mümkün olduğunu” gösteren Rousseau ve (ii) onu birincil “felsefi idolu” olarak izleyen, Fransız Devrimi’ndeki belli başlı önderlerin, *uygulayıcıların* “en korkuncu ve en sevdiği politik araç giyotin olan” Robespierre (Blom, 2014: 17). Siyasal *ahlakçılığa*, *erdemliliğe* fazlasıyla düşkün bu iki toplum mühendisi/ütopyacı⁴⁸ akıl birbirini neredeyse eksiksizce tamamlar: Rousseau, Robespierre’in Kant’ıdır. Veyahut: Fransız tarihçi Albert Sorel’in, *Avrupa ve Fransız İhtilâli* adlı kapsayıcı çalışmasındaki deyişiyle, Rousseau, “Dürüst⁴⁹ Adam” lakaplı Robespierre’in *fikir babası* olarak Fransa’da gerçekleşen Devrim’in “asıl peygamberi”dir (McPhee, 2018: XXIII; Sorel, 1950-51’den aktaran Odabaşı, 2003: 17).

Rousseau’yu belki de en iyi temsil eden devrimci ise Robespierre olacaktır. Victor Hugo’nun, “...18. yüzyılın Rousseau denen filizini kurutan biri, yüzyılın sonunda Robespierre denen öteki

⁴⁸ ‘Toplum mühendisliği’ ve ‘ütopyacılık’ kurucu siyasal akılcılıkla *iç içe* –üç aşağı beş yukarı *anlamdaş*– kavramlardır. ‘Toplum mühendisliği’, “Bir fabrika düzeniyle ilgili kavrayışı toplumsal yapı ve düzeni kapsayacak şekilde genişleterek toplumsal düzene ideolojik bir plan istikametinde kesin şekil vermek üzere teşebbüse geçme” iken (Yayla, 2008: 228) ‘ütopyacılık’, “mevcut düzeni, ideal ya da mükemmel bir alternatif model inşa etme yoluyla bir eleştiri geliştiren toplumsal bir teorileştirme tarzıdır” (Heywood, 2016: 323).

⁴⁹ Buradaki ‘dürüst’ (Fransızca: *l’incorruptible*) sıfatı katiyen “satın alınamaz, bozulamaz” anlamına gelir (McPhee, 2018: XXIII). Robespierre’e göre: “Politika bakımından hiçbir şey dürüst olandan daha adaletli, adaletli olandan daha yararlı değildir (9 Mayıs 1791)” (1989: 92). *Ödünsüz ahlakçı*, 5 Şubat 1794 tarihli, *Siyasal Ahlak İlkeleri Üzerine* başlıklı konuşmasında ise şöyle der: “Fransız Devrim sisteminde, ahlaka aykırı olan her şey politikaya da aykırıdır, (...) Bütün bu kötülüklerin çaresi nedir? Cumhuriyetin itici gücünün geliştirilmesinden başka çare bilmiyoruz. Bu itici güç, erdemdir” (2016: 61 ve 76). Bu türde bir siyasal ahlakçılık Rousseau’nun felsefesinde de kolaylıkla fark edilebilir. Sözgelimi *Émile* (1762) adlı yapıtında: “Politika ile ahlaki ayrı ayrı ele almak isteyenler ikisini de hiç anlamaz” (2019: 321). Rousseau ve Robespierre’in dışında, başka bir örnek de vermek gerekirse: Meselâ, Rousseau’yu “Yüreğini ortaya koyarak yazan ve herkese iyilik isteyen” bir düşünür olarak niteleyen, “Devrim Meleği” lakaplı Saint-Just de ahlakla siyaseti birleyen/aynılaştıran devrimci önderlerden biridir. Saint-Just’un 1793’te yaptığı epeyce ateşli bir konuşmasında *Rousseau’yu anımsatan*, ahlaki çağrılarında biri şu olmuştur: “Erdemli kişilerin yasalar koyup, insanlığı özgürlüğe kavuşturdukları dönemler parmakla sayılacak kadar azdır. Sizler, bu yolda elinize geçmiş olan fırsatı kaçırmayın!” (Saint-Just, 1989: 119-120; Günyol, 1989: 99).

filizi de kurutmuş olurdu” sözü, önemli bir olguyu ortaya koymaktadır. Rousseau’yu ideolojik öncüsü ve ustası olarak gören Robespierre için, Rousseau’nun pratisyeni denebilir. (...) Robespierre’in kurmaya çalıştığı toplum bir Rousseau toplumdur. (Odabaşı, 2003: 17)

Burada kısa bir parantez açıp es geçilmemesi gereken bir benzerliğe değinilebilir: Rousseau’yla Fransız Devrimi arasındaki bu akli bağ, Foucault’nun, Marx ile Bolşevik Devrimi (1917) –ve Sovyetler Birliği’ndeki devlet terörü, toplama kampları...– arasında kurduğu/kurulmasını önerdiği akli bağı çağrıştırmaktadır. Marx Rousseau’yu, Bolşevik Devrimi’yse Fransız Devrimi’ni *yinelemekte, farklı bir biçemle yeniden üretmektedir*.⁵⁰

...Marx, daha yakın zamanların *Aydınlanma filozofu*’dur. Marx’ın Aydınlanma’daki net prototipi Rousseau’ydu; özellikle de *Eşitsizliğin Kaynağına Dâir Nutuk* başlıklı epik eserin Rousseau’su. Marx’ın kapitalizmin hâkimiyeti altındaki insan tasavvuru ile Rousseau’nun geleneksel toplum kurumlarının hükümleraltındaki insan tasavvuru arasındaki benzerlikler çarpıcıdır. (...) Rousseau’nun *Eşitsizliğin Kaynağına Dâir Nutuk* kitabındaki şu primitif insan resminden ne daha Marksçı olabilir: Primitif insan emeğinin meyvesini yer; kendisi için avlanan avı ve balıkçıdır; deyim yerindeyse insanı kendi doğal haklarına ve güçlerine yabancılaştıran dikte ettiği bir hayatı değil, kendi kaynaklarından beslenen bir hayatı yaşar. (...) ...Rousseau’nun doğa/1 insanı, kendi kendisinin papazı, kendi kendisinin filozofu olan bir insandan fıskıran bütün özgüveni ve emniyeti yaşamaktan son derece mutluluk duyan bir insandı. (...) Şu yeterince açık. Rousseau nasıl insanların kurumların parçalayıcı, yozlaştırıcı etkisinden kurtulmalarını sağlayabilecek araç olarak genel iradenin tesisini görmüşse, Marx da sosyalizmin tesisini öyle görmüştür. Her iki durumda da psikolojik açıdan gerekli olan şey insanın doğasının, derin varlığının restore edilmesidir; çünkü dinî, ekonomik ve politik kurumlar bu derin varlığı ondan almışlar, yok etmişlerdir. (...) Komünist insan, onsekizinci yüzyılın doğa/1 insanının Marx tarafından yeniden icat edilmiş versiyonudur. (Nisbet, 2016: 391-394).

Anlaşılan o ki: Aydınlanma Felsefesinin, özellikle de Rousseau’nun *cumhuriyetçi, antidemokratik* siyaset felsefesinin “Devrim’in hazırlığını yaptığına şüphe yoktur. Ona düşünsel donanımını kazandırmıştır” (Ewald, 2013: 162). 1762 yılında yayımlanan ünlü ***Toplum Sözleşmesi***’ni “insanın siyasal kurtuluşu” için akli ve ahlaki bir “model” olarak (Çetin, 2010: 171) tasarlayıp öneren Rousseau’nun felsefesi, *bireyliği yurttaşlığın* içinde hapsedip köleleştirerek ortadan kaldıran bir siyasal “birlik felsefesi”dir (Larrère, 2017: 733). Rousseau’da, “Toplumsal sözleşmeye bağlı tasarlanan halk ya da ulus egemenliği, kendi varlığını koruma ve çıkarları doğrultusunda eyleyen bireyleri, ortak yararı gözetken ahlaki bir topluluğun erdemli yurttaşlarına dönüştürür” (Coşkun, 2017: 287-288). Rousseau’ya göre “Toplumsal birliği bozan her şey değersizdir” çünkü (2016: 185).

⁵⁰ Fransız Devrimi’ni farklı bir biçemle yeniden üreten yalnızca Bolşevik Devrimi de değildir elbette. Söz gelimi modern Türkiye’nin kuruluş felsefesini –veya başka bir söyleyişle kurucu aklını– taşıyan Kemalist Devrim de, “Kıta Avrupası Aydınlanmasından ve özellikle de Fransız Devrimi ile onun ön plana çıkardığı düşünürlerden etkilenen” (Özipek, 2017c: 78) bir kadro tarafından hayata geçirilmiştir.

Rousseau'nun akla en uygun yanıtını aradığı (ana)soru tam anlamıyla şudur: *Doğa durumunda*⁵¹ var olan *herkesin eşitliği ve kendi çıkarlarına bakan bireylerin özgürlüğü, toplum durumundayken siyasal birliği ve bütünlüğü de bozmadan*⁵² nasıl sürdürülebilir? “İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur” (Rousseau, 2016: 57): Öyleyse, toplum durumunun dışına çıkmaksızın *toplum durumu içerisinde bir doğal durum* nasıl yaratılabilir? Bu hayati sorunun en makul yanıtını Rousseau, bireylerin kendi çıkarlarını kollamayı bırakıp *erdemli yurttaşlara dönüşerek* içinde yaşadıkları toplumsal-siyasal düzenin kuruculuğuna soyunmalarında –yasaların yapımına doğrudan katılmalarında– bulur. Bir yurttaş, kendi yaptığı yasaya –kendi seçtiği yasa koyucuya– boyun eğdiğinde bireysel özgürlüğünü yitirmez çünkü. Böylelikle, hem kimse kimseye tahakküm edemez hem de siyasal birlik ve bütünlük korunabilmiş –ve dahası gereğince meşrulaşmış– olur. Bu noktada Rousseau'nun siyasal aklındaki merkezi/anahtar kavram da gösterir kendini: ‘Genel irade’. ‘Genel irade’ “Kolektif bütünün gerçek çıkarları”nın, “ortak iyiye eşdeğer olan”ın ta kendisi ya da başka bir söyleyişle “kişiler bencilce davranmadığında sağlanan bütünün iradesi”dir (Heywood, 2006: 106). “*Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü birleştirerek genel iradenin kesin buyruğuna veririz ve her bireyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz*” (Rousseau, 2016: 68).

Öte yandan, Rousseau'nun siyaset felsefesindeki genel irade *antidemokratiktir* de: “Her iradenin üzerinde olan bir *genel irade*, tek tek iradelerin toplamından fazla olan bir bütünlüktür. Bu yönüyle, *genel irade* tek tek istek ve iradelerin toplamına eşit olan *herkesin iradesinden* de ayrılır” (Coşkun, 2017: 289). Bu ayrılmanın –*halktan kopmanın* da denilebilir– nedeni, Rousseau'nun halktaki *cahil, yetersiz* iradeye güven(e)meyişidir. Ona göre, *gerçekten* demokratik bir siyasal düzen kurulabilmesi için “güçlü”, “dirençli”, “erdemli” yurttaşlardan oluşan, *mükemmel* bir toplum gerekir çünkü. “Bir Tanrılar ulusu olsaydı Demokrasiyle yönetilirdi. Böylesi mükemmel bir yönetim tarzı insanlara göre değildir” (Rousseau, 2016: 122). Demek oluyor ki: Rousseau, halkın değişebilir/kararsız

⁵¹ ‘Doğa durumu’ “genellikle teorik bir kurgu olarak kullanılır”: Bir toplum doğa durumundayken “Siyasi otoriteden ve birey üzerindeki resmi (hukuki) denetimden mahrum bir toplum”dur (Heywood, 2006: 128). Rousseau’ya göre: “Her şey, Yaratıcı’nın elinden çıktığında”, doğa durumundayken “iyidir; insanoğlunun elinde”, siyasi toplum durumuna geçildiğinde “bozular”: “...içlerine gömülmüş olduğumuz tüm toplumsal kurumlar insanın içindeki doğayı yok eder ve yerine hiçbir şey koymazlardı” (2019: 5).

⁵² “‘Her bireyin malını ve canını tüm ortak gücüyle savunan öyle bir toplum biçiminin bulunması gerekir ki, bu toplumda her birey hem herkesle bir olduğu halde sadece kendine itaat etsin ve eskisi kadar da özgür olsun.’ Toplum sözleşmesinin çözüm getirdiği temel sorun budur” (Rousseau, 2016: 67).

iradesini her an kargaşaya yol açabileceğinden sakıncalı/fazlasıyla rizikolu bulmaktadır. “Demokratik yönetim ya da halk yönetimi kadar iç savaş ve karışıklıklara elverişli bir yönetim yoktur; çünkü bu yönetim biçimi kadar sık biçim değiştiren ve varlığını sürdürmek için uyanık ve cesur olması gereken başka bir yönetim yoktur” (Rousseau, 2016: 121-122).

Söz konusu *kopmanın* sonucu ise, genel iradenin, *gerekirse zorla* özgür yurttaşlara dönüştürülen⁵³ bireylerin tek tek iradelerinin yanı sıra, *içerisinde doğduğu* halkın iradesi üzerinde de mutlak bir egemenlik kurarak âdeta ‘kutsal/tanrısal’ bir boyut kazanması ve totaliterliğe, totaliterlikle bağlaşıklık bir teröre göz kırpmasıdır. Genel irade, kendi kendine yeter, tek başına tüm sayılır, hiç kimseye, hiçbir şeye bağlı değildir. Doğal olarak, genel iradeye hiçbir şekilde muhalefet edilemez: O, Rousseau’nun ahlakçılığında, siyasal akla yön veren “ilahi bir ilke” işlevi görür: “Rasyonel düşünce yalnızca ‘sağlıklı’, yani kanun koyucunun temsil ettiği genel iradeye uygun olduğu sürece geçerlidir” (Blom, 2014: 263). Genel iradeye –ya da diğer bir deyişle sınırlarını yasa koyucunun çizdiği *yurttaşlık* “dogma”larına– boyun eğmeyen bir uyruğa, “Egemen güç” zorla boyun eğdiremez fakat isterse onu “devletten kovabilir”. Dahası: “Bu dogmaları herkesin gözü önünde kabul edip, daha sonra bunlara inanmıyormuş gibi davranan kimsenin ölümle cezalandırılması gerekir” çünkü Rousseau’ya göre, bu kişi “en büyük suçu işlemiş”, “yasalara karşı yalan söylemiştir” (2016: 189-190). Genel iradedeki bu tanrısalılık, *Toplum Sözleşmesi*’ni “bir boyun eğiş sözleşmesi” hâline getirmektedir ki Rousseau, tasarladığı ahlaki sözleşmenin özellikle *yasayla* ve *yasa koyucuyla* ilgili bölümlerinde, söz konusu tanrısalılığı, “siyasal bir peygamber edasıyla” şöyle ortaya koymaktadır (Çetin, 2012: 108 ve 115):

Yasa Üzerine’de:

Kendisi için neyin yararlı olduğunu çok ender durumlarda fark ettiğinden genellikle ne istediğini pek bilemeyen ve önünü göremeyen bir kitle bu kadar önemli bir işi, yasa yapma gibi zor bir işi kendi başına nasıl becerebilir? Halk her zaman kendisinin iyiliğini ister, ama iyiliğin nerede olduğunu kendiliğinden göremez her zaman. Genel irade her zaman doğrudur, ama ona yön veren yargı her zaman aydın değildir. (...) Bireyler iyi olanı görürler, ama reddedebilirler; halk iyiyi ister, ama göremez. Hepsinin yol göstericilere ihtiyacı vardır: Bir tarafı iradelerini akla uydurmaları için zorlamalı; öbür tarafa da ne isteyeceğini bilmesini sağlamalı. (...) Yasa yapıcıya duyulan gereksinimin kaynağı da budur. (2016: 92-93)

⁵³ “...toplum sözleşmesinin boş bir belge olarak kalmaması için, tüm öteki angajmanları güçlendiren bir angajmanı örtük biçimde ve açıkça dile getirilmeden içermesi gerekir: Genel iradeye saygılı olmayan kişiye bu görevini yerine getirmesi için bütün topluluk baskı yapacaktır. Bunun anlamı da ‘o kimseyi özgür olmaya zorlayacaktır’ dan başka bir şey değildir” (Rousseau, 2016: 71).

Yasa Koyucu Üzerine'de:

Uluslara uygun düşebilecek en iyi toplum kurallarını bulabilmek için üstün bir zekâ gerekir; insanların bütün tutkularını tatmış olmasına rağmen hiçbirinin etkisi altında kalmayan, bizim doğamızla hiç ilgisi olmayan, ama onu çok iyi tanıyan, mutluluğu bizim mutluluğumuza bağlı olmayan, ama buna rağmen bizim mutlu olmamız için uğraşan bir zekâ ve gene öyle bir zekâ ki akıp giden zaman içinde uzak bir onura razı olsun, bir yüzyılda çalışsın ve semeresini başka bir yüzyılda alsın. İnsanların yasalarını, ancak Tanrılar yapabilir. (...) Yasa koyucu makineyi icat edendir, hükümdar ise bu makineyi kurup, çalıştırır... Montesquieu şöyle diyor: 'Toplumların ilk kurulduğu dönemde cumhuriyetin liderleri öğretileri oluşturur ve daha sonra da bu öğretiler cumhuriyetin önderlerini yetiştirir.' (...) Yasa koyucu devlet içinde her anlamda olağandışı bir şahsiyettir. (...) ...Tanrıları konuşurmak ve onların sözcüleri olarak ortaya çıkıp insanları buna inandırmak herkesin yapabileceği bir iş değildir. Yasa koyucunun ruh yüceliği onun misyonunu kanıtlayan gerçek bir mucizedir. (2016: 93-94 ve 96)

Rousseau, ayrıca, *Toplum Sözleşmesi*'nde ana hatlarıyla kurduğu siyasal ve *doğal* düzenin gelecek kuşaklarca korunabilmesi, *sonsuzla değin* var olabilmesi için Schmitt'in özlü söyleyişiyle "rasyonalist bir eğitim diktatörlüğü"ne (2006: 87) de gereksinim duyar ve kimi yapıtlarıyla ahlâken kılavuzluk eder. Örneğin, Rousseau, *Polonya Hükümeti ve Reform Tasarısı Üzerine Düşünceler* adlı projesinin tamamen *ulusun eğitime* ayırdığı dördüncü bölümüne şu sözlerle başlar:

Önemli bir konudur bu. İnsanlara ulusçu gücü aşılması gereken eğitimidir; eğitim bireylerin düşüncelerini ve zevklerini o şekilde yönlendirmelidir ki eğilim, tutku ve gereklilikle yurtsever olmalıdırlar. Gözünü yeni açan bir çocuk vatanını görmeli ve ölünceye kadar da vatanından başka bir şey görmemelidir. Her gerçek cumhuriyetçi, annesinin sütüyle birlikte vatan sevgisi yani yasa ve özgürlük sevgisi emmiştir. Bu sevgi onun bütün yaşamıdır; vatandan başka bir şey görmez gözü, sadece vatani için yaşar; yalnız kaldığında bir hiçtir artık: bir vatani olmadığında kendisi de yoktur ve ölümden de beterdir bu durum. (2008: 101)

Burada yine kısa bir parantez açıp üzerinde kesinlikle durulması gereken başka bir akli benzerliğe temas edilebilir: "Rousseau, bu ifadeleri ile Alman faşizminin pedagojik ideallerini onlardan yıllar önce savunmaktadır" (Çetin, 2012: 112). Rousseau'nun ahlaki bir dille önerdiği yurtseverlik eğitimi, Nazizm'in totaliter eğitim bilimini çağrıştırmakta, Nazi Almanya'sındaki ulusal eğitim sisteminin ilk örneklerinden birini oluşturmaktadır. Örneğin, seçkin Alman/*Hitler* gençliğinin, beden ve ruhen eğitildiği Nasyonal Siyasal Eğitim Enstitüsü'nde de (Almanca: *Nationalpolitische Erziehungsanstalten*) "eleştirel yaklaşım lanetlenmekte" ve öğrencilere, Rousseau'nun izinden yürürcesine "sen hiçsin, ulusun her şey" sloganı doğrultusunda topluluğa itaat öğretilmektedir" (Michel, 2011: 68).

Rousseau'nun siyaset felsefesindeki genel irade her ne kadar antidemokratikse de, Fransız Devrimi'ndeki *uygulamada* genel iradenin çoğunlukçu/totaliter⁵⁴ bir demokratik iradeyle, yani *halkın ezici çoğunluğunun* iradesiyle kaynaşarak *aynılaştığı* da tarihsel bir gerçektir: Genel irade *teoride* antidemokratikken *pratikte* çoğunlukçu demokratiktir. Bu aynılaştırma meselâ Saint-Just'ün 1793'teki *Fransa Anayasası Üstüne* başlıklı söylevinde yer alan şu tanımında kolaylıkla fark edilebilir: “Asıl anlamıyla genel istem, (...) tek tek toplanan özel istemlerin çoğunluğuyla oluşur. (...) Çünkü, herkes, istemini kendi çıkarına uydurduğu için, istemlerin çoğunluğundan, çıkarların çoğunluğu doğar” (1989: 118). Saint-Just'e benzer biçimde Robespierre de, demokrasiyle cumhuriyetin *anlamdaş* olduğu kanısındadır: “...demokratik veya cumhuriyetçi bir yönetim: Bu iki kelime, halk dilinde uğradığı bozulmalara rağmen, eş anlamlıdır” (1989: 80).

O hâlde, nasıl ki genel irade ulusu temsil edebiliyor ise, aynı biçimde, çoğunluğun iradesi de genel iradeyi temsil edebilir ki Fransız Devrimi'nde etmiştir de. Bu *indirgeme piramidinin* en tepesindeyse Rousseau'nun aman vermez öğrencisi Robespierre ve onun yakın çevresi, yani Fransa'yı *erdemle* ve bireyin özgürlüğünden, başına buyrukluğundan korktukları için ortalığa *korku* vererek yöneten Jakobenler ya da diğer bir deyişle *despot aydınlar* –“erdemin kanlı zorbalığı” (Blom, 2014: 262)– yer almaktadır.

Rousseau'nun (...) genel irade kuramı Fransız Devrimi'nde Jakobenlerin ve Robespierre'in kurduğu yönetim gibi, otoriter ve totaliter rejimlerin temeli olarak görülebilir. Çünkü tüm otoriter ve totaliter rejimlerin özellikleri ortaktır: Korkut ve yönet. Rousseau'nun her bireyden, kendi kişisel çıkarlarını bir kenara bırakarak tamamen toplumun müşterek iradesine boyun eğmelerini talep etme nedeni de bu özgürlük korkusudur. Bu ise, bireyin devlete, özgürlüğün otoriteye, bireysel özerkliğin toplumsal bütüne, doğal farklılıkların genel irade tekliğine feda edilmesi bağlamında bir terör yönetimidir. Terör döneminde Jakobenler, Rousseau'dan devraldıkları totoloji ile egemenliği ulusa, ulusu genel iradeye, genel iradeyi çoğunluğun kararına, çoğunluğu da aydınların temsiline, aydın temsilini de tek kişinin veya bir elitin mutlak iktidarına indirgemişlerdir. Rousseau kaynaklı bu indirgeme sadece Jakobenler ile sınırlı kalmamış diğer otoriter ve totaliter korku rejimleri de çeşitli tehdit ve tehlike algılamaları ile egemenliği tek bir partinin yönetimine, onu da liderin iradesine devretmişlerdir. (...) Korku, sadece bir siyasal düzen kurmakla yetinmemiş, Rousseau'nun elinde bizzat bir düzen olmuştur. (Çetin, 2012: 114-115)

Nitekim erdem kavramı, dünyaya acılar çektirmiş her zalim diktatörün vazgeçilmez dostudur. Yalnızca kendisinin anladığı bir genel irade adına, kendini hükmetmeye, sansür uygulamaya, yalanlar söylemeye, cezalandırmaya, hatta öldürmeye yetkili kılar. Özgürlüğün savunusunu yaparak yola çıkan Rousseau, sonunda sansürün ve devlet propagandasının kol gezdiği, polisin inanılmaz güçlerle donatıldığı, mutlu köylülerin büyük liderin karşısında selam durdukları,

⁵⁴ ‘Çoğunlukçuluk’: “Çoğunluğun iradesine öncelik tanınmasına ilişkin teori ve pratik”tir, “azınlıklara ve bireylere karşı bir duyarsızlığı ifade eder” (Heywood, 2006: 98). ‘Totaliter demokrasi’ye: “Demokrasiyle maskelenmiş, genellikle liderin ideolojik bilgelik tekeli iddiasına dayanan mutlak bir diktatörlük türü”dür (Heywood, 2006: 99). Totaliter demokraside, totaliterlik, kendisini çoğunlukçu demokrasiyle maskeler.

muhafiflerin ise 'sürgüne' gönderildikleri, ya da öldürüldükleri Stalinist yönetimlerde olduğu kadar vahim bir distopya yaratır. (Blom, 2014: 262-263)

Birbirini bütünleyen iki farklı pasajla oluşturulan yukarıdaki yorumlamanın içeriği üçüncü kez ve bu defa biraz uzunca bir parantez açarak iki ek parça ile genişletilebilir.

I: İlk pasajda da söylenildiği üzere, Rousseau, yalnızca Fransız Devrimi'nin önde gelen isimlerini değil, başka devrimcileri, ütopyacıları, sözcüleri Lenin'i veya Pol Pot'u da etkileyebilmiştir.⁵⁵ "Pol Pot, yüksek medeniyetlerin yozlaştırıcı etkisinden yalıtılmış, erdemli köylülerden oluşan bir toplum yaratma bahanesiyle Kamboçya'yı Demir Çağı'na geri döndürmeden önce, 1950'lerde Paris'te Rousseau'nun eserleri üzerinde çalışmış"tır (Blom, 2014: 18). Açıkça görülebilir ki Rousseau, *modern* kurucu siyasal aklın belli başlı kaynaklarından biridir. Onun siyaset felsefesinin, "totaliter ütopyası"nın (Blom, 2014: 18) büyük büyükbabası ise Platon'un *Devlet*'idir (2019). *Devlet*'in meselâ *Émile* üzerindeki etkisi, Rousseau'nun şu övgülü yorumlarından kolaylıkla anlaşılabilir: "Genel eğitim konusunda bir fikir edinmek istiyor musunuz? O zaman Platon'un *Devlet*'ini okuyun. (...) Şimdiye kadar yazılmış en güzel eğitim kitabıdır. (...) Platon insan yüreğini arıtmaktan başka bir şey yapmadı" (2019: 10).

II: İkinci pasajdaki "Stalinist yönetim" benzetmesi Sovyetler Birliği'ndeki kurucu siyasal aklın yol açtığı indirgeme piramidiyle birlikte yeniden okunabilir. Anarşist yazar Michel Ragon, *Kaybedenlerin Belleği* adlı anti-Sovyetik romanında, bu tür bir okumaya başkahraman Alfred Barthélemy'nin eleştirel çözümlerinden biri olarak yer verir:

Rusya'daki devrimin tüm felaketinin, kökeninde tek bir hata olduğu sonucuna varıyordu Barthélemy: Partinin devletle özdeşleşmesi. Bundan da doğal olarak şu sonuç çıkıyordu: Bir klanla dönüşerek doğası bozulan parti, kendi üye topluluğunun yerine geçer; ardından bir merkez komitesi, üyelerinin iktidarını ele geçirir; sonunda tek başına bir diktatör, merkez komitenin yerine geçer. En yüksek şefin tiranlığı, bu durumda, tüm devlet kurumuna yayılır. Her komisyon, her dernek başkanı da birer tiran olur ve bu tiranlık en ufak memurlara dek yayılır. Tüm toplum bürokratikleşir ve her bürokrat, ne kadar küçük olsa da bir iktidar sahibi olur ve bunun despotizmini üstlenir. İktidarın laneti tüm topluma yayılır. Tek partinin kovduğu ideoloğun yerini, memur alır. Komite üyesi, idealist kişiyi ortadan kaldırır. Stalin'in zamanı gelmiştir. (2010: 272-273)

Bu noktadan sonra teoriden, Rousseau'nun siyaset felsefesinden uzaklaşıp pratiğe, Robespierre'in ve bir bütün olarak Jakobenlerin Fransız Devrimi'nde, özellikle de Terör Dönemi'nde yapıp ettiklerine biraz daha yakından bakılabilir. Devrim'deki aklileştirme,

⁵⁵ *Devrim Üzerine* adlı kitabında Hannah Arendt, Lenin'e şöyle anlam verir: "Lenin, Fransız Devrimi'nin son mirasçısıydı; (...) ...güdülenişi ve akıl yürütüşü hâlâ Fransız devrimci geleneğinin trajik yanlışlarıyla aynı çizgideydi" (2012: 84).

Devrim’de vücut bulan Rousseau temelli genel iradenin kurucu siyasal aklı –ve bu aklın saçtığı dehşet– iki maddelik bir açıklamayla gereğine göre anlatılabilir: (i) “Kutsal Dağ” metaforu ve (ii) terörün yasallaşması.

(i): “Kutsal Dağ” metaforu Jakobenlerin Fransız Devrimi’nde kazandığı kutsallığı belli eder. *Kutsal Dağ ve Fransız Devrimi* başlığını taşıyan yazısında Ronald Schechter, *Parlamento Arşivleri*’ni⁵⁶ (Fransızca: *Archives Parlementaires*) –bu arşivin özellikle de Terör Dönemi’nde oluşturulan kısmını– kullanarak Devrim’deki *dinselliği* ortaya koyar. Arşivlerin Terör Dönemi’ni kapsayan bölümünde, Schechter, ‘kutsal’ sözcüğünün 1.925 kere, örneğin ‘eşitlik’, ‘özgürlük’, ‘akıl’, ‘ahlak’, ‘anayasa’, ‘öfke’ ve ‘giyotin’ gibi *özel* sözcükleri nitelemek üzere yer aldığına ve *en fazla* (877 kere) nitelediği sözcüğün ‘Dağ’ olduğuna işaret ettikten sonra (2016: 172-173),⁵⁷ Kutsal Dağ’ın, Fransız Devrimi’ndeki anlamını açıklar. “‘Dağ’ (...) ifadesi Ulusal Konvansiyon’da meclis salonunun yukarı sıralarında oturan vekillere atıf yapar” (2016: 174) ki bu vekiller ya da namıdiğer “Dağlılar”, Jakobenlerin içyapısındaki en uç, en köktenci hizip, *ötekileriyle* uzlaşmaya en uzak kesimdir. “Dürüst Adam” Robespierre’in, sözgelimi Danton’un ki gibi yozlaşmayan, “ahlaken mükemmel” (2016: 193) önderliğindeki bu *aşırı* grubun *birincil ötekisi* –ya da: “kurucu dışarı”⁵⁸– ise *karşıdevrimcilerden, gericilerden* ziyade *ölçülüler* yani *ılımlı devrimcilerdir*. Dağlılar ‘biz’ ise, ‘onlar’, *herkesten önce* ılımlılar veya namıdiğer “ova”lılardır:

Yüce dağın yıldırımli saldırılarının muhatapları basitçe “düşmanlar”, “tiranlar” veya “tahtlar” olarak adlandırılırken, aynı zamanda murdar bir hastalık ve kirlilik diyarının yaratıkları olarak da betimlenirler. Saf ve temiz bir dağ ile yoz bir “bataklık” (...) arasındaki bu karşıtlığın ortaya çıkışı da “Dağ’ın” bir siyasal hizip olarak oluşum tarihine kadar geri götürülebilir. Başlarda bu siyasal grubun tanımlayıcı ötekisi, ılımlı vekillerin toplantı salonunda daha alt sıralarda oturmalarından hareketle “ova” olarak adlandırılıyordu. Ancak Dağ’ın destekçileri, alçakta

⁵⁶ 101 ciltlik *Parlamento Arşivleri* “farklı devrimci yasama organlarının (Kurucu Meclis, Yasama Meclisi ve Ulusal Konvansiyon) tartışmalarını, komitelerin ve görevlilerin raporlarını, grup temsilcilerinin meclis söylevlerini, yasama organlarına sunulan dilekçeleri ve yasa koyucular ile taşra memurları, siyasal kulüpler ve yurttaşlar arasındaki yazışmaları” içermektedir (Schechter, 2016: 172).

⁵⁷ *Parlamento Arşivleri*’nde ‘Dağ’, ‘kutsal’ sözcüğüyle 877 kere nitelenmişken meselâ ‘özgürlük’, sadece 161 kere nitelenmiştir –aynı biçimde, ‘eşitlik’ ise yalnızca 106 kere– (Schechter, 2016: 173).

⁵⁸ ‘Kurucu dışarı’ –bu çalışmada amaçlı seçilen düşünürlerden biri de olan– Chantal Mouffe’un kullandığı bir kavramdır. Mouffe’a göre “Siyasette her zaman bir ‘onlar’ karşısında konumlandırılan bir ‘biz’le karşı karşıyayızdır”: ‘Biz’, “ancak ‘onlar’ sınırının çekilmesi sayesinde” varlık kazanabilir (2012: 110). Demek oluyor ki ‘onlar’ olmaksızın ‘biz’ *asla* kurulamaz: Bu siyasal işleviyle ‘onlar’, ‘biz’in ‘kurucu dışarı’sıdır. Yine Mouffe’un deyişiyle ‘kurucu dışarı’, “bir kimliğin yaratılmasının daima bir farkın tesisini, sözgelimi biçim-madde, siyah-beyaz, kadın-erkek, vb. arasındaki gibi çoğunlukla hiyerarşi temelinde inşa edilmiş olan bir farkın tesisini ima” eder (2012: 110): İşte ‘biz’ *yalnızca* bu “ilişkisel” *farkla* ortaya çıkarılabilir.

duran bu vekillere giderek artan sıklıkta “bataklık” diyerek hor görmeye başladılar. Bu ahlaki topografya uyarınca Dağ’ın havası tertemiz iken, bataklıktaki hava sağlıklı, kirli ve mikropuydu. Dağ’ın sakinleri yozlaşmaz ve tanrısal iken, bataklıkta yaşayanlar yok edilmeyi hak eden murdar ve kirli yaratıklardı. (Schechter, 2016: 184)

Demek ki Kutsal Dağ, halkın ona içtenlikle, tutkuyla bağlı, var gücüyle arka çıkan devrimci kesimlerinin gözünde “bir tür yaratıcı tanrı” konumundadır. Dağ’ın Devrim’de –Terör Dönemi’nde– zor kullanarak elde ettiği bu ayrıcalıklı konum, Sina Dağı’nınkiyle eş değerlidir: Yani, “Musa peygamberin Tanrı’dan On Emir’i aldığı yer”in dini konumu ile (Schechter, 2016: 181-182)...

Son olarak, Dağlılar ile Ovalılar arasındaki zıtlışmanın, Aydınlanmadaki ‘ışık’ ile eski rejimdeki (ancien régime) ‘karanlık’ arasındaki kavgayla aynı anlama geldiğinin de altını çizmek gerekir. *Parlamento Arşivleri*’ndeki epeyi belgede, “Kutsal Dağ’dan gelen ışık” –“fişkiran’ yasalar”–, “hurafelerin ve fanatizmin karanlığıyla bir karşıtlık içinde sunulmuştur ve bu bakımdan bizzat bir Aydınlanma gibi görünür” (Schechter, 2016: 180 ve 187).

(ii): Muhafazakâr ve postmodern eleştirilere göre Aydınlanma Felsefesinin siyasal aklı *gerçek* yüzünü –yani, dehşet saçan kuruculuğunu–, Robespierre’in deyişiyle “özgür ve erdemli bir ulus örneği” (1989: 58) vermeyi amaçlayan Devrim’in Terör Dönemi’nde gösterir. Aklın bu Jakoben yüzünün, beş temel niteliksel parçadan oluştuğu söylenebilir: **(1)** Giyotin, **(2)** Merkezçilik, **(3)** İhbarcılık, **(4)** Sansür ve **(5)** Kadrolaşma/Jakobenleşme (Kaynar, 2006: 8). Söz konusu ana parçalar –içerikleri kısaltılarak– şöyle açıklanabilir:

Giyotin: Jakobenler, Mayıs-Haziran 1793’te ayaklanarak⁵⁹/zor kullanarak iktidarı ele geçirir ve aynı yıl –*diktatörlük etmek* amacıyla veya yine Robespierre’in söyleyişiyle “özgürlüğün zorbalığı” için (1989: 86)– inşa ettikleri Kamu Selamet Komitesi’nin eliyle *vatan hainlerine* yönelik “engelleyci, önleyici şiddet”i (Kaynar, 2006: 5) yasal duruma getirirler. “Devrim hükümeti, iyi yurttaşları korumak, halk düşmanlarını da yok etmekle görevlidir” (Robespierre, 1989: 70): Yalnızca *karşıdevrimciler* değil *ılımlılar* da, dahası, Jakobenlerin kendi akıllarınca, kendi “sonsuz olan doğru”larına (Robespierre, 1989: 78) göre çizdiği *değişmeyen sınırların* ötesine geçen ya da geçmeyi isteyen *aşırı*lar da halkın

⁵⁹ Robespierre, şöyle seslenir halka: “Halk baskı altındaysa, kendine kendinden başka bir şey kalmamışsa, ona ayaklan demiyen alçaktır. Ancak bütün yasalar çiğnenir, zorbalık gemi azıya alır, iyi niyet ve edep, hayâ ayaklar altına alınır, işte o zaman halk ayaklanmalıdır. O an gelip çatmıştır... Halkı, satılmış mebuslara karşı Konvansiyon’da ayaklanmaya çağırıyorum” (1989: 94).

düşmanlardır. İşte, *yasal terörün zamanla simgeleşen aracı* olarak giyotinin fonksiyonu bu halk düşmanlarının hızla imha edilmesi, köklerinin mümkün mertebe kurutulmasıdır. 93'te kurulan Devrim Mahkemesi'nin, sözgelimi yalnızca 94'ün yazında *kutsal* giyotine gönderdiği kişi/*muhalif* sayısı yirmi bindir (Kaynar, 2006: 15).⁶⁰ Giyotin, ya da diğer bir adıyla '*Ulusal Jilet*', Žižek'in deyişiyle "ilahî" bir şiddetin aracıdır: Bu şiddetin ilahiliği, Kutsal Dağ'dan, Dağlıların *ulus/yurt sevgisinden* kaynaklanır ki Žižek'e göre, başka bir yerden veya başka bir şeyden kaynaklanabilme olanağı da yoktur zaten. Çünkü:

Bir şiddet eyleminin ilahî olduğunu tespit etmemizi sağlayan hiçbir "nesnel" kriter yoktur. Aynı eylem dışarıdan gözlemleyen biri için sadece bir şiddet patlamasıyken, bu eylemin içinde olanlar için ilahî olabilir; bir eylemin ilahî doğasını garanti altına alan bir büyük Öteki⁶¹ yoktur, eylemi ilahî diye okuma ve kabul etme riski tamamen özneye aittir: ilahî şiddet öznenin *sevgi çalışmasıdır*. (Žižek, 2018: 182)

Bu pasajın ardından, Žižek, *ilahî şiddet ile sevgi çalışması* arasında kendi kurduğu paradoksal bağı, Kant'ın, ünlü bir akli özdeyişinden ve Robespierre'in, *yıldırı (terör)* ile erdem/"yurt ve yasa sevgisi" arasında kurduğu *kopmaz* ilişkiden yardım alarak tanımlar. Kant'ın *Artı Usun Eleştirisi* adlı yapıtında yazdığı "İçerik olmaksızın düşünceler boş, ve kavramlar olmaksızın duygular kördür" sözünü, Robespierre'in "erdem olmadığı yerde yıldırı kıyııcıdır, yıldırının olmadığı yerde de erdem güçsüzdür" sözüne ekleyip kendine, yani *kendi kurduğu paradoksal bağa göre*, yeniden yazar: "...acımasızlık olmadan sevgi güçsüzdür; sevgi olmadan acımasızlıkta ısrarcı keskinliğini yitiren kör, kısa süreli bir tutkudur" (Kant, 2017d: 77; Robespierre, 1989: 81ve 86; Žižek, 2018: 182).

Merkezcilik: Jakobenlerin *olmazsa olmazlarından* ikincisi merkezileşmedir, yani, siyasal gücün *tek bir elde –emin ellerde ve doğallıkla kendi ellerinde–* merkezlenmesi. Jakobenler, Rousseau gibi, halkı "tek bir beden hâlinde" (Saint-Just, 1989: 121) görmek istedikleri için *federalleşmeye* karşı çıkar, olanca güçleriyle merkezîyetçiliği savunurlar: Dağlılara göre "tüm Fransa liderlik için Paris'e bakmalı; Fransa'nın birliği olabilecek en

⁶⁰ "Bütün terör dönemi boyunca öldürülenlerin sayısı toplam 40.000 civarındadır" (Kaynar, 2006: 8). Kral XVI. Louis de, 21 Ocak 1793'te giyotinle idam edilir. Bu idamın *anlamına* bir sonraki alt başlıkta *ayrı bir önem verilerek* değinilecektir.

⁶¹ 'Büyük Öteki' Lacancı psikanaliz temelli bir terim olup (Evans, 2019: 201-203), burada, *hiçbir biçimde eleştirilemez* bir 'dayanak noktası' anlamıyla kullanıldığı söylenebilir: Jakobenlerce üretilen yasal terörün büyük Ötekisi, Rousseau'nun –mit durumuna getirilmiş– 'genel iradesi'dir. Başka bir deyişle: Jakobenler, ulusal jileti büyük Öteki/genel irade *hesabına* işletir. "Büyük Öteki, *oradan kendimize bakarak, kendimizi olmak istediğimiz gibi gördüğümüz konumdur*" (Somay, 2019: 250): Genel iradenin Devrim'deki yeri de bu türden bir pozisyondu işte. Žižek, "büyük Öteki yoktur" derken, genel iradenin mitleştirilmiş, *eksiksiz hâliyle aslında var olmadığına/olamayacağına* işaret eder. Sırası gelmişken: Žižek'in büyük Ötekiyle ilgili başka siyasal görüşleri için Fiennes'in (2012) *The Pervert's Guide to Ideology* adlı filmine de bakılabilir.

güçlü şekilde kurulmalıdır” (Kaynar, 2006: 9). Merkezci görüş açısı, totaliterliği değilse de en azından totaliterliğe istekliliği içerdiğinden, merkezciliğin geriye kalan üç özelliği beraberinde getirdiği ileri sürülebilir.

İhbarcılık: Yasal terörle sırt sırta vermiş bir merkezciliğin ihbarcılığa yol açması, *herkesin herkesle* savaşına benzer şekilde *herkesin herkesi* her an ihbar ettiği/edebildiği, kaotik bir *muhbirler toplumu* yaratması doğal/beklenen bir durumdur. Merkezileşmiş ve kendi isteğine göre şiddete başvuran bir siyasal iktidar, halkı bir bütün olarak gözaltında tutmayı, kontrol etmeyi arzular ve bu büyük arzusunun gerçekleşebilmesi için tahakküm ettiği toplumun *vatansever* kesimlerini de, kendi *haber alma* ağına dâhil etmeye uğraşır. Nisan 94’te, Robespierre’in önderliğinde kurulan Polis Bürosu’nun da uğraşı budur işte: Fransa’nın dört bir yanından *yağan* vatanseverce ihbarları toplar ve değerlendirir.

...yurttaşlar karşı devrimci olduğundan şüphe ettikleri kişileri Jakoben kulüplere şikâyet ettiler. (...) “Vatanseverlik” burada son derece anahtar bir rol oynadı; devrimci adalet ve “en hakiki vatansever” olmak adına ihbarlar yapıldı. Birilerini ihbar etmiş olmak, vatansever olmanın bir şartı gibi işledi. Böylece Jakobenlerin her yerde gözleri olmuş oldu. (Kaynar, 2006: 11)

Sansür: Eylül 93’te, yukarıda açıklanan ihbarcılığa çokça uygun bir siyasal ortam hazırlayan Şüpheliler Yasası çıkarılır: Bu altı maddelik ve epey baskılayıcı yasanın kimi bölümleri kötüye kullanıma, taraflı/partizanca anlamlar verilmeye fazlasıyla elverişlidir. Sözgelimi, ilk madde: “Davranışları ya da yazdıklarıyla kendilerini tiranın, federalizmin ya da özgürlüğün düşmanlarının dostu olarak belli eden herkes (...) şüphelidir” (Eagan, 1938’den aktaran Kaynar, 2006: 11). İçeriği böylesine belirsiz, kısıtlayıcı bir maddenin (oto)sansüre yol açarak *ifade özgürlüğünü*, Aydınlanma Felsefesindeki *eleştirel* aklı –ya da Kant’ın söyleyişiyle *aklın kamusal kullanımını*– sınırlayacağı veya bütünüyle ortadan kaldıracabileceği çok çok bellidir ki Terör Dönemi’nde kaldırmıştır da: “Giderek, Jakoben yönetimini eleştirmek neredeyse intihar etmek anlamına” gelmiş, “ülkede Jakoben parti dışındaki bütün sesler” bastırılmıştır (Kaynar, 2006: 11). Sansürcülük, Jakobenlere göre, *özgürlüğün zorbalığından* kaynaklanır, yani *tamamlan(a)mayan* Devrim’in kendini *halk düşmanlarından* koruyabilme isteğinden. “Özgürlük düşmanlarına özgürlük yok”tur: Bu öz-savunmacı yaklaşım, meselâ, Fransız Devrim’inin bir diğer tanınmış ve Dağlı önderi, “halkın Dostu” (Günyol, 1989: 191) Marat’ın yazdıklarında net bir şekilde görülebilir:

Ben, sınırsız düşünce özgürlüğü isteyenlerden değilim. Bu özgürlük ancak, yurdun gerçek dostları için sınırsız olmalıdır ve yurttaşlığa aykırı sorunları kışkırtmak benim gözümde bir suçtur, tıpkı, baskıcı yasalara boyun eğmeyi öğütleyerek işlenen bir suç gibi. Ilımlıların sisteminde, halkın kurtuluşu sahte bir insanlık sevgisine kurban edilmektedir. Onlar, düşünce

özgürlüğünü çiğnememek bahanesiyle Devrim düşmanlarına devletin altını üstüne getirme özgürlüğünün kendilerine bırakılmasını istiyorlar. Gezi özgürlüğü çiğnenmesin diye, yabancı ülkelere gidip komplo hazırlama özgürlüğünü de kendilerine verilsin istiyorlar. (...) Ne yani, (...) bizler, o aşâğılık ve kokuşmuş gerici yazıların rahat rahat dolaşımına göz mü yumacağız? Böyle bir şey, çılgınlığın dikâlâsı olur. (1989: 203-204)

Kadrolaşma/Jakobenleşme: Robespierre, Jakobenlerin iç politikasının ilkelerini, siyasal ahlakçı bir dille açıklarken şöyle der: “Cumhuriyet’te cumhuriyetçilerden başka yurttaş yoktur”: Ona ve diğer Jakobenlere göre, cumhuriyetçiliğe karşı çıkanlar yalnızca birer “yabancı” değil, aynı zamanda birer (iç) “düşman”dır (1989: 86-87). Cumhuriyetçi olmak da yeterli değildir üstelik: Cumhuriyetçiliği *Jakobenler gibi* benimsemek gerekir. Böylece Robespierre ve yakın çevresindeki Dağlılar, ‘cumhuriyetçi’ kimliğini ‘Jakoben’ kimliğine indirger, onunla özdeşleştirir. Bu özdeşliğin kurulmasının ardından, Fransa’da siyasal iktidarın bütün (stratejik) kadrolarına Jakobenlerin getirilmesi, anlaşılması kolay bir sonuçtur: Cumhuriyet’in *hiç değilse* kumanda merkezlerinde *ideal cumhuriyetçilerin* –yani Jakobenlerin– görev alması *olmazsa olmaz* bir kuraldır. Anlaşılan o ki Jakobenler, ayrışıklığın (heterojen) neredeyse tamamen yok edildiği, tekgövde, modern bir *cemaat*⁶² toplumu, aydınlanmış, büyük –*ulus çapında*– bir *aile* yaratmayı amaç edinmiştir.

...kadrolaşma vatansever söylemle el ele gitmiştir. Fransa’nın içinde bulunduğu durumun sorumlusu hainlerse, bu kötü durumun çözümü de gerçek vatanseverlerin yönetime gelmesidir. O hâlde hükümetteki bütün mevkilere vatanseverler getirilmelidir. Gerçek vatanseverler (!) ise, herkesin bildiği gibi, Jakoben Kulübü içinde bulunmaktadır. Jakobenleşmenin yansıması, hükümete itaattir. Kendisinden ve vatanseverliğinden şüphe edilmeyecek Jakobenlerin yönettiği hükümete itaat, erdemlerin en büyüğüdür; itaat doğa yasalarıyla eş değer tutulmuştur. (Kaynar, 2006: 12)

Bir sonraki alt başlığa geçmeden evvel bu bölümü tek bir cümle içine sığdırmak, o cümleyle olabildiğince özetlemek gerekir ise, bu iş için, Dostoyevski’nin siyasal romanı *Ecinniler*’deki *kuramcı* kahraman Şigalyov’un şu ünlü sözü seçilebilir:

“Sınırsız özgürlük deyip yola çıktım, sınırsız despotizme vardım” (2016: 507).⁶³

Veya Cioran’ın şu eleştirel özdeyişi: “Bu halk köleyken katedraller inşa ediyordu; özgürleşti, dehşet inşa ediyor” (2020: 154).

⁶² ‘Cemaat’ sözcüğü, burada, Tönnies’in ‘cemaat’ (Almanca: *gemeinschaft*) kavramındaki içeriğine çokça yakın bir içerikle kullanılmaktadır. Tönnies’e göre: “İnsan” kendi cemaatine “tüm varoluşuyla dâhil olur” (2019: 447). “*Gemeinschaft*, erdemlin limanı, ahlâkın ‘ev’idir” (Nisbet, 2016: 105).

⁶³ Şigalyov’un sözünü ettiği *dönüşüm* karşısında –ki bu dönüşüm, *Aydınlanmanın saptırılabilir niteliğinin* ta kendisidir–, örneğin, Aydınlanma Çağı’nın Fransız yazarlarından Guillaume-Thomas Raynal şöyle der: “Ben bunu istememiştim” (Goyard-Fabre, 2017: 137). Bu tepkiyi, *Rousseau* gibileri de dâhil olmak üzere, Aydınlanmaya katkıda bulunan pek çok düşünürün paylaştığı ya da *muhtemelen* paylaşacağı söylenebilir.

1.1.3 Britanya (İskoç) Aydınlanması / İngiliz ve Amerikan Devrimleri

“İnsanlar, hiçbir zaman geriye atalarına dönüp bakmayan bir gelecek nesli arzu etmezler” (Burke, 2016: 60).

“Burada sorun küçük bir odada hayali bir cumhuriyet oluşturmak değildir” (Hume, 2017a: 123).

“...akıl belli bir nesneyi kendi başına zihnin olumlu ya da olumsuz olarak algılayacağı bir şeye dönüştüremez. (...) Her şey o anda yarattığı hissiyata ya da duyguya bağlı olarak kendi başına olumlu ya da olumsuz bir şeye dönüşür” (Smith, 2018a: 464).

Çalışmanın bu kısmı, Kıta Avrupası Aydınlanması ve Fransız Devrimi'ne ayrılan kısmından mümkün mertebe daha kısa tutulacak, olabildiğince ayrıntısız bir biçimde ele alınacaktır. Çünkü muhafazakâr ve postmodern eleştirilerin *başlıca nesnesi* Aydınlanma Felsefesinin Britanya/İskoç değil, Kıta Avrupası kanadı ve tabii ki Fransız Devrimi'dir. Ek olarak: Aşağıda gösterileceği üzere, Britanya Aydınlanması hem Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının hem de Olumlayıcı Postmodernizmin Aydınlanma Felsefesindeki *kaynağı* ya da diğer bir söyleyişle *ilkel/gelişmesinin başında bulunan hâli* niteliğindedir. Yani, Britanya Aydınlanması bir yanıla Aydınlanmanın ana hatlarından biriyken, diğer yanıla onun (öz) eleştirisidir: Fransız Devrimi'ndeki kurucu siyasal akla yönelik eleştiri –muhafazakârlık ve postmodernizmden önce– Britanya kanadında mevcuttur: Demek ki Aydınlanmacılığın eleştirisi *dışarıda*, muhafazakârlıkla değil, *içeride* başlar. Bu nedenle Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının sözcüleri –Edmund Burke, David Hume ve Adam Smith–, *aynı zamanda* –söz gelimi İngiliz Aydınlanmasının simge düşünürü John Locke ile birlikte– Britanya kanadının (siyasal) temsilcileri olarak yorumlanabilirler.

...bir kopuş olmasına karşın Aydınlanma ne homojen bir tarihsel dönemi ifade etmektedir, ne de muhafazakâr filozoflar kendilerini içinde yaşadıkları çağın egemen felsefi söyleminden büsbütün yalıtılmışlardır. Muhafazakârlığın tarihsel olarak Aydınlanma ile aynı zamanı paylaşmış olmasının ötesinde, daha sonra muhafazakâr düşünce geleneği içinde sayılabilecek birçok isim, aynı zamanda Aydınlanma düşünürü olarak da belirginleşecektir. (Özipek, 2017b: 43).

Aydınlanma Felsefesi “söylemini ve itici gücünü” Kıta Avrupası Aydınlanmasına, “temelini” ise Britanya kanadına “borçludur” (Ewald, 2013: 17). Britanya kanadının en önemli akli özelliği kurucu/devrimci –toplum mühendisliğine istekli– *olmayan, mutedil*, deneyciliğe dayalı, evrimci bir siyasal akli önermesidir. İlk dipnotta da açıklandığı üzere evrimci akıl, *modern* bir toplumsal-siyasal düzenin kuruluşunda sadece kendinden değil,

akli olmayan öğelerden de yola çıkar. Örneğin, *tutkular*dan: ***İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*** adlı yapıtında, David Hume, insanın istençli eylemlerinin kumanda merkezine akli kararları değil, tutkuları koyar: Onun gözünde akıl, “tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir; hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev üstlenemez” (2015: 278). Evrimci siyasal akılla *örtüşen* deneycilik ise, otuz ikinci dipnotta da tanımlandığı gibi, “deneyimin, doğruluk ve anlamın mihenk taşı olduğunu ve deneyimiz dışında kalan şeyleri bilemeyeceğimizi” ileri sürer (Woolhouse, 2019: 10). Meselâ John Locke, ***İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*** adlı yapıtında şöyle der:

...zihnin, bütün özneliliklerden yoksun, hiçbir idesi olmayan, özel deyimleriyle beyaz kâğıt olduğunu düşünelim; bu zihin nasıl donatılacaktır? İnsanın o devingen ve sınırsız imgeleminin, sınırsız bir değişiklik içinde ona işlediği bu geniş birikim nereden geliyor? Zihin usun ve bilgisinin bütün gereçlerini nereden edinmiştir? Bunu tek sözcükle deneyden diye yanıtlayacağım. Bilgimizin tümünün temelinde deney vardır ve o gereçlerin hepsi de oradan türetilmiştir. (2013: 97-98)

Demek oluyor ki: Deneyciliğin (siyasal) akli, deney(im)le denetlenen, ‘kuruculuk’ sıfatını taşıyamayan, *sınırlı* bir akıldır. Deneyciliğe göre, akli “doğruluk” ve “anlam” da deneyime bağlıdır çünkü. Deneyimden uzak/kopuk bir siyasal akıl, hiç de akla yakın bir bilgi kaynağı değildir. Locke’un siyaset felsefesinde söz konusu sınırlı akıl, beklenildiği gibi, “sınırlı yönetim” önerisiyle bir aradadır:

Locke’a göre insan sınırlı bir varlık olduğu gibi insanın yönetimi de sınırlı olacaktır. Bu sebeple Locke’un teorisinde (...) mutlak bir egemen yoktur. (...) Locke’un epistemolojisi nasıl ki insani bilginin deneyimle sınırlanmışlığını ifade ediyorsa aynı şey onun politik felsefesi için de geçerlidir. Sınırsız bilginin imkân dâhilinde olmayışına karşın nasıl ki bilgi mümkünse, politik yaşamda da mutlak değil, fakat sınırlı bir yönetim mümkündür. (Işık, 2016: 287)

Diğer bir deyişle: “Locke’a göre, herhangi bir siyasal iktidar ve onun kurumları, bireylerin yaşamları üzerinde ‘mutlak ve keyfi’ bir otoriteye sahip olamaz” (Kuyurtar, 2017: 248). Peki, ya olursa? İşte *yalnızca* bu türden tiranlıklar⁶⁴ karşısında Locke halkın uysalca boyun eğmeyerek ayaklanmasını –(öz) savunma amaçlı bir devrimciliği– gerekli görür;⁶⁵ Locke’un siyasal aklına göre: “İktidar tiranlaştığında devrim meşru olur” çünkü (Işık, 2016: 94). Ya da başka bir söyleyişle, “eğer yöneticinin emirleri itaat

⁶⁴ “...Locke’a göre tiranlık sadece monarşilerde görülebilecek bir durum değildir. Tüm yönetim biçimleri tiranlığa dönüşebilir. Tiranlık en geniş anlamıyla meşru yollardan tesis edilmeyen ya da yasal sınırların aşılması suretiyle meşruiyetini kaybeden tüm yönetimleri ifade eder” (Işık, 2016: 93).

⁶⁵ “O hâlde bir prensin emirlerine karşı çıkılabilir mi? Haksızlığa uğrayan ve bunun hiç hak etmediğini düşünen insan, prence direnebilir mi? (...) Buna cevabım şudur: Bu güç ancak haksız ve gayrimeşru güce karşı çıkmak içindir. Kim bundan başka bir durumda başkaldırırsa hem Tanrı’nın hem de insanların lanetini celbetmiş demektir” (Locke, 2020: 308).

etmeye layık değilse, onlara karşı direniş de meşru olur” (Woolhouse, 2019: 126). Öyleyse, Locke’un tasvip ettiği *tek* devrimciliğin, *yerleşik* toplumsal-siyasal düzeni Fransa’daki (1789) gibi hepten başkalaştırmayı –*sıfırdan başlamayı*– değil, İngiltere’deki (1688) gibi korumayı, şayet bozulduysa var gücüyle onarmayı –*restore etmeyi*– amaçlayan, *itidalli* devrimcilik olduğu söylenebilir. Locke’un felsefesindeki bu ince ayrımın en açık örneklerinden biri, onun ***Yönetim Üzerine İki İnceleme*** adlı yapıtının önsözünde bulunabilir: Söz konusu metninde Locke *kendisinin de cevaz verdiği* İngiliz Devrimi’yle (1688) tahta geçen Kral William’a “Throne of our Great Restorer” (“tahtımızın büyük restorasyoncusu”) önadını uygun görür (Locke, 1965: 171; Işık, 2016: 284). Sonuç olarak denilebilir ki:

Locke’a göre devrim, yönetimin isyanına karşı bir haktır. Bu hak insanların rızası ve güveniyle oluşan yönetimin anayasal sınırlarını aşması ve yine toplumun yararına kullanılmak kaydıyla kendisine tanınan imtiyazı amacına aykırı kullanmasıyla toplumun ortak yasasına karşı ‘asi’ duruma düşmesi neticesinde gündeme gelir. (...) ...Lockeçu devrim hakkının amacı yeni haklar ihdas etmek, ideolojik bir programı aktüalize etmek ve evrensel amaçlara dönük idealleri gerçekleştirmek değildir. (...) “Locke’a göre başkaldırı... bir restorasyon eylemi, çığnemiş politik düzenin yeniden oluşturulması eylemidir”. (...) ...Lockeçu devrim bir “muhafazakâr devrim”, (...) ...yaşamı boyunca mizacı oldukça muhafazakâr olarak kalan Locke ise bir “defansif devrimci”dir. (Işık, 2016: 281 ve 283)

Benzer şekilde, Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının belli başlı sözcülerinden biri olan Edmund Burke de ***Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*** adını taşıyan, eleştirel yapıtında, 1789’daki Jakobenezme “Başarıları aslında cezaları oldu” diyerek tepki koyar (2016: 66)⁶⁶ ve kendi *akli değişim anlayışını* şöyle izah eder:

Sistemde değişiklik yapmayı reddediyor değilim ancak değişiklik yaptığımda bile bu değişikliği, esasen muhafaza etmek gayesiyle yapmam gerek. Çektiğim büyük sıkıntılar derdime deva olmalı. Burada atalarımızın yolundan gitmeliyim. Binanın mevcut tarzına mümkün olduğunca yakın tarzda tadilat yolunu seçmeliyim. (2016: 336)

Şu hâlde Britanya Aydınlanması ve Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının, *Fransız kanadından uzak durarak* var ‘olması gereken’ bir toplumsal-siyasal düzenden değil de var ‘olan’dan hareketle düşünce ürettikleri –*kurucu* akla değil de *evrimci* akla ve *deneye* dayandıkları– son derece açıktır:

Geleneklere uygun bir toplum inşa etmenin ya da reform yapmanın (İngiliz siyasî düşüncesi örneğinde olduğu gibi) ‘olan’a, yeni baştan bir toplum yaratmaya çalışmanın, rejimi, mülkiyet kurallarını, dinî düzeni vb. toptan değiştirmeye çalışmanın (Fransa’da olduğu gibi) ‘olması gereken’e tekabül ettiğini ileri sürmek mümkündür. (Koç, 2018: 76)

⁶⁶ Aynı yapıtının başka bir yerindeyse Burke, 1789’a şu benzetmeyle tepki gösterir: “Size ait olan her şeyi hakir görerek, işe baştan marazlı başladınız. Ticarete, sermaye olmadan başladınız bir nevi” (2016: 63).

İşte bu içerikleriyle, Britanya Aydınlanması ve Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı, hem “Şanlı Devrim” ya da “Muhteşem Devrim” adıyla da tarihe geçmiş (Koç, 2018: 13) İngiliz Devrimi’ndeki (1688), hem de “İngiliz *liberal* devrimlerinin sonuncusu” sıfatıyla da nitelenebilmiş (Raynaud, 2017a: 41) Amerikan Devrimi’ndeki (1776) *kurucu olmayan* siyasal aklın temel direkleridir. Diğer bir söyleyişle hem İngiliz İnsan Hakları Bildirgesi (1689) hem de Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776) *Britanya kaynaklı* metinlerdir.⁶⁷

Modern zamanlardaki anlamıyla ‘devrim’, tıpkı 1789’daki gibi “şiddet”, “yenilik” ve “total değişim” öğelerini genellikle içeren bir olaydır (Işık, 2016: 54): Ne 1688 ne de 1776 bu üç siyasal ögeyi içermediğinden *tam anlamıyla* ‘modern bir devrim’ sayılabilir. Başka bir deyişle 1789’daki ya da meselâ Bolşevik Devrimi’ndeki “Kendi kendini yiyen canavar”⁶⁸ (Ragon, 2010: 261) ürkünçlüğüyle ‘devrim’ 1688’de veya 1776’da yoktur. O hâlde ‘devrim’ olgusunun –muhafazakâr ve postmodern eleştirilere maruz kalan– yerici, kötüyeci anlamının 1789’un mahsullerinden biri olduğu söylenebilir (Koç, 2018: 54).

Şanlı Devrim ve ona giden yolu açan 1649 Devrimi, İngiliz siyasal tarihindeki “en eski ıslahat” (Burke, 2016: 58) olan Magna Carta’dan⁶⁹ beri süregelen toplumsal-siyasal düzeni, *tirana dönüşmüş* iki krala –I. Charles ve II. James’in hem siyasal hem de dinsel *tahakkümüne*– karşı savunmayı, böylelikle ‘Kral’ ile ‘Parlamento’ arasındaki *kadim güç dengesini* yeniden tesis etmeyi amaçlamıştır. Bu *muhafazakâr erek* nedeniyledir ki Şanlı Devrim gerçekleştiği dönemde, “asla bir devrim olarak değil” başarılı bir ‘restore etme’ operasyonu, “monarşik iktidarın eski üstünlük ve şerefine ihya edilmesi olarak” *olumlu* yorumlanmıştır (Arendt, 2012: 54). 1789’daki ideal eylem, ‘eski rejimden *kopmak*’ iken 1649 ve 1688’deki, ‘eski rejime *dönmek*’, *tecrübi* bir sürekliliği sağlamaktır (Koç, 2018: 23). Örneklendirmek gerekirse: Fransız Devrimi’nde, Kral XVI. Louis, Cumhuriyet ilân

⁶⁷ Tezin ana konusundan fazlaca uzaklaşmamak amacıyla adları geçen iki tarihi metnin felsefi içeriklerine *bilerek* değinilmeyecektir.

⁶⁸ “Jironde’nin lideri Vergniaud’un, terör dönemine dönüştüğünde Fransız Devrimi hakkında söylediklerini hatırlıyordu: ‘Kendi çocuklarını yiyen Satürn.’ (...) Rus Devrimi de kendi çocuklarını yiyen Satürn’dü. Bolşevik canavar, tüm rakiplerini koca lokmalarla yuttuktan sonra, şimdi de kendisini canavar hâline getirenleri yutuyordu” (Ragon, 2010: 260-261).

⁶⁹ “Magna Carta Kraliyetin yetkilerini sınırlayan ve Kral ile Parlamento arasında güçler ayrımını temsil eden, Kralın keyfi vergilendirmesini ve Parlamantonun izni olmaksızın asker toplamasını yasaklayan ilk siyasî akittir. Magna Carta imzalandığından bu yana İngiltere’de meşru siyasal sistem Magna Carta’nın şartlarına dayalı sistem olmuştur” (Koç, 2018: 74). Bu nedenle ana metinde sözü edilen her iki bildirgenin de (1689 ve 1776) *asli* amacı Magna Carta’ya dönüşür.

edildikten sonra (1793'te) *yargılanmaksızın* giyotine gönderilmişken 1649 Devrimi'nde, *zorba* Kral I. Charles, Cumhuriyet'in ilânından önce “kendi halkına savaş açan bir kral” olduğu gerekçesiyle” *yargılanarak* idam edilmiş, dahası, infaz edilmeden evvel *pek çok kez* barışçı bir üslûpla *uzlaşmaya* –parlamentoyla *iş birliği yapmaya*– çağırılmıştır (Koç, 2018: 52, 54 ve 63). Şu hâlde: Kral XVI. Louis'nin öldürülmesi *kurucu* akılcı bir *planın olmazsa olmaz parçası*yken Kral I. Charles'ın öldürülmesi *evrimci* akılcı bir *son çare* ya da diğer bir söyleyişle –Magna Carta'ya dönebilmek için– *tek çıkar yoldur*.

1776'ya gelince: Bu büyük olayda da Aydınlanma Felsefesinin Britanya kanadı ve Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının felsefi/akli etkisi son derece belirgindir. Locke'un çalışmalarının –özellikle de *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* ve *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* (2017) adlı metinlerinin– Amerikan Devrimi'nde “bir tür ‘Politik İncil’” işlevi gördüğü söylenebilir (Becker, 1942'den aktaran Işık, 2016: 129). Doğal olarak 1776, 1688'le 1789'un *arasında* fakat Şanlı Devrim'e *çok çok daha yakın* bir yerde durur. Amerikan Devrimi, Aydınlanma Felsefesinin Fransız kanadına göre “tutulmamış bir vaat” iken Britanya kanadına göre 1688'in “mantıksal bir uzantısı”dır (Raynauld, 2017a: 44-45).

1776, ilk bakışta *katışıksız* bir ‘bağımsızlık’ aksiyonu, bir ‘başkaldırı’ gibi görünse de *hareket noktasında* 1688'i çağrıştıran bir ‘tamirat’ girişimidir: “Amerikan Devrimini başlatan olaylar dizisi bir bağımsızlık ya da cumhuriyetçi ideallerle yola koyulan bir ayrılık hareketinden çok, Britanya'nın özellikle vergi siyasalarının restorasyonu amacını taşırlar” (Tunçel, 2016: 115). Amerikan devrimcilerinin *birincil* isteği *asla* Britanya'dan kopmak değil “Britanya'nın parçası olarak” kalıp İngiltere'nin Amerika üstündeki siyasi ve iktisadi tahakkümünü ortadan kaldırmak, böylelikle İngiltere'yle Amerika arasındaki *eski* –dengeli, tiranlık yaratmayan– ilişkileri yeniden kurmaktır (Koç, 2018: 127 ve 136-137).

Restorasyon, yani o kadim özgürlüklerinin geri kazanılması olarak gördükleri şey, bir devrime dönüşmüştü. (...) ...devrime yol açan kıpırdanma, devrimci bir kasıt taşıyordu. (...) Öyle ki (...) “...Benjamin Franklin, daha sonra bütün içtenliğiyle şunları söyleyebilmişti: ‘Ben hiçbir Sohbet, sarhoş ya da ayık hiç Kimseden, Ayrılma istediğine dair en ufak bir İfade yahut böyle bir Şeyin Amerika'ya üstünlük sağlayacağına dair bir İma işitmemiştim.’” (...). (Arendt, 2012: 56)

Demek oluyor ki 1776 *aklen* 1789'dan ziyade 1688'in *soydaşıdır*: Locke ve Burke –ve doğallıkla Britanya kanadı ve Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının diğer sözcüleri–

yalnızca Şanlı Devrim'in değil Amerikan Devrimi'nin de *akıl hocalarıdır*. Burke'un her üç büyük devrimi de içine alan *karşılaştırmalı* çözümlemesi bu noktada kayda değerdir.

Ona göre:

...Amerikan Devrimi, Fransız Devrimi ile temelden farklı bir karaktere sahipti. Tümüyle yeni ilkeler vazeden Fransız Devrimi radikal, yenilikçi ve saldırgan bir karaktere sahip olup geçmişten kopuşu temsil ederken, Amerikan Devrimi, İngiliz anayasasının sınırlarını çizdiği İngilizlerin geleneksel, tarihi hakları çerçevesinde meydana gelen savunma amaçlı bir isyandı. Daha doğru bir kelime ile söylemek gerekirse bir "direniş"ti. (...) ...kolonilerin savunma amaçlı devrimi, İngiliz Devrimi ile benzerlikler taşımaktaydı ve Amerikalıların İngilizlere karşı konumu 1688 İngiliz Devrimi'nde İngilizlerin Kral II. James'e karşı konumuna benzemektedir. Yani 1688 Devrimi'nde nasıl ki İngilizler Kral II. James'e karşı meşru savunma pozisyonunda idiyse Amerikan Devrimi'nde de koloniler İngiliz yönetimine karşı aynı meşru savunma durumundaydılar. (Işık, 2016: 252-253 ve 255)

Görüldüğü üzere 1688 ve 1776'daki siyasal akıl 1789'dakinden bir hayli farklıdır. Muhafazakârlıkla ilgili alt başlığa geçmeden önce, bu bölüme Burke'un Şanlı Devrim'le ilgili şu ilkesel sözlerini de anımsatarak son verilebilir:

Devrim, kadim, münakaşa edilmez kanun ve özgürlüklerimizi; ve hukuk ve özgürlüğümüzün tek güvencesi olan kadim anayasal devletimizi korumak amacıyla yapılmıştır. (...) Devrim döneminde arzu ettiğimiz gibi, şimdi de, sahip olduğumuz her şeyin, atalarımızdan aldığımız bir miras olmasını arzu ediyoruz. Bu miras ve soy sayesinde ki, orijinal bitkimize yabancı bir filiz aşılammaya dikkat ediyoruz. Bugüne kadar gerçekleştirdiğimiz islahatlar, eski olana saygı prensibi çerçevesinde yürütülmüştür. Umuyorum ki; hayır hayır eminim ki, bundan sonra yapılacak olanlar da, benzer teamül, yetki ve emsaller bazında dikkatli bir şekilde gerçekleştirilecektir. (2016: 57)

1.2 Muhafazakârlık

"Eğer önerdiğiniz şey, her derde deva bir çözüm ise, biz bunu istemiyoruz" (Burke, 2016: 131).

"Ne bir din; ne de bir ideoloji olan, *muhafazakârlık* adıyla adlandırdığımız düşünce biçiminin, bizlere dogmalar sunan bir Kutsal Kitabı ve *Das Kapital*'i yoktur" (Kirk, 2020: 41).

"Benim mevzuum bir itikat veya bir doktrin değil, bir mizaçtır. Muhafazakâr olmak belli biçimlerde düşünme ve davranma eğiliminde olmaktır" (Oakeshott, 2020: 53-54).

Muhafazakârlığın da Aydınlanma Felsefesi gibi iç yapısında iki ana yol taşıdığı **Giriş** kısmında söylenmişti: **(i)** Kıta Avrupası Muhafazakârlığı ve **(ii)** Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı. Bu bölümde muhafazakâr eleştirinin siyaset felsefesi açıklanırken her şeyden önce, Kıta Avrupası değil Anglo-Amerikan kanadından yola çıkılacağını, daha doğrusu Anglo-Amerikan bakış açısının merkeze alınacağını belirtmek gerekir ki söz konusu seçimin –biri *tarihle*, *güncellikle* diğeryse *amaçla* ilgili olmak üzere– iki önemli

nedeni vardır. Birincisi: Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı, muhafazakârlığın “güçlü ve yaşayan”⁷⁰ kanadıyla Kıta Avrupası Muhafazakârlığı zamanla gözden düşerek “tarihte kalmış”tır: “...Fransa’daki devrim, kalıcı antitezini İngiltere’de üretmiştir” (Özipek, 2017b: 50-51 ve 103). Ve ikincisi: Bu çalışmanın başlıca amacı postmodern eleştirinin muhafazakârlıktaki gizil temellerini görünür kılmak olduğu için dikkate çok çok daha fazla alınması gereken taraf Anglo-Amerikan Muhafazakârlığıdır. Çünkü yine **Giriş** kısmında da değinildiği gibi postmodern eleştirinin kullanılmaya hazır temellerinin bir bölümü muhafazakârlığın Anglo-Amerikan kanadında atılmıştır. Kıta Avrupası tarafının siyasal aklı, postmodern eleştirideki siyasal aklın habercisi, önceli değil tam anlamıyla karşıtı, can düşmanıdır. İşte bu iki nedenle Aydınlanma Felsefesine dönük muhafazakâr eleştiri burada ele alınırken Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının yirminci yüzyıldaki iki tanınmış sözcüsünden, onların çokça başvurulan açıklayıcı metinlerinden yardım alınacaktır: Russell Kirk ve Michael Oakeshott.⁷¹

Sözü açılan isim/metinlerdeki hâliyle muhafazakârlık, “Marksist komünizm veya faşizm gibi” bir “katı ideoloji” değil siyasal bir *düşünme biçimi*, zihinsel bir *eğilim* ya da en kapsayıcı anlamıyla bile *ideoloji olmayan, ideoloji karşıtı* bir ideolojidir. Yani: “İnsanlık tarihinin nereden gelip nereye gittiğini bilme iddiasında veya tarihi bir zorunluluktan söz eden ‘kapalı’ ideoloji değil, ‘gevşek’ veya ‘yumuşak’ bir ideoloji” (Özipek, 2017a: 17). Tıpkı postmodernizm gibi, muhafazakârlığın da “ülkusal bir düzen tanımı” yoktur çünkü (Bénéton, 2017: 920).

‘Muhafazakârlık’ kavramı küçümsenemeyecek bir “anlamsal bulanıklık” içerse de muhafazakâr eleştiri diğer bütün tepkisel akımlara benzer şekilde “olayların kızı” olup özü bakımından “sıkı sıkıya doğuş koşullarına bağlıdır” (Bénéton, 2017: 919-920).

⁷⁰ Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının gücü ve güncelliği bugünün İngiltere’indeki yaygınlığından yola çıkılarak kolaylıkla anlaşılabilir. Muhafazakârlığın Anglo-Amerikan kanadı söz gelimi Amerikalı düşünür Peter Viereck’e göre neredeyse *bütün* bir İngiliz toplumunun *mizacı* konumuna erişmiş olup *ideolojik* “bir ‘siyasal parti meselesi’ değildir”: “İngiltere’de sağcısı solcusu, herkes biraz muhafazakârdır”: Muhafazakâr mizaç İngiltere’nin iki büyük siyasal partisini (Muhafazakâr Parti ve İşçi Partisi) birbirine yaklaştırmakta, böylelikle “ülke siyasetini rasyonalist ve devrimci siyasi reçetelerden” korumaktadır (Özipek, 2017a: 18).

⁷¹ Bu iki isimden İngiliz düşünür Oakeshott postmodernizmin muhafazakârlıktaki köşe taşlarından biridir: “...Oakeshott postmodernistler tarafından değer verilmiş ve saygı gösterilmiş çok az muhafazakârdan bir tanesidir. Örneğin Richard Rorty, (...) Oakeshott’ın anti-rasyonalizmi üzerine hoşnutlukla yazar. (...) ...Oakeshott’ın kimi eserleri kolaylıkla postmodern bir doktrin inşa etmeye kaynak sağlıyorlarmış gibi anlaşılabilir” (Pilbeam, 2020: 178). Ki anlaşılmıştır da: Söz gelimi Mouffe’un siyaset felsefesinde/*radikal demokrasi projesinde* Oakeshott son derece stratejik bir ögedir.

Muhafazakârlığın siyasal çekirdeğinde Fransız Devrimi'nin ve 1789'a zemin hazırlayan Aydınlanma Felsefesinin akli eleştirisi vardır. Başka bir söyleyişle: Muhafazakârlık, on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Aydınlanma Felsefesi ve 1789'un yarattığı felsefi ve siyasal “kopuş”lara karşı çıkarak doğmuş, zamanla köklenip dal budak salmıştır (Özipek, 2017a: 24-25). “İdeolojiler çağının zemininde, muhafazakârlığın belalısı, Aydınlanma felsefesidir” (Mollaer, 2009: 87).

Devrimin uyandırdığı hayal kırıklığı ve yaşanan yıkım, bakışları bütün bu acıları üreten kaynağa çevirdi. İyi niyetli bir girişimin nasıl kötü sonuçlar doğurabildiğinin, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerinin nasıl olup da *Ancien Régime* ile kıyaslanamayacak bir şiddete kaynaklık ettiğinin cevabını bulmak, Aydınlanmacılar nasıl Katolik kilisesi ile engizisyon ilişkisini açıklamaya çalışıyorlarsa, aynı şekilde Aydınlanma ile giyotinin ilişkisini de açıklamak gerekiyordu. Hiç kuşkusuz bu açıklamanın başlangıç noktası da Aydınlanmanın odağındaki kaynak, yani onun akıl anlayışı olacaktı. (Özipek, 2017b: 41)

Demek oluyor ki muhafazakâr eleştirinin nesnesi *pratikte* “Ellerine geçen ne varsa ıvır zıvır addedip temizleyen ve süs meraklısı bahçıvanlar misali her şeyi mükemmel bir noktaya getirme gayreti içinde olan Fransız kurucular” ya da namıdiğer “keyfi Paris Cumhuriyeti” iken (Burke, 2016: 231 ve 238) *teoride* 1789'a akli kimliğini kazandıran, yalnızca Fransız Devrimi'ne değil muhtelif köktenci siyasal projelere –veya postmodern eleştirideki adıyla *büyük anlatılara*– kapı açan Aydınlanma Felsefesidir. Meselâ “Burke için, Fransız devrimcileri, medeniyeti tehdit eden bütünsel bir yıkımın mimarlarıdır” (Mollaer, 2009: 38). Şu hâlde: “Siyasi olarak bir muhafazakârı, ‘radikal tarzdaki siyasi değişime karşı olan’ şeklinde tanımlamak mümkündür”: Onun en ayırıcı niteliği “kararlı bir anti-rasyonalist vurgu”dur (Özipek, 2017a: 15; 2017b: 125).

Muhafazakârlara göre toplumsal-siyasal bir değişimin gerçekleşmesi *zorunlu* ise bu değişim, katiyen *hızlı ve geniş çaplı* olmamalı, tersine *yavaş yavaş, azar azar* hayata geçirilmelidir. “Muhafazakârlar toplumsal değişimleri buz üzerinde yürümeye benzetir” çünkü: “Her adımda dikkatli olunması gerekir” (Kırlı, 2016: 33). Başka bir söyleyişle: Muhafazakârlık, “ideolojik anlamda ‘hafif eşyalarla seyahat etmek’” önerisinde bulunur (Heywood, 2016: 211). Yeri gelmişken: Tanpınar'ın *Huzur* adlı romanında İhsan –ki bu metinde İhsan Yahya Kemal'i temsil eder–, muhafazakârlığın söz konusu önerisini şu benzetmeyle dile getirir:

Büyük şeylerin hepsi böyledir. Bir formülde hapsedmek için yakalamağa çalıştığın mı, senden uzaklaşırlar. Küçük sefaletlere inersin! (...) Zannetme ki, sana kabuğunu kır! diye cevap vereceğim... O zaman dağılırsın! Sakın kabuğunu kırma! genişlet... ve kendine mal et, kanımla işle ve canlandır. Kabuğun kendi derin olsun... (2009: 253)

Muhafazakârlık, aklen büyüklenen Aydınlanmayı bilgi kuramsal (epistemolojik) bir alçakgönüllülüğe davet ederek (Duman, 2017: 18) *modern bireyin* kutsanan aklına karşı çıkar: “Doğru akıl” –ve doğal olarak “Doğru iktidar”– muhafazakâr eleştiriye göre “birey(ler)in dışındadır” çünkü (Bénéton, 2017: 919-920). Modern bireyin sınırlı siyasal akli, “insan ve toplum işlerinin çözümlenemez karmaşıklığı” (Mollaer, 2009: 36) karşısında âciz kalmaya, âciz kalarak 1789’daki gibi teröre başvurmaya mahkûmdur: “...insanın ussallığı dünyanın sınırsız karmaşıklığıyla baş etme yeteneğinde değildir” (Heywood, 2016: 210). Bu nedenle muhafazakârlık, Aydınlanma Felsefesinin kurucu siyasal akılcılığına safça güvenmeyi değil ondan mümkün merteye kuşku duymayı, ona temkinlice yaklaşmayı –Burke’ün deyişiyle asla “Rousseau’nun inancından döndürdüğü kimseler”den olmamayı– tavsiye eder (2016: 127-128).

İnsan, doğası gereği giriftir; toplumu oluşturan unsurlar, olup olabilecek en karmaşık haldedir; bu sebeple de, insanın doğasına ya da kurduğu ilişkilerin niteliğine uygun hiçbir basit yetki dağılımı veya yönelimi bulunmamaktadır. (...) Basit yönetimler, kelimenin tam manasıyla kusurludur. (...) İnsanları, kendi şahsi akıllarına göre yaşatmaktan ve meşgul etmekten korkuyoruz; çünkü her insana düşen akıl hissesinin küçük olmasından ve bireylerin ulusların ve asırların sermayesinden ve birikiminden yararlanacaklarından şüphe ederiz. (Burke, 2016: 94-95 ve 129)

O hâlde: Bir muhafazakâra göre *akla en uygun yönetim/siyasal iktidar*, yalnızca *bireysel* akli temel alan değil onun yanı sıra toplumsal-siyasal yapının meselâ ‘gelenek’, ‘dini inanç’, ‘alışkanlık’, ‘ön yargı’, ‘deneyim’, ‘duygu’ veyahut da ‘tutku’ gibi *akıl dışı* öğelerini de gerektiği kadar hesaba kata(bile)n yönetimdir: “...akılcı bir yaşam düpedüz çılgınlıktır. (...) Akli sınırlarına doğru itelemenin sonu sayıklamaya, hezeyana varır. (...) Yaşam, aklileştirilemeyenle akliğin bir karışımıdır” (Morin, 1999: 37 ve 87). Akli tek başına/kendi *yetmezliğiyle* baş başa bırakmak *deliliğin* ta kendisidir. Böyle bir tutum aklın *eninde sonunda* rayından çıkmasına ve *kendi adına* dört bir yana dehşet saçmasına neden olur çünkü. Tıpkı Fransız Devrimi’nin Terör Dönemi’nde olduğu gibi...

Bu açıklamaların ardından muhafazakârlığın içeriğini iyice netleştirmek için, Kirk ve Oakeshott’ın aydınlatıcı metinlerine başvurulabilir. Onların felsefi izahatı buraya dek yapılan açıklamaların çok çok daha kolay anlaşılmasını sağlayacaktır.

Burke’ün izinden yürüyen Amerikalı düşünür Russell Kirk ***Muhafazakârlığın On Prensibi*** başlıklı, ‘manifesto’ niteliği taşıyan yazısında muhafazakâr siyaset felsefesinin belli başlı ilkelerini ortaya koyar. Kirk her ne kadar “bir ‘Muhafazakâr Model’ yoktur

ve muhafazakârlık bizzat ideoloji kavramını reddetmektedir” diyerek muhafazakârlığı “bir zihin durumu”, “bir karakter tipi”, “sivil toplumsal düzene bir bakış şekli” olarak tanımlasa da muhafazakâr eleştirinin temel düşüncelerini, inançlarını sıralamaktan da geri durmaz –ki bu da muhafazakârlığın gevşek/yumuşak ya da başka bir söyleyişle “tamamlanmamış” bir ideoloji olduğunu gösterir– (Kirk, 2020: 41-42; Yayla, 2014: 36). Kirk’ün söz konusu metninde madde madde anlattığı ilkeler şunlardır:

Bir: *Ahlaki düzen.* Evrensel (kozmik) ‘düzen’ inancı, özellikle de ‘ahlaki’ düzene duyulan koyu bir inanç muhafazakârlığın olmazsa olmazıdır. Çünkü insan her şeyden önce kendindeki/“ruh”undaki “iç düzeni” ve toplumdaki “dış düzeni” sağlamak ister ki bu isteğini de ancak “süreklilik arz eden bir ahlaki düzenin varlığına inanmak” ile gerçekleştirebilir (Kirk, 2020: 43). İnsan ‘özerk birey’ hâliyle, *tek başınayken* ahlaken yozlaşmış, “bencillikle”, “açgözlülükle” ve “güce susamışlıkla lekelenmiş” olduğundan (Heywood, 2016: 210) *ancak* kadim bir ahlaki düzenin ona *daima* kılavuzluk etmesiyle, *yalnızca* o düzene tutunarak/ondan yardım alarak *arınıp* ayakta kalabilir. Bu nedenle bir muhafazakâra göre, ahlaki düzenin siyasi düzenden çok daha önde geldiği söylenebilir: “Ahlakî bir düzene olan inancın, doğru ve yanlış gösteren güçlü bir sağduyunun ve adalet ve şerefe dair kanaatlerin yönlendirdiği bir toplum, siyasal sistemi ne olursa olsun, iyi bir toplum olacaktır” (Kirk, 2020: 43-44).

İki: *Gelenekler, teamüller ve süreklilik.* Kirk’e göre, muhafazakâr eleştirinin diğer bir olmazsa olmazı ise gelenek ve teamüllere sıkı sıkıya bağlılığın yarattığı sürekliliktir: Sürekliliğin yokluğunda selamete çıkmış, “huzur içinde” bir toplumsal-siyasal düzenden dem vurmak, kuşaktan kuşağa aktarılan üstün niteliklerden söz edebilmek olanaksızdır. “Muhafazakârlara göre, bir halkın deneyimlerinden süzölmüş tarihsel devamlılığı, kahvehane filozoflarının soyut tasarılarından çok daha iyi bir rehberdir” (Kirk, 2020: 42 ve 44). Dikkat edilirse muhafazakârlığın bu ilkesi, ondaki devrimcilik karşıtlığını çok açık bir şekilde ortaya koyar ki Kirk de sürekliliğin önemini vurgularken “eski taşları bir çırpıda yerinden oynatmamalıdır” diyerek devrimci akılcılığı eleştirir. Onun anlattığı içeriğiyle muhafazakâr siyaset felsefesi “bilinen şeytan bilinmeyen şeytandan evladır” der (Kirk, 2020: 44-45).

Devamlılık olmaksızın, hayat anlamsızdır. Başarıya ulaşan devrimciler, eski gelenekleri ortadan kaldırmış, eskiden kalma teamülleri alaya almış ve sosyal kurumların devamlılığını sekteye uğratmıştır, ancak her nedense bugün bizzat devrimciler, yeni gelenekler, âdetler ve

süreklilikler oluşturma ihtiyacının farkına varmışlardır; ancak bu süreç, oldukça sancılı ve yavaş bir süreçtir ve nihayetinde ortaya çıkan yeni toplumsal düzen, radikallerin Yeryüzü Cenneti yaratma hayaliyle alaşağı ettiği eski düzene göre çok daha geri bir düzen olabilir. (Kirk, 2020: 44)

Üç: *İtiyat*. Kirk, muhafazakârlığın temel inançlarından üçüncüsü olarak “itiyat (alışkanlıkları devam ettirme)” ilkesine işaret eder. Bu ilke, ikinci maddenin/‘süreklilik’ ilkesinin tamamlayıcı/ayrılmaz bir parçasıdır. “Muhafazakârlara göre, modern insanlar, devlerin omuzlarındaki cücelere benzemektedir; kendilerinden önce yaşamış kişilerin kazanımlarından dolayı atalarından daha uzağı görebilmektedirler; atalarından tevarüs ettikleri gelenekler sayesinde daha da ilerisini görebilirler” (Kirk, 2020: 45). ‘Süreklilik’ ilkesiyle devrimciliği eleştiren Kirk, ‘itiyat’ ilkesiyle ise *geleneksel* toplumsal-siyasal düzenlerin “alışılabilen kurallar”ını hiçe sayan Aydınlanma Felsefesini, modern bireyin *yetersiz* aklını/“küçük akıl stoğu”nu hedef alır (Kirk, 2020: 45; Mollaer, 2009: 77).

Her güncel meseleyi, şahsi yargı ve akılla tartmaya çalışmak oldukça riskli bir iştir. Burke’ün belirttiği gibi, tek başına birey (insan teki) aptaldır, fakat insan türü (insanlık) akıllıdır. İnsan ırkının muazzam gizemli kaynaşması, bir kişinin cüz’î sağduyusundan çok daha büyük, alışılabilen kurallara dayanan bir hikmete sahip olduğundan, siyasette teâmüllere ve ahlaki kaidelere ve hatta önyargıya riayet ederiz. (Kirk, 2020: 45)

Dört: *İhtiyat*. Muhafazakârlığın dördüncü özelliği ise ihtiyatlılıktır. Muhafazakâr yönetim toplumsal-siyasal bir sorunu çözerken ya da *modern zamanların* hızlı ve geniş çaplı değişim istekleri karşısında ihtiyatlı davranır. Çünkü Kirk’ün deyişiyle: “Ani ve şiddetli reformlar, ani ve ağır ameliyatlar kadar tehlikelidir”.⁷² Yavaş-yavaşlık *ilahiyken* acelecilik şeytanidir (2020: 46).

Beş: *Çeşitlilik*. Kirk’e göre muhafazakâr siyaset felsefesi tekçiliği değil çokçuluğu savunur: *Yapay* ayrımdan değil *doğal farklılıktan*, totaliter *özdeşlik*lerden değil (liberal) demokratik *çeşitlilik*lerden yanadır. “Muhafazakârlar, radikal sistemlerin, dar kalıplı tek düzeliğinden ve boğucu eşitliğinden ayırt edilecek şekilde, kadim toplumsal kurumların ve hayat tarzlarının artan giriftliğine karşı sempati beslerler” (Kirk, 2020: 46). Kirk bu ilkeyi açıklarken *modern* ‘eşitlik’ isteklerinin üzerinde ayrıca durur. Onun gözünde: ‘*Bu dünyada* eşitlik’ –“mahkeme” hâricinde– tehlikeli bir düştür. “Tek doğru eşitlik, Mahşer Günü’ndeki ve adil bir mahkeme huzurundaki eşitliktir; bu bağlamdaki diğer tüm çabalar, en iyi şekliyle, toplumsal durgunluğa yol açar” (2020: 46). Ayrıca muhafazakâr

⁷² Kirk’ün “ani ve ağır ameliyat” benzetmesinin, Marquard’ın –**Giriş** bölümünde yer verilen– ‘ameliyat’ benzetmesiyle tam olarak örtüşmesi kayda değerdir.

eleştiride *mutlak* eşitliğin sakıncası bir *ham hayal* olmasından kaynaklanır ki bu da bir sonraki ilkeyle çokça yakından ilişkilidir: *Siyasal mükemmeliyetçilik karşıtlığı*.

Altı: *İnsanın mükemmel olamayışı*. Muhafazakârlığa göre “insan doğası”, “çaresi olmayan vahim kusurlardan muzdarip”tir. Mükemmeliyet Tanrı’ya özgüdür. “İnsanoğlu mükemmel olmadığından, mükemmel bir toplumsal düzen de asla kurulamaz” (Kirk, 2020: 46-47). Bu nedenle muhafazakâr eleştiri toplum mühendisliğine, ütopyacılığa, “herhangi bir ütopyanın tahakkümü”ne geçit vermek istemez. Yakın tarih ortadadır: “İnsanın ve toplumun mükemmelliğini vaat eden ideologlar, yirminci yüzyıl dünyasını, cehenneme çevirmişlerdir” (Kirk, 2020: 47).

Ütopya arayışları felaketle sonuçlandığı için bu konuda muhafazakârlar şöyle der: bizler mükemmel şeyler için yaratılmadık. Bizlerin, makul bir şekilde ümit edebileceği şey aslında şundan ibarettir: içinde kimi kötülüklerin ve acıların pusuya yatmaya devam edeceği, tahammül edilebilir ölçüde sıkıntıların bulunacağı, adil ve özgür bir toplumun mevcut bulunacağı bir düzen. (Kirk, 2020: 47)⁷³

Kirk’e ek olarak: Yine Cioran’ın şu özdeyişi, muhafazakâr siyaset felsefesindeki mükemmeliyetçilik eleştirisini özetlemek için de kullanılabilir: “Ölüm bir mükemmellik halidir, insanın erişebileceği yegâne mükemmellik” (2020: 74).

Yedi: *Özgürlük ve özel mülkiyetin birlikteliği*. Muhafazakârların diğer bir temel inancı ise ‘özgürlük’ ile ‘özel mülkiyet’in birbirine bağlı olduğu/birbirini bütünlendiğidir. ‘Özel mülkiyet’ *özgürlükçü demokrasinin* mütemmim cüzüdür: “Mülkiyet, özel ellerden çıktığında, Leviathan denilen canavar devlet her şeye hâkim olur” (Kirk, 2020: 47). İktisatta devletçilik beraberinde totaliterliği ve *siyasi köleliği* getireceğinden tehlikelidir. Kirk’e göre “birey, aile ve toplum için sağlam iktisadî zeminlerin/mekanizmaların” tesis edilmesinin yolu özel mülkiyetten geçmektedir (2020: 47).

Gerçekten de bir kişinin çalışmasının meyvelerini toplayabilmesi; yaptığı işin süreklilik arz ettiğini görebilmesi; mülkiyetini kendinden sonra gelen kuşaklara miras bırakabilmesi; ezici sefalet halinden, sürekli başarılı olduğu bir hale geçebilmesi ve gerçekten kendisine ait bir şeye sahip olması inkârı mümkün olmayan büyük kazanımlardır. (Kirk, 2020: 48)

Sekiz: *Gönüllülük*. Muhafazakâr siyaset felsefesi, liberal demokratik bir *toplumun* aynı zamanda “güçlü bir topluluk” olabilmesi için *gönüllü siyasal katılımı* ve yönetimde

⁷³ Kirk *Muhafazakâr Anlayış* adlı yapıtında ise şöyle der: “...insan mükemmelleştirilemez, ancak tolere edilebilir bir düzen, adalet ve özgürlük seviyesine ulaşabilir (...). (...) Her derde deva basit formüller kümesi mevcut değildir. Buna karşılık, düşünen adamların yöneldiği genel ahlak ve siyaset ilkeleri de mevcuttur” (2019: 465 ve 467).

merkezcilikten ziyade *yerinden yönetimi/yerel demokrasiyi* savunur. Çünkü “Gerçek bir toplumda, vatandaşların hayatlarını doğrudan etkileyen kararlar, yerellik ve gönüllülük esaslarına göre alınır” (Kirk, 2020: 48).⁷⁴ Muhafazakârlar, *milli iradeyi* önemser ancak onu *Rousseau gibi* liberal demokrasiden koparmayarak gönüllülük ile temellendirirler: “Modern demokrasilerde yarar ve ihtiyat adına ne varsa, ortak irade sayesinde mümkün olmuştur” (Kirk, 2020: 48). Yine yeri gelmişken: Bu maddeye Kirk’ün **Muhafazakâr Anlayış** adlı yapıtındaki şu sözleriyle son verilebilir: “...Rousseau, doğru sorulara yanlış cevaplar vermiştir” (2019: 420).

Dokuz: Sınırlı yönetim. Muhafazakâr eleştirinin dokuzuncu ilkesi, John Locke’un siyasal aklını da çağrıştıran ‘sınırlı yönetim’ ilkesidir. Eğer insan *teki, ahlaken* kusurlu (birinci madde), *aklen* kısıtlı (üçüncü madde), doğallıkla *siyaseten* mükemmel değil ve katiyen ol(a)mayacak ise (altıncı madde) ki muhafazakârlara göre genel görünüm budur, öyleyse *sınırsız/denetlenemeyen* bir yönetimin *tahakküme* dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle *akla en yatkın* siyasal iktidar *sınırlandırılmış*, olabildiğince *azaltılmış* iktidardır. “Adil bir devlet, otoritenin ve özgürlüğün talepleri arasındaki sağlıklı gerilimi muhafaza eder”, mümkün mertebe etmelidir (Kirk, 2020: 50): Fransa ve Rusya’daki devrimlerde dikkate alınmayan hayati nokta budur.

Radikaller için iktidar, kendi ellerinde olduğu sürece, iyiliğe hizmet eden bir güçtür. Fransız ve Rus devrimcileri, özgürlük adına, iktidar üzerindeki kadim kısıtlamaları ortadan kaldırmışlardır; fakat iktidar bütünü ortadan kaldırılamaz; iktidar, her zaman bir şekilde birilerinin elinde olur. Devrimciler, iktidarın eski rejimin elinde bir zulüm aracına dönüştüğünü düşünüyorlardı; fakat radikaller yeni kurulan devletin yöneticileri haline geldiğinde iktidar, eski rejime göre çok daha zalim hale gelmişti. (Kirk, 2020: 49-50)

On: İlerleme ile sürekliliğin uzlaştırılması. Muhafazakârlık, ilk bakışta “İlerleme” anlamındaki değişime de hepten karşıymış gibi görünse de gerçekte yalnızca *katıksız*, “Süreklilik”ten kopuk, “mistik/kutsal İlerleme” tasarılarına muhalefet eder: “Süreklilik” olmaksızın “değişim, konakçısını yiyip bitiren kanser gibi, bir canavar yaratabilir” çünkü (Kirk, 2020: 51). Kirk’e göre “akıllı bir muhafazakâr, Sürekliliğin talepleriyle, İlerlemenin taleplerini uzlaştırmaya gayret eder”: Bir toplum, “Süreklilik”ten yoksun bırakılırsa “anarşiye doğru sürüklenir” iken “İlerleme”den mahrum edilirse “durgunluğa düşer”. Bu nedenledir ki: “Muhafazakârlar, bir toplumdaki hiçbir şeyin tamamen eski ve

⁷⁴ Kirk’ün yorumu, Tanpınar’ın Namık Kemal’i anlatırken kurduğu şu cümleyi anımsatır: “Hakikî cemaat hür fertlerden teşekkül eder” (1977: 229). Gönüllülük her şeyden önce özgürlüğü gerekli kılar çünkü.

tamamen yeni olamamasına ihtimam gösterir” (Kirk, 2020: 50-51). Öte yandan, Kirk’ün sözünü ettiği “ihtimam” ile ilgili önemli bir ayrımın altını çizmek gerekir: Bu türden bir *özen*, Kıta Avrupası Muhafazakârlığında neredeyse yoktur. Anglo-Amerikan kanadının parolası, Tanpınar’ın deyişiyle “Devam ederek değişmek, değişerek devam etmek” iken (1982: 20) Kıta Avrupası tarafının, İngiliz düşünür Michael Oakeshott’ın söyleyişiyle “geçip gitmiş olanın saf bir putlaştırılması”nı (2020: 54) içerdiği söylenebilir.

Oakeshott’ın *Muhafazakâr Olmak Üzerine* ve *Siyasette Akılcılık* metinlerinde de muhafazakârlığın hem öğretici tanımları hem de kurucu siyasal akılcılığa neden muhalif olduğu sorusunun felsefi yanıtları bulunabilir. Oakeshott’a göre *tabiatıyla* “muhafazakâr olmak, aşına olunanı bilinmeyene, denenmiş denenmemişe, gerçeği gizeme, fiilî olanı olası olana, sınırlıyı sınırlanmamışa, yakını uzağa, kâfiyi çok bol olana, elverişliyi mükemmele ve şu anki gülüşü hayalî neşeye tercih etmektir” (2020: 55). Haddi aşmaya, hudutsuzluğa karşı çıkan muhafazakâr eleştirinin siyasal hayatta da elden geldiği kadar sınırlanmış bir iktidardan yana olacağı, gelecekçi (fütürist) devrimciliğe hiç mi hiç sıcak bakmayacağı ve kurucu akılcılıkla var gücüyle mücadele edeceği aşikârdır. Keyfi, uçsuz bir *tasarı* ve *başkalaşım* isteğinin, dizgini çekilemeyen bir akılcılığın kaçınılmaz sonucu zorbalıktır çünkü. Ya da Oakeshott’ın deyişiyle “hayal kurma ve yönetmenin birleşmesi tiranlık doğurur” (2020: 83). Muhafazakâr, tedbiri elden bırakmayan *kıyı insanıdır*: Risk almayı sevmez, belirsizlikten uzak durur. Kirk’ün “bilinen şeytan bilinmeyen şeytandan evladır” sözüne benzer şekilde Oakeshott “Muhafazakâr tabiatlı insan”ı şöyle resmeder: O, “bilinen bir iyinin bilinmeyen daha iyi için kolayca teslim edilmeyeceğine inanır. Tehlikeli ve zor olana düşkün değildir; maceracı değildir; bilinmeyen denizlere yelken açma dürtüsü yoktur” (2020: 59).

Muhafazakâr siyaset felsefesi, **Giriş** bölümünde de söylenildiği üzere, *kuşkucu* bir aklın felsefesidir. Bir muhafazakâr, kadim toplumsal-siyasal düzeni korumak arzusuyla,

...durumun gerektirdiğinden fazla değişim tekliflerinden,⁷⁵ bütün değişimleri yok etmek için normalin üstünde güç talep eden yöneticilerden ve söylemleri ‘kamu malı’ veya ‘sosyal adalet’e benzer genellemelere dayananlardan, zırh giyen ve devirmek için ejderhalar arayan toplum kurtarıcılardan şüphelenecektir. (Oakeshott, 2020: 80)⁷⁶

⁷⁵ Yine Oakeshott’a göre eğer toplumsal-siyasal değişim “neşeden ziyade üzüntü” yaratmasaydı, “Cennet, mükemmelden aşağı olmayan bir dünyanın rüyası” şeklinde düşünlenmezdi (2020: 59-60).

⁷⁶ Muhafazakâr eleştirideki kuşkucu akıl Tanpınar’ın *Sahnenin Dışındakiler* adlı romanında da kolaylıkla bulunabilir. Söz konusu romanın birinci kısmının yedinci bölümünde muhafazakâr anlayış kısaca şöyle

Peki, bu durumda “muhafazakârların anladığı şekilde yönetmek” ne demektir? Bu sorunun yanıtı, ‘*asgari/minimum yönetim*’ ya da ‘mümkün merteye *yönetmemek*’ ya da *ideolojik* temelli, “aslî bir tekdüzelik empoze etmeden” yönetmektir. Muhafazakârlığın siyasal çekirdeğinde bir “felsefe veya din” değil, bir “gerçek veya mükemmel için arayış” değil, “düzenli ve sakin davranış” vardır (Oakeshott, 2020: 77-78). Ki bu, *itidalli* bir yönetimin *kargaşa yaratmayan yokluğudur*. Demek oluyor ki muhafazakâr siyaset felsefesinde: “Yöneticinin imgesi, işi oyunun kurallarını yönetmek olan hakem veya tartışmayı bilinen kurallara göre yöneten fakat kendisi bizzat müdahil olmayan başkandır” (Oakeshott, 2020: 75).

...yönetimin görevi tebaasına diğer inanç ve faaliyetleri empoze etmek, onlara özel ders vermek veya onları eğitmek, onları daha iyi veya diğer bir deyişle daha mutlu yapmak, onları yönlendirmek, onları bir faaliyete itmek, hiçbir çatışma durumu meydana gelmeyecek şekilde onların faaliyetlerini koordine etmek veya onlara rehberlik etmek değildir; hükümetin görevi sadece yönetmektir. (Oakeshott, 2020: 75)

Muhafazakârlıkla siyasal hayat arasındaki ilişkiyi böyle kuran Oakeshott *Siyasette Akılcılık* başlıklı metninde ise *modern zamanlarda* iyiden iyiye palazlanan akılcılığı karşısına alır ve kıyasıya eleştirir. Ona göre, akılcı, aklın yolunun “bir-ve-tek” olduğuna iman ettiğinden, “gerçekten düşünebilen hiçbir kimsenin kendisinden açık bir biçimde farklı düşüneneğine ihtimal” veremez ve dahası akılcının gözünde “geçmiş”, “sadece bir engel olarak anlam taşır”. *Modern* bireyin kurucu siyasal akılcılığı, geleneğin/“yanılmaz Tanrı’nın” yerine *kapalı* bir “ideoloji”yi koyarak var *olanı* “kabul etme ve düzeltme”yi, “onarım siyaseti”ni değil “yok etme”yi, “yıkarak yeniden yapma siyaseti”ni, *kendince* var *olması gerekeni* “yaratma”yı seçer. Diğer bir deyişle: Siyasal akılcılık, “yeni bir alet keşfetmeyi, öteden beri kullanılmakta olan araca her zaman tercih eder” ve bu *akılsızca* tercih yüzünden “Burke’ün, hal ile mazi arasında birlik (...) dediği anlamlılık bütünüyle kaybolur” (1987a: 21-22; 1987c: 24; 1987d: 38-39).⁷⁷

açıklanır: “Muhafazakâr zihniyeti ne kadar iyi anlarım. Onun bir yüzü çok yırtıcı bir didişme ise, öbür yüzü ipin ucunu bir an bıraksanız sizi nerelere götüreceği belli olmayan şüphedir. Bu şüpheyi dünyanızı değiştirmekteki cesaretsizlik, o güvensizlik besler” (2014: 68).

⁷⁷ Oakeshott, ‘alet’ konusuna *Muhafazakâr Olmak Üzerine* başlıklı yazısında da değinir ve şöyle der: “Yetenekli bir adam ister bir denizci ister bir aşçı veya bir muhasebeci olsun, aletlerin belli bir stokuna aşına olan adamdır. (...) Aşınalık alet kullanmanın özüdür ve insan alet kullanan bir hayvan olduğu için muhafazakâr olma eğilimindedir” (2020: 66-67).

Oakeshott'ın Kirk'ü çağrıştıran çözümlemesine göre, siyasal akılcılığın en sorunlu özelliği, mükemmellik düşkünlüğüdür. Akılcı, aklını eksiksizlik/kusursuzluk ile bozmuş bir *mükemmeliyet budalasıdır*.

Rasyonalist amentünün birinci maddesinin, eksik ve kusurlu olanın geçiciliği olduğu söylenebilir. (...) ...her problemin “akılcı” çözümü –tabiatı icabı– mükemmel çözümdür. “Bu şartlarda en iyi”nin onun tasavvurunda yeri yoktur, çünkü ona göre, sadece “en iyi” vardır; çünkü, aklın işlevi, şartların kesin olarak üstesinden gelmektir. (...) Siyasi faaliyet, mükemmelin sabit (yeknesak) bir durumunun insan davranışına hâkim kılınmasıdır. (Oakeshott, 1987a: 23)

Akılcı, dert edindiği toplumsal-siyasal düzeni *boş* bir kap gibi doldurmayı amaçlar ve *geleneksel* bilgiyi hepten silip *beyaz sayfa* açarak *modern* bilgiyi “tam bilgisizliğin sağlam kayası üstüne oturtmak” ister. “Kesin bilgi ancak boşaltılmış bir zihin içinde yeşerebilir” çünkü (Oakeshott, 1987b: 20; 1987c: 23): Devrim, *zorunludur*. “Avrupa'nın modern tarihi” bu türden/*sıfırdan başlama* “proje”leriyle “doludur” ve nasıl ki Kirk, ele alınan metninde Fransız ve Rus devrimcilerini eleştirmekte ise Oakeshott da, siyasetteki akılcılığı topa tutarken Voltaire'i, “Marx ve Engels'in eseri”ni hedef alır, kendi çağının “akılcılık yanlısı” içinse şöyle der: “[O] Tek dili Esperanto olan bir insan gibi, dünyanın yirminci yüzyılda başlamadığını bilecek araçlardan yoksundur” (1987e: 26-27; 1987f: 26).

Oakeshott'a göre akılcılığın siyaseti, *deneyime* dayanan “pratik bilgi”yi bütünüyle yok sayan “bir kitap siyaseti”, *saf* “teknik [teorik] bilgi”nin veya öteki adıyla *ideolojinin* siyasetidir. Akılcılığın siyaset felsefesinde, “bir kitaba sahip olmamak, zarurî bir şeyden yoksun olmaktır, kitapta yazılı olanı uygulamamak ise kötü şöhretli bir siyasetçi olmaktır” (1987b: 19-21; 1987d: 38-39). Bu noktada yine Tanpınar'a, onun *Suat'ın Mektubu* adıyla kitaplaştırılan metnine başvurulabilir. Söz konusu mektupta Suat, İhsan için şöyle der:

Yalnız tek bir kabahati var; kitap gibi konuşuyor. Hatta kitap gibi düşünüyor, ne dehşetli şey değil mi? Kitap gibi düşünmek! Yani tecrit ve tasnif ederek, varılacak yer bilerek... Ben bir labirente dolaşır gibi konuşurum. (...) O ise daima terkinin peşinde. Düşüncesinin ışığında ve düşüncesinin yolunda muayyen hedefe doğru yürür gibi konuşur. (2018: 36)

Suat'ın “kitap gibi” düşünen/konuşan İhsan'a dönük eleştirisi Oakeshott'ın açıklık kazandırdığı Anglo-Amerikan tipi muhafazakâr eleştirinin ta kendisi olup aynı zamanda muhafazakârlık ile postmodernizmin *buluşma yeridir*.

Sonuç olarak: Akılcılığın hayati hatası, toplumsal-siyasal düzenliliği *yalnızca* akla dayanan bir sistematikliğe *indirgeyerek* “parçayı bütünün yerine koymak”tır (Oakeshott, 1987b: 21): Her toplumsal-siyasal yapı akıllı içerir ancak hiçbiri ondan ibaret değildir.

Buraya kadar aktarılan bilgi ve yaklaşımlardan görüldüğü üzere, muhafazakârlığın –özellikle de Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının– neredeyse bütün derdi, Aydınlanma Felsefesinin Fransız kanadıyla, Fransız kanadındaki kurucu (siyasal) akılcılıklardır. Ya da diğer bir söyleyişle: “Muhafazakârlık, bütünüyle ve topyekûn Aydınlanma-karşıtlığı olmaktan çok, Aydınlanmanın radikalizmine (‘aşırılıklarına’), veya ‘yeni bir başlangıç yapma’ düşüncesi olarak kendini milâtleştiren Aydınlanmacılığa karşıtlıktı[r]” (Bora, 2012: 56).

1.2.1 Kıta Avrupası Muhafazakârlığı

“Yeni Engizisyonlar *yok yere* ortaya çıkmaz, belirli türde politika felsefelerinden doğar” (Versluis, 2014: 24).

“Politika din değildir, din olmaya kalktı mı Engizisyon’dur” (Camus, 2015: 355).

Kıta Avrupası Muhafazakârlığı tek kelimeyle “reaksiyonerlik’tir” (Mollaer, 2009: 60). Literatürde “dinsel”, “teokratik” ve “otoriter” sıfatlarıyla da ele alınan, yirminci yüzyılda vücut bulmuş totaliter rejimlere –özellikle de İtalyan faşizmi ve Alman nasyonal sosyalizmine– *kök örnek* (arketip) teşkil ettiği söylenebilen Kıta Avrupası Muhafazakârlığı (Duman, 2017: 22-24), muhafazakârlıktan ziyade bir nevi *mutaassıplık* olup Aydınlanma Felsefesindeki ilerlemeci akla ve bu aklın kılavuzluğunda gerçekleşen Fransız Devrimi’ne yönelik *aşırı* –uzlaşmaz, *gerici*– bir tepkiciliktir. Kıta Avrupası Muhafazakârlığının sözcüleri siyasal aklın *modernliğine*, 1789’un “yenilik”, “şiddet” ve “total değişim” öğelerine dinci/gelenekçi bir yaklaşımla tepki koyarken *eski rejimi* bir bütün olarak savunur. Bu nedenle muhafazakârlığın Kıta Avrupası kanadının *aklen* kendi karşıtına benzediği söylenebilir. Çünkü muhafazakâr eleştirinin bu türüsü bir kurucu akılcılığın yerine başka bir kurucu akılcılığı –bir devrimciliğin yerine başka bir devrimciliği–, *giyotinin* yerine “Kilise bürokratik-hukuki Engizisyon makinesi”ni (Versluis, 2014: 6), kısacası bir totaliterliğin yerine başka bir totaliterliği önerir. Eğer Aydınlanma Felsefesinin siyasal sonucu bir tür “ideokrasi” ise ki öyledir, Kıta Avrupası Muhafazakârlığının siyasal sonucu da *yalnızca içeriği değiştirilmiş* bir ideokrasiden öte bir şey değildir.

İdeokrasi monistik/tekçi ve totalistiktir; ideokrasi ideolojinin hayatın her cephesine bütünüyle tatbikinde ısrarlıdır ve ideokraside plüralizm lanetlidir. (...) İdeokraside, ideokratlar en büyük suçlunun muhalif olduğunu düşünürler; bizatihi kendi varlığıyla topluma empoze edilen totalistik yapının bir yalan olduğunu ifşa eden muhalif. (Versluis, 2014: 7-8)

Peki, muhafazakârlıkla devrimcilik nasıl bir araya gelebilmektedir? Ya da diğer bir deyişle ‘devrimci muhafazakârlık’ oksimoronu nasıl oluşabilmektedir? Bu sorunun yanıtı *karşı devrimde*, karşı devrimciliğin siyasal mantığındadır. Kıta Avrupası Muhafazakârlığına göre devrimcilik ancak karşı devrimcilikle alt edilebilir çünkü. “Sıkı anlamıyla ilk muhafazakâr teorisyenler, karşı-devrimin teorisyenleri”dir (Dubiel, 2013’ten aktaran Ekinci, 2016: 163-164): “...devrimin toplumsal bünyedeki tahribatı o denli büyük olmuştur ki, toplumu eski haline getirmek, yani ‘düzeltmek’, benzer bir güçle önce siyasal erke, ardından da topluma yönelmeyi zorunlu kılmıştır” (Özipek, 2017b: 103). “Diğer bir ifadeyle, muhafaza edilmesi gereken değerlerin radikal bir dönüşüm süreciyle ortadan kaldırıldığı bir zamanda, bu kurumları yeniden tesis etmek için tedrici değil devrimci bir yöntem arayışı içerisinde olunmuştur” (Ekinci, 2016: 164). Böylece Kıta Avrupası Muhafazakârlığı var olan/süregelen toplumsal-siyasal yapıyı korumanın ötesine geçerek –ölçüyü fazlasıyla kaçırarak– “muhafazaya değer bir toplumsal-siyasal yapı kurmayı”, bu türden bir yapıyı *kendine göre yaratmayı* amaçlamıştır (Ekinci, 2016: 168).

Kıta Avrupası Muhafazakârlığının en önemli sözcülerinden ikisi (i) Joseph de Maistre ve (ii) Juan Donoso Cortés’dir. Bu iki tutucu düşünürün –her ne kadar Maistre *teoride* “hararetli bir mutlakiyet taraftarı” olmayıp (Demirel, 1950: 226) “Karşı-devrim değil, devrimin karşıtını istiyoruz” dese de (Tannsjö, 1990’dan aktaran Özipek, 2017b: 98)– nihai sonuç olarak/*pratikte* mutlakiyete çıkan ve anti-modernist bir karşı devrimciliği dayatan siyaset felsefelerinden ana hatlarıyla söz etmek, muhafazakâr eleştirinin Kıta Avrupası kanadını yeterince anlaşılır kılabilir.

(i): Katolik hukukçu ve siyaset felsefecisi Joseph de Maistre, 1789’u *Tanrı’ya karşı şeytani bir başkaldırı* olarak görür (Duman, 2017: 22)⁷⁸ ve “Engizisyon kurumunu savunan”, “Fransız Devriminden duyduğu dehşetin motive ettiği” yapıtlarıyla “üniter bir din devleti”ni tavsiye ederek *eski rejimi, geleneksel zamanları* ateşli bir dille

⁷⁸ “Maistre sorar: ‘Bu yozlaşmada övünülebilecek şey nedir? Edep yokluğundan, adiliği ve zulmünde övünülebilecek şey nedir? Tarih sayfalarının hiçbirinde bu kadar kötü şeyi bir arada görmek mümkün değil’” (Kırlı, 2016: 24).

müdafaa eder. Çünkü ona göre: “İnsan doğası itibariyle temelde kötüdür ve bir dış gücün onu sınırlaması gerekir”.⁷⁹ Başka bir söyleyişle: “...insan, doğası gereği dini otoriteyle birleşmiş, monarşik ya da otoriter merkezleşmiş güce/iktidara uygundur” (Versluis, 2014: 26-27, 30 ve 32). Hobbes’u anımsatan bu ön yargısıyla Maistre –tıpkı Rousseau ve Robespierre gibi– bireyin akli özgürlüğünü *ulus temelli* bir toplumsal-siyasal düzenin bütünlüğüne, (iç) güvenliğine, sürekliliğine kurban eder: Hayati prensip, kadim uyumun olanca güçle muhafaza edilmesiyle (statükoculuk) 1789’un saçtığı korkuyu ortadan kaldırmanın yoluyla karşı devrimle bağlaşıklık bir *karşı terör*dür. “Fransız Devrimi’nin terörü Maistre’de antitezini bulmuştur. Fransız Devrimi’nde kitlelerin ayaklandığı dikkate alındığında, bunun karşıtı kutsal otoritenin dayatılması, bireyciliğin ve görüş ayrılığının otoriter şekilde bastırılması olmalıdır” (Versluis, 2014: 31).

...Maistre’de engizitöryel seküler devletin kavramsal doğuşunu buluruz. Maistre şunları yazar: “Yönetim hakiki dindir; dogmaları, gizemleri, rahipleri vardır. Her bireyin tartışmasına açmak onu yıkar. O, yalnızca ulus nedeniyle hayat kazanır; yani sembolü olduğu politik inanç nedeniyle.” Ayrıca “İnsanın ilk ihtiyacı gelişen aklının çifte boyunduruk [kilise ve devlet] altına alınmasıdır. İnsan, bireysel varlığından bir başka –komünal– bir varlığa dönüşmesi için yok olmalı, ulusun aklında kendisini kaybetmelidir; tıpkı bir nehrin okyanusa akarken dalgaların ortasında adsız ve kişisel kimliği olmaksızın varlığını sürdürmesi gibi.” (...). (Versluis, 2014: 32-33)

(ii): Diğer bir Katolik siyaset kuramcısı Juan Donoso Cortés’e gelince: “Bir aşırılıklar adamı olarak” o da Maistre’ye benzer bir biçimde *diktatörlüğü* ve “yanılmaz” bir “Katolik dogmatik düzeni” savunur: “Donosocu” bir toplumsal-siyasal düzende mutluluk *disiplinden*, sıkıyönetimden kaynaklanan “karınca yuvası ‘mutluluğu’”dur. İspanyol düşünür “modernitede kurtarılmaya değer hiçbir şey görmez”; ona göre modern zamanların dünyası “ilerleyen” değil “hızlı bir çöküşe yakalanmış”, giderek çürüyen bir dünyadır çünkü (Versluis, 2014: 40, 44-45 ve 47-48). Cortés’in siyaset felsefesini saran bu anti-modernizm her şeyden önce anti-felsefe, bir tür anti-entelektüellik olup ona göre Aydınlanma Felsefesinin yarattığı “total çıkmaz”ın –“total kaosu zincirlerinden boşanması” sürecinin– tek *panzehri* “dini kurtuluş”u amaçlayan, dünyevi (seküler) bir diktatörlüktür (Versluis, 2014: 45-46). Mektuplarından birinde, İspanyol düşünür:

⁷⁹ “Bu Engizisyon formunda Kilise de olabilir, bu mantığı genişletirsek faşist devlet veya Komünist Parti de olabilir” (Versluis, 2014: 30).

...farklı rasyonalizm formlarının ve özellikle de toplumu “zehirleyen” “lanetleme doktrinleri” olarak felsefe formlarının tümüne atıfta bulunur. Bu nedenle “Avrupa toplumu ölmektedir; bu toplumun elleri ve ayakları buz kesmiştir; kalbi durmak üzeredir. Avrupa’nın neden ölmekte olduğunu biliyor musunuz? Zehirlendiği için ölüyor.” Zehir? “Filozofların telaffuz ettiği her anti-Katolik kelime zehirdir.” (...). (Versluis, 2014: 42-43)

Şu halde: Yukarıdaki açıklamalardan hareket edilerek Fransız Aydınlanmasıyla Kıta Avrupası Muhafazakârlığının *aklen birbirine düşman ikizler* oldukları söylenebilir. Ayrıca **Giriş** bölümünde söylenildiği ve burada da gösterildiği gibi, Kıta Avrupası Muhafazakârlığı postmodern eleştiriye kullanılmaya hazır bir akli temel teşkil etmek şöyle dursun, onunla –özellikle de Şüpheli Postmodernizm ile– taban tabana zıttır. Kıta Avrupası Muhafazakârlığı postmodern akılcılık karşıtlığının, anti-sistematikliğin önceli, hazırlayıcısı değil modern akılcılığın, sistematikliğin *anti-modernist bir içerikle* yeniden üretilmesidir. Öyleyse muhafazakârlığın Kıta Avrupası kanadının da, Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı ve postmodernizmin eleştiri nesnelere bir olduğu kolaylıkla ileri sürülebilir; tıpkı Aydınlanma Felsefesinin Fransız kanadının, Britanya Aydınlanmasının eleştiri nesnelere bir olduğu gibi. Sonuçta:

Muhafazakârlığın Kıta Avrupası tarafının akli çekirdeğinde, postmodern eleştiriye önyak olabilecek bir *kuşkulama* değil baştan aşağı modern bir *kesinleştirme*, yani eski hakikat rejiminin doğruluğunun kesinleştirilmesi anlamında *kadimden-eminlik* vardır.

1.2.2 Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı

“Sadece rasyonalite kâfi değildir” (Nisbet, 2020: 207).

“Kadim fikirler ve hayatın kuralları yitirilirse, ortaya çıkan kayıp muhtemelen tahmin dahi edilemeyecek bir kayıp olur. O andan itibaren, bizi yönetecek bir pusulamız kalmadığı gibi, dümeni hangi limana çevireceğimizi de tam olarak bilemeyiz” (Burke, 2016: 117).

Çalışmanın muhafazakârlığa ayrılan ilk parçasında muhafazakâr eleştirinin ana hatları Anglo-Amerikan kanadı merkeze alınarak açıklandığından bu alt başlıkta Anglo-Amerikan Muhafazakârlığıyla ya da namıdiğer Liberal Muhafazakârlıkla ilgili birtakım ek bilgi ve yorumlar aktarılacaktır. Söz konusu aktarımların taşıdığı amaç, Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının akli içeriğini birazcık daha geniş anlatabilmenin yanı sıra postmodern eleştiriyle ilişkisine/benzerliğine ışık tutmaktır.

Yine de kısa bir açıklama yapmak gerekirse: En derli toplu kök örneğini Burke’te bulan, bu nedenle “Burkeçi muhafazakârlık” olarak da nitelenen (Pilbeam, 2020: 175)

Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı, Aydınlanma Felsefesini hepten karşısına almamakla birlikte Aydınlanmadaki kurucu akılcılığa muhalefet eder, evrimci aklın yönlendirdiği Şanlı Devrim ve Amerikan Devrimi’ni doğru bulurken kurucu aklın komuta ettiği Fransız Devrimi’ni yerden yere vurur. Burke’ün önerisi, bireysel aklın toplumsal-siyasal düzenin söz gelimi ‘gelenek’ gibi diğer akıl dışı yapı taşlarıyla iş birliği yaparak –onlara dikkat kesilerek, onlardan yardım alarak– işlemedir. Aksi hâlde bireysel aklın başına buyrukluğu akla ziyan sonuçlar doğurur; tıpkı 1789’da, Jakobenlerin Terör Dönemi’nde saçtığı dehşette olduğu gibi.

Birinci ek olarak: Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı nasıl ki siyasal hayatta *sınırlı yönetimden* yanaysa (Kirk’ün dokuzuncu ilkesi) ekonomide de benzer biçimde, devletin piyasaya *sınırlı müdahalesinden*, yani *serbest* piyasadan yanadır: Temel inanç burada da *kendiliğindenliktir*. Örneğin Burke, ticaretin yasalarıyla doğanın/Tanrı’nın yasalarını bir tutar (Duman, 2010: 422). Bu noktada Liberal Muhafazakârlığın diğer bir temsilcisine, modern iktisat biliminin kurucularından Adam Smith’e başvurmak yerinde olur. Meselâ “Bir ülkedeki refahı artıran, iş bölümüdür” diyen Smith, iş bölümünü akli bir icat olarak görmez. Çünkü ona göre iş bölümü “insan aklının” değil “insanın doğasında bulunan bir başkasıyla değiş tokuş yapma eğilimi”nin sonucudur (2018b: 203 ve 208).

Takas ve değiş tokuşa yönelik bu mizaç sayesinde bir kişinin emeği sonucu ortaya çıkan üretim fazlası, diğer insanların olur. Bir avcı topluluğunda eğer bir kimse diğerlerinden daha iyi yay ve oklar yapma becerisine sahipse önce bunları hediye olarak verecektir ve buna karşılık onlardan da kendi kabiliyetlerine göre hediyeler alacaktır. Bu uygulama devam ettikçe, bu kişi öncesine göre daha iyi yaşayacaktır, kendi becerisinin üretim fazlası sayesinde daha kolay elde edebileceği diğer ihtiyaçlarını kendi kendine temin etmesi için bir sebep kalmayacaktır. (Smith, 2018b: 209)

Bu örnekte de görüldüğü üzere, Burke’ün siyaset felsefesindeki akılcılık karşıtlığı, Smith’in iktisat felsefesinde de vardır ki Burke de, ticari hayatın *serbestçe akışıyla* ilgili Smith ile “büyük oranda” aynı görüş açısını paylaşmaktadır (Duman, 2017: 25). Demek oluyor ki Liberal Muhafazakârlık siyaset *ve ekonomide* kurucu akılcılığa açıkça muhalif bir konumdadır.

İkinci ek olarak: Liberal Muhafazakârlığın –ya da muhafazakâr liberalliğin– başka bir sözcüsünün, deneyimci düşünür David Hume’un siyaset felsefesinden de entelektüel destek alınabilir. Muhafazakâr eleştirisini 1789’un evvelinde, “yumuşak bir atmosferde” geliştiren Hume “inatla, son başvuru mercii deneyim olan, katı anlamda seküler bir

analizi” –yani “tam da Aydınlanmanın malzemesi”ni– kullanarak, Aydınlanma Felsefesi ile *icat* edilen (siyasal) *hakikat*lerin altını oyan –“büyük rasyonalizm taşkınlığı”na karşı duran– bir “put kırıcı”dır (Wolin, 2020: 310-312 ve 316). Bu özellikli kimliğiyle Hume, Burke’ün görüş açısıyla örtüşen bir siyaset felsefesi inşa eder. Ona göre kurulu düzende, deneyime dayanan –ki deneyim demek ‘zaman/geçmiş’ demektir– “tedrici düzeltmeler” yararlıyken “geçmiş zamanı şimdiki ve gelecekteki zamandan koparmaya çalışan ani değişim” ya da diğer bir söyleyişle “deneyimin doğasıyla çelişen şiddetli değişim”, tarih dışılığı nedeniyle “nafile” olup “en büyük felaket”tir (Wolin, 2020: 321-332). Siyasal denemelerinden birinde (*Toplumsal Sözleşme*) Hume şöyle der:

İpek böcekleriyle kelebeklerde olduğu gibi bir kuşak sahneden çekilip onun yerini başka bir kuşak almış olsaydı, yeni kuşak insanlar da örneği görülmeyen bir şekilde kendi yönetimlerini seçme sağduyusunu gösterecek olursa, gönüllü olarak ve genel bir uzlaşmayla, atalarında olduğu gibi yasalara ve teamüllere gerek kalmaksızın, kendi sivil devlet şeklini oluşturabilir. Fakat insan toplumu sürekli bir değişim halinde olduğu, dünyadan biri giderken öteki geldiği için, yönetimde istikrarı korumak adına yeni gelenlerin mevcut anayasaya uymaları ve babalarının yolundan giderek onların ayak izlerini takip etmeleri gerekir. Kuşkusuz ki her kurumda bir takım değişikliklerin yapılması gerekir (...): Ancak hiç kimsenin şiddet yoluyla değişime gitme hakkı yoktur (...): Bu tür bir değişim faydadan çok zarar getirir. (2017a: 347)

Diğer bir siyasal denemesinde (*Kusursuz Bir Commonwealth Fikri*) ise Hume, *ütopyacı*lığa karşı olduğunu çokça açık bir dille ortaya koyarak *aklı başında* yöneticinin birincil/hayati özelliğine şu sözleriyle işaret eder:

...insanların çoğu akılla değil otoriteyle yönetilir ve otorite de gücünü sadece eski olmaktan alır. (...) ...sırf bir argümandan veya felsefeden yola çıkarak denemeler yapmak, eski deneyimlere saygısı olan akıllı bir yöneticinin yapacağı bir şey değildir; her ne kadar toplumun iyiliği adına birtakım ilerleme girişimlerine soyunsa da, yapacağı her yenilik mümkün olduğu kadar eskiye dayanmak ve anayasanın bütün temel sütunlarını ve payandalarını korumak zorundadır. (...) İnsan davranışlarını toptan değiştirmeyi öngören her türlü yönetim planı açıkça hayalden öteye geçemez. PLATON’un *Devlet* adlı eseri ile Sir THOMAS MORE’un *Ütopya* adlı eseri bu türdendir. (2017a: 385-386)

Üçüncü ve son ek olarak: Yukarıdaki bilgiler ışığında, Liberal Muhafazakârlık ile postmodern eleştiri arasındaki siyasal *soydaşlıktan* söz edilebilir. Postmodernizmle ilgili bölümlerde de anlatılacağı gibi postmodern eleştirinin Olumlayıcılar kanadı da Burke’ü Muhafazakârlığa çok benzer şekilde kurucu siyasal akılcılığa –Aydınlanma Felsefesinin Fransız kanadına ve bu köktenci kanat üzerinde türeyen *sağ ve sol totaliterliklere*– karşı çıkar. Başka bir deyişle: Muhafazakâr ve postmodern eleştiriler arasındaki “en berrak” aynılık, en “aşıkâr teorik ortaklık” totaliter ya da totaliterliğe eğilimli ideolojilere dönük “benzer kınamalar”dır (Pilbeam, 2020: 175 ve 191). Bruce Pilbeam, *Muhafazakârlık ve Postmodernizm: Akraba İlişkiler mi Yoksa ‘Farklı’ Sesler mi?* başlıklı yazısında bu iki

“mütevazı” felsefe arasındaki “mutabakat” noktalarını dört madde hâlinde şöyle sıralar: (i) “rasyonel düşünce tarzına karşı şüpheyile yaklaşmak”, (ii) “aşırı iddialı ideolojilere karşı memnuniyetsizlik”, (iii) “olumsallığa ve öznelliğe vurgu”, (iv) “farklı gelenek ve toplumlara çok değer vermek” (2020: 173-174).

Öte yandan: Her ne kadar Anglo-Amerikan Muhafazakârlığıyla postmodernizmin Olumlayıcılar tarafı arasında “bir dizi paralellikler” olsa da muhafazakâr eleştirinin Kıta Avrupası tarafıyla Şüpheli Postmodernizm arasında “istikrarlı bir ittifak”tan söz açmak “oldukça zor”, neredeyse olanaksızdır. Ayrıca Liberal Muhafazakârlığın dahi *bir yerden sonra*, “anti-anti akılcı” bir tavır takınarak “postmodern söylemlere karşı az da olsa bir tiksinti” duyabileceği söylenebilir. Sonuçta “hiçbir anti-akılcı muhafazakârlık biçimi”, “bir postmodernlik türü kadar ileri gitmez”/gidemez, ölçüyü kaçıramaz çünkü (Pilbeam, 2020: 162, 172, 187 ve 191).

1.3 Postmodernizm

“Modernliğin kaç yaşında olduğu tartışmalı bir sorudur. Modernliğin yaşı konusunda herhangi bir uzlaşma yok. Neyin yaşının belirleneceği konusunda dahi uzlaşma yok. Zaten bir nesnenin yaşını ciddi şekilde bulma çabası başladığında, nesne gözden kaybolmaya başlar” (Bauman, 2017a: 14-15).

“...insan sıklıkla ‘postmodern’ diye bir araya yığılan teoriler arasındaki farklılıklardan ve postmodern konumların –çoğu zaman çatışmalı olan– çoğulluğundan sersemliyor” (Best, S. ve D., Kellner, 2011: 14).

“Postmodernizm, moderniteye bir tepki ve onun bir uzantısıdır” (McLellan, 2009: 88).

Nasıl ki Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının “bizlere dogmalar sunan bir Kutsal Kitabı ve *Das Kapital*’i” yok ise (Kirk, 2020: 41) aynı şekilde postmodernizmin de merkezi, ‘anahtar’ niteliğinde bir metni, *anayasası* yoktur. Bu nedenledir ki postmodern eleştiriye dair açıklamalara geçmeden önce zorunlu bir içerik sınırlamasından söz etmek gerekir. ‘Postmodern(izm)’⁸⁰ tanımlamayışın, belirlenemeyişin *parçalı* felsefesine işaret ettiğinden ya da diğer bir söyleyişle “belli bir kalıba sığdırılmayanı, bildik bir yere

⁸⁰ Bu çalışmada ‘modern-postmodern’, ‘modernleşme-postmodernleşme’ veya ‘modernite-postmodernite’ gibi kavramsal ikililere, bu ikililer arasındaki ince farklara değinilmeyecektir. Söz konusu ayrımlarla ilgili bilgi edinmek için meselâ Gencay Şaylan’ın *Postmodernizm* adlı çalışmasına ya da Mike Featherstone’un *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü* adlı kitabına bakılabilir (Şaylan, 2009: 71-76; Featherstone, 2013: 19-37).

oturtulamayanı” (Güçlü vd., 2008: 1163) *kabul eyleyerek* gösterdiğinden, sistematik bir dille etraflıca tarif edilmesi hemen hemen olanaksız, “neredeysse ideoloji kadar [belki de ondan çok çok daha fazla] kaygan” (McLellan, 2009: 87), “ihtilafli ve kafa karıştırıcı” (Heywood, 2016: 240), fazlasıyla “alacalı bulacalı” (Best, S. ve D., Kellner, 2011: 18) bir kavramdır. Fransız düşünür Maurice Merleau-Ponty *Algılanan Dünya* adlı metninde ‘modern’ sözcüğünü kullandıktan sonra bir parantez açarak “bu deyimdeki belirsizlikten dolayı bir kez daha özür dileyeyim” der (2008: 70). Bu türlü bir özrün katbekat fazlasını ‘postmodern’ sözcüğünü kullanırken de dilemek lâzım gelebilir. “Herkes onda gönlüne göre bir şeyler bulabilir” çünkü (Rosenau, 2004: 34).⁸¹

Akademik içerikli felsefe yazılarından giyim kuşam reklamlarına dek alabildiğine değişik bağlamlarda geçen postmodernizm teriminin, aynı Lévi-Strauss’un “yüzer gezer gösterge”si gibi girdiği her bağlamda bukalemunu aratmayacak biçimde bambaşka bir anlam kılıfına büründüğü görülmektedir. (Güçlü vd., 2008: 1160)

Postmodernizm “kendi içinde alabildiğine değişik felsefe eğilimlerinin bir araya geldiği, birbirinden son derece farklı konumların ya da tutumların savunulduğu kendi içinde bütünlüğü olmayan ayrışık bir felsefe bağlamına göndermede” bulunan bir sözcük olarak (Güçlü vd., 2008: 1152) *adlandırılmayanın, adlandırılmak istemeyenin* (ön)adıdır: “Hem anında fosilleşebilecek hem de kolayca ele avuca gelmeyebilecek bir ad” (Küçük, 2011a: 66). **Giriş** bölümünde de değinildiği üzere, postmodernizme önemli katkılar sağladığı sıklıkla ileri sürülen düşünürlerin kendilerini ‘postmodernist’ önağıyla nitelemekten inatla geri durmalarının kayda değer nedenlerinden birinin bu olduğu iddia edilebilir: *Değişmez* adlardan, adlandırılmaktan olabildiğince kaçınmak; adlarla çizilen sınırları zorlamak, onların dışına çıkmak –tam da postmodernizmin gerektirdiği gibi–.⁸²

⁸¹ “Terimin anlamı konusunda kimse bütünüyle anlaşıyor. Belki bir istisna: ‘postmodernizm’, ‘modernizm’e karşı bir tepki, ondan bir kopuş olarak kavranıyor. Modernizmin anlamı da çok karışık olduğundan, ‘postmodernizm’ olarak bilinen tepki ya da kopuşu kavramak iki kez daha zor” (Harvey, 2012: 21).

⁸² Postmodernistlerde görülen bu *kaçınma* Sartre’in otobiyografik metni *Sözcükler*’de yer alan şu cümleyi hatırlatmaktadır: “...ona bir ad vermek, onu hem yaratmak, hem de ona sahip olmak” (2015: 54). Ayrıca Bauman da, *Modernlik ve Müphemlik* adlı kitabının giriş kısmında şöyle der: “Her bir adlandırma eylemi dünyayı ikiye ayırır: Verilen isme uyan ve uymayan varlıklar. Belli varlıklar, yalnızca öteki varlıklar dışlandığı, dışarıda bırakıldığı takdirde bir kategoriye dâhil edilebilir – *bir kategori oluşturabilirler*. Böyle bir dâhil etme/dışlama operasyonu, her halükârda, dünyaya uygulanan bir şiddet eylemidir; belli ölçüde zor kullanmaya gereksinim duyar ve uygulanan gücün boyutlarının, yaratılan farklılığı dengelemeye yetmesi durumunda başarıya ulaşabilir” (2017a: 13-14). Sartre ve Bauman’dan alıntılanan bu parçalara çok çok benzeyen başka bir parça da Cioran’ın felsefesindedir: “Bizi çevreleyen şeylere, onlara isim verdiğimiz (...) ölçüde tahammül ederiz. Ama, bir şeyi bir tanımla benimsemek, (...) o şeyi dışlamaktır; onu yavanlaştırmak ve yersizleştirmektir, yok etmektir” (2013: 11). Dördüncü ve son olarak: Postmodern eleştirinin Şüpheciler kanadının zihnî atalarından biri sayılabilen Max Stirner de başyapıtının

Öyleyse bir postmodernistin, *sahiden* postmodernist olduğu için ‘postmodernist’ sıfatına sıcak bakmadığı da söylenebilir. Onun nazarında: “Bütün fikirleri ıskartaya çıkaran fikir bile zincirdir” çünkü (Cioran, 2017: 194). Söz gelimi “Foucault tüm yaftalayıcı yordamlardan (...) kaçınır ve postmodern teoriyle asla özdeşleşmiş ya da terimi herhangi tözsel bir anlamda kullanmış değildir” (Best, S. ve D., Kellner, 2011: 49).

Post-modernizm teriminin kendisi bile tartışma ve eleştiri konusu haline geldiği için, birçok post-modernist bu etiketi kullanmaktan kaçınır. Bazıları post-modern sözcüğünün tekil bir gerçeklik görüşünü öne çıkardığını, bir tür kapanım yarattığını ve karmaşıklığı yadsıdığını iddia ederler. Bu yüzden de acayip ve uçarı bir şey olarak edindiği kötileyici çağrışımlarından uzak durmak için post-modern sözcüğünü kullanmazlar. (Rosenau, 2004: 38)

Postmodern eleştirideki kargaşa, onu temsil ettiği düşünülen belli başlı isimlerden yola çıkılarak da anlaşılabilir. Örneğin, postmodernizmin yol açıcıları/“esin” kaynakları, muhtelif okumalara son derece açık olan Nietzsche ve Heidegger iken (Rosenau, 2004: 31; Güçlü vd., 2008: 1152) bu akımın ya da yaklaşımın önde gelen düşünürlerinden biri sayılan Jean Baudrillard’ın “anarşist” veya meşhur *Postmodern Durum*’un yazarı Jean-François Lyotard’ın “pragmatist” olduğu söylenebilir (Şaylan, 2009: 47).

O hâlde, postmodernizm bu çalışmanın sınırları dâhilinde nasıl tanımlanacaktır? Tabii ki bilinen, akademik ve akademi dışı yazında sıklıkla karşılaşılan bir *indirgemeye* başvurulur: Postmodern eleştiriyle ilgili tanımlar iki kümede toplanabilmekte: (i) İlk kümedeki bakış açısına göre postmodernizm “moderniteye [*süregelen* modernliğe] karşı geliştirilmiş bir eleştiri” iken (ii) ikinci kümeyle göre postmodernlik modernliğin “özel”, *farklılaşmış* bir hâlidir (Göktolga, 2012: 38). Burada, söz konusu iki tanımdan hareketle üçüncü bir tanım elde edilip kullanılacaktır. **Giriş** bölümünde de kısaca açıklandığı gibi, postmodernlik modernliğin hem eleştirisi hem de *başkalaşmış tutumuyla* ta kendisidir. Postmodernlik, kendi kendini masaya yatıran –yeniden gözden geçirerek düzeltmeye çalışan– (Bauman), kendi kendinden –*kati bir inançla* yapıp ettiklerinden– kuşku duyan (Beck) modernliktir. Postmodernlik, klasikleşen modernliğin “eski fantezilerinin cenaze törenleri” (Bauman, 2014: 27) üzerinde *biriken* öz eleştirel modernliklerin *sistematikten* yoksun/*kararsız* toplamıdır. Peki, postmodern eleştirinin birincil (siyasal) nesnesi nedir? Yanıt, Aydınlanma Felsefesince imal edilen kurucu (siyasal) akılcılık ve bu akılcılıktan

(*Biricik ve Mülkiyeti*) bitiminde, kendi *adlandırılmayan varoluşunun* altını şu çarpıcı benzetmeyle çizer: “Tanrı hakkında denir ki: ‘Adlar seni adlandırmaz.’ Bu Benim için geçerlidir: Hiçbir *kavram* Beni dillendirmez, benim özüm olarak ileri sürülen hiçbir şey Beni tüketmez, bunlar sadece birer addır” (2017: 334).

türeyen büyük/üst anlatılardır. Lyotard'ın ünlü deyişiyle “‘postmodern’ sayılan tutum, üst-anlatılara karşı inançsızlıktır” (2013: 8). Postmodernistler büyük anlatılara karşıdır. Çünkü onlara göre *istisnasız* bütün büyük anlatılar *kesin* bir dille, “gururlu bir biçimde, total ve kapsayıcı yanıtlar sunan” kuramlardır (Ward, 2014: 337). “Post-modernizmin merkezî teması kesinlik diye bir şeyin olmadığıdır: mutlak ve evrensel gerçeklik düşüncesi, kibirli bir iddia olarak bir köşeye atılmak zorundadır” (Heywood, 2016: 241). Büyük anlatılar, Nietzsche'nin *Deccal*'deki sivri söyleyişiyle “Kutsal yalan”lardır: “‘Hakikat burada’: bu söylenince, orada bir rahip yalan söylüyor demektir” (2008: 84). Postmodernistlere göre: “Var olan tek evrensellik, yokluk ve boşluğun evrenselliğidir” (Bauman, 2017a: 264):⁸³ *Hakikat/yanıt yoktur, varsa bile hakikatler hâlinde vardır: Külli, “bir-ve-tek” değil “kısmi ve yerel”dir* (Heywood, 2016: 241). Ve çok çok daha önemlisi bu *modern*“boşluğa tahammülü olmayan” (Bauman, 2017a: 21)⁸⁴ düşünce, yani “mutlak ve evrensel gerçeklik” düşüncesi, yakın geçmişte/yirminci yüzyılda muhtelif biçimlerde hayata geçirildiğinde yaşananlar –dökülen *kan* ve *gözyaşı*– ortadadır:

Modernlik tarihe, insanlığı bilgisizlik ve akıldışılıktan kurtarmayı vaad eden ilerici bir güç olarak girdi, ama bu vaadin yerine getirilip getirilmediği pekâlâ tartışılabilir. Bizler Batı'da yirminci yüzyılın sonlarına yaklaşırken, “modern”liğin sicili –dünya savaşları, Nazizmin yükselişi, toplama kampları (hem Doğu'da hem de Batı'da), soykırım, dünya çapında bunalım, Hiroşima, Vietnam, Kamboçya, Körfez Savaşı ve zenginlerle yoksullar arasındaki uçurumun genişlemesi (...)- ilerleme fikrine duyulan her türlü inancı veya gelecekte ümit beslemeyi sorgulanabilir bir hale getirmektedir. (Rosenau, 2004: 22-23)

İşte, postmodernlik, yukarıda sözü edilen tartışılabilme ve sorgulanabilmeyi kendi kendine ekleyerek *benimseyen* modernliktir: Aydınlanma Felsefesindeki kurucu siyasal akılcılığı “hem bilgi ve toplumdaki ilerlemenin kaynağı olarak hem de hakikatin (...) imtiyazlı mevkisi ve sistematik bilginin temeli olarak” görmeyen, tekçi değil “daha fazla çoğulcu”,⁸⁵ ağırbaşlı değil “daha az ciddi” ve ahlakın Kant'taki anlamıyla “daha az ahlâkçı” bir modernlik (Best, S. ve D., Kellner, 2011: 15 ve 24). Hazır Kant'ın lafi

⁸³ Bauman yine *Modernlik ve Müphemlik*'te evrenselciliğin *felsefi* ve *siyasi* “kol”larını birbirleriyle şöyle ilişkilendirmektedir: “Politikacılar, imparatorluk hülyalarından vazgeçtiklerinde, felsefecilerin evrensellik arayışlarına olan talep de ortadan kalkar. Kuşatılmamış ve tehdit edilmeyen bir bağımsızlığa sahip imparatorluklar ile sınırsız ve tartışmasız bir evrenselliğe sahip hakikatler, modernliğin, dünyayı mükemmel düzen tasarımına göre yeniden kalıba dökme iki koluydu. Fakat bu kalıba dökme niyetinden [*postmodernlik* aracılığıyla] vazgeçilince iki kol da işsiz kaldı” (2017a: 350).

⁸⁴ “Aslında boşluğa tahammülü olmayan şey doğa değil, modern pratiktir” (Bauman, 2017a: 21).

⁸⁵ “Postmodernizm merkezi bir fikre sahip olsaydı, bu çoğulculuk olabilirdi” (Ward, 2014: 322).

geçmişken: Örneğin, onun “*Aydınlanma Nedir?*” *Sorusuna Yanıt* metniyle Lyotard’ın, Kant’ı “açık bir gönderim”le çağıran, *Postmodern Nedir Sorusuna Cevap* (1994) yazısı karşılaştırmalı olarak çözümlendiğinde (Hünler, 1992), postmodernizmin, modernlikte *başından beri* bulunan eleştirelliği, modernliğin kendisini de içine alacak şekilde –hiçbir yeni sınır da çizmeksizin– genişlettiği rahatlıkla söylenebilir.⁸⁶ Lyotard şöyle der:

Pekâlâ, öyleyse postmodern nedir? (...) Modernin bir parçasını oluşturduğu muhakkak: Devralınan her şeyden, bu daha geçen günden devralınmış bile olsa (...) kuşkulanılmalıdır. (...) Bir yapıt ancak önce postmodernse, modern olabilir. Böyle anlaşıldığında, postmodernlik, nihayetine varmış modernizm değil, doğum hâlindeki modernizmdir ve bu hâl süreklilik arz eder. (...) Postmodernin, ‘gelecek (post) zamanın geçmişi (modo)’ paradoksuyla anlaşılması gerekir. (1994: 53 ve 58)⁸⁷

Demek oluyor ki: Postmodernlik, öteki kutbunda modernliğin yer aldığı “katı” bir “ikiciliğin” parçası veya başka bir söyleyişle modern zamanların sonrasındaki bambaşka bir *devir* değil (Küçük, 2011b: 30) modernliğin (olmayan) dışına çıkmaksızın modernliğe karşı takınılan eleştirel bir tavidir: Her şeyden önce de kurucu akılcılığa karşıt bir tavır. Bu içeriğiyle postmodern eleştiri, modernliğin (i) “İlerleme”, (ii) “İyimserlik”, (iii) “Rasyonellik” ve (iv) “Bilim, teknoloji, toplum ve politikada *mutlak bilgi arayışı*” gibi temel düşüncelerinin yerine ya da yanına (i) “Tükeniş”, (ii) “Pesimizm [Kötümserlik]”, (iii) “Akıldışılık” ve (iv) “Mutlak bilgi fikrine karşı gözlerin açılması” gibi *oyunbozan, olumsuz* ilkeleri koyar (Ward, 2014: 8-10).

Tekliğe karşı çokluğu, aynılığa karşı başkalığı, bütünlüğe karşı parçalanmışlığı öneren postmodern *siyasal* eleştiri kurucu akılcılığa karşı çıkarken şu iki felsefi öğretiye de hararetle muhalefet etmiş olur: (i) ‘Özcülük’ ve (ii) ‘Temelcilik’. Teklik, aynılık ve bütünlüğün *modern* siyaseti her zaman *hareketsiz* bir öze temellendirilmeye gereksinim duyar çünkü: Bir özü/temeli yok ise sürdürülebilirliği de yoktur, ayakta kalmaz. Felsefi anlamıyla ‘öz’, “varlığın zamandan bağımsız, değişmez biçimde var olan bölümü” iken ‘özcülük’, “gerçekliğe ulaşma yolunda özün varoluşu kat kat aşan bir değeri olduğunu savlayan” bir düşünceler birliğidir (Güçlü vd., 2008: 1104). Öz “bir-ve-tek” *hakikat*in ta

⁸⁶ Diğer bir deyişle “kuşkuculuk ve sorgulama yani kritik düşünme Batı felsefesinin temel öğelerinden biri” olduğundan, “postmodernizmin radikal sorgulayıcılığını, modernitenin egemen düşünsel geleneğinin içine yerleştirmenin mümkün olacağı” ileri sürülebilir (Şaylan, 2009: 46).

⁸⁷ Lyotard’ın aynı yazısında Montaigne’e de değinmesi kayda değerdir: Ona göre “deneme (Montaigne) postmodern”dir (1994: 58). Lyotard’ın bu düşüncesi Montaigne’i ele alırken “Aydınlanmadan yana hiçbir tarafgirlik sergilemez! Onun için hiçbir şey kutsal değildir” (2013: 246) diyen Ulrich Beck’in Montaigne değerlendirmesiyle (on altıncı dipnot) büyük ölçüde uyusmaktadır.

kendisidir. ‘Temelcilik’ ise bir diğer stratejik öğreti olup “bütün bilgi savları için temel bir dayanak bulma amacıyla yola koyulmuş” ve “tüm bir Batı felsefesinin (...) yönünü” tayin etmiştir (Güçlü vd., 2008: 1413). Sıkça kullanılan bir örnekle açıklamak gerekirse: En gelişkin içeriğine Aydınlanma Felsefesiyle erişen ‘insancılık’ (hümanizm) özcü ve temelci bir anlatıdır: İnsancılar, kişisel kimliğin ve toplumsal-siyasal düzenin merkezine *ideal* bir insanı, *hep aynı kalan* bir insan tanımını yerleştirir çünkü. ‘İnsancılık’ “insanın yazgısını insanın kendisi dışında hiçbir güce emanet edilemeyeceğini, insanlığın ‘insana yararlı bir yaşam’a ancak insanın kendi çabasıyla, kendi aklıyla ulaşabileceğini savunan görüşe karşılık gelir” (Güçlü vd., 2008: 754). Bu anlamıyla insancılık, kendi kurguladığı insandan yola çıkarak herkesi bu kurguya uymaya zorlar, uy(a)mayanları ya da diğer bir deyişle *insan ol(a)mayanları* ise –lâzım geldiğinde *kaba kuvvete*, *teröre* de başvurarak– ya kendince düzeltir ya da ötekileştirip imha eder: Bir şey öz ise –her şeyin, olan bitenin nihai temelini teşkil ediyor ise– herkese gönül rahatlığıyla empoze edilebilir çünkü. İşte postmodern siyasal eleştiri bu dayatmadan hareketle özcülük ve temelciliğe itiraz eder.⁸⁸ Kişisel kimliğin ve toplumsal-siyasal düzenin merkezine/temeline koyulabilecek “bir-ve-tek” bir *değişmeyen* öz yoktur. Özler muhtelif *kurmacalardır*; aslozan ‘olumsallık’tır. Tüm kişisel kimlikler, toplumsal-siyasal düzenler ve bütün bir tarihsel *akış* olumsaldır: Hiçbir kozmik özün buyruğu/boyunduruğu altında değildir. ‘Olumsal(lık)’, “zorunluluk ile olanaklı olmayanın karşıtı olarak, olması da olmaması da olanaklı olan şeyin durumu”dur: “Bir şeyin olumsal olarak meydana geldiğini söylemek, onun meydana gelmeyebileceğini de söylemektir” (Güçlü vd., 2008: 1062). Özcüler “kesinliğe” ve “evrenselliğe” çok güçlü bir inanç duyarken olumsallığı benimseyen postmodernistler “müphemliğe” ve “göreceliliğe” inanır: “Postmodern perspektife göre sabit bir anlam yoktur. Anlam olumsaldır” (Küçükalp, 2017: 19; 2018: 237).⁸⁹

‘İnsancılık’ örneğine, olumsallığa yandaşlık eden bu gözle yeniden bakıldığında: Postmodernistler “hümanizmi Tanrı’ya atfedilen niteliklerin insana atfedilerek Tanrı’nın yerine insanın ya da insanlığın konulması” olarak anlamlandırır: “‘İnsan’ı kabul etmek, insanların içerisinde yaşamış oldukları tarihsel-toplumsal koşullardan kaynaklanan

⁸⁸ Özellikle temelcilik karşıtlığının önde gelen isimlerinden biri Richard Rorty’dir. Rorty’ye göre “bilgiye enson anlamda bir temel kazandırma”nın imkânı yoktur (Güçlü vd., 2008: 1217). Rorty’nin felsefesindeki temelcilik karşıtlığından bu çalışmanın ona ayrılan bölümünde biraz daha ayrıntılı olarak söz edilecektir.

⁸⁹ “Anlamın olumsallığı hem eşit ölçüde değerli ve çok sayıda anlam sisteminin var olabileceğine hem de anlamın bugünden yarına değişebileceğine işaret eder” (Küçükalp, 2018: 237).

farklılıklarına rağmen söz konusu koşullara bağlı olarak değişmeyen ortak bir öze sahip olduklarını kabul etmek demektir” (Küçükalp, 2018: 227). Hâlbuki böyle bir öz yoktur. Meselâ, Foucault’ya göre “insan, (...) ne en eski ne de en sabit problemdir”: O, “yakın tarihli bir icat”tır (2017a: 538). Benzer şekilde, Şüpheli Postmodernizme ilham kaynağı olabileceği söylenen Stirner de insancılığa şöyle karşı çıkar: “‘Tanrı’ya saygı gösterin’ söyleminin modern karşılığı: ‘İnsana saygı gösterin.’ Fakat ben o saygıyı Kendime saklamayı düşünüyorum” (2017: 121). Anlaşılan o ki: Postmodern eleştirinin nazarında, insancılık, insana özgü uçsuz çeşitliliği türlü amaçlar adına bastırmaya çalışan “gülünç” bir “öykü” (Güçlü vd., 2008: 756), at gözlüklü/*akıllara ziyan* bir (siyasal) anlatıdır.

İnsancılık Batı’nın –kültürünün, toplumunun, düşüncesinin... her neyi varsa onun– yayılmacılığının, sömürgeciliğinin, dayatmacılığının, sözün özü “kendi ayıbı”nın üzeri iyice açılmasını diye sürdürdüğü bir “boşözcülük”; Batı’nın kendisinin bile inanmadığı, miadı dolmuş bir “şirinyüzlü düşünüyapı”dır: Açıkça söylendikte, insancılık artık son darbeyi bekleyen, “ayağa düşmüş” bir ideolojidir. (Güçlü vd., 2008: 757)

Postmodern eleştirideki özcülük ve temelcilik karşıtlığı onun insancılığa yönelmiş koyu itirazının yanı sıra, örneğin kişisel-siyasal kimliklere dönük yaklaşımına bakılarak da kolayca kavranabilir. Postmodernistlere göre kişisel-siyasal kimlikler kalıcı, bütüncül bir özden yoksun olup “süreksizlik ve parçalanmışlık üzerine kuruludur” (Göktolga, 2012: 106). Ünlü sosyal bilimci Ernest Gellner’in ürettiği ‘modüler insan (veya kimlik)’ kavramı, postmodern eleştirideki *değişken kimlik* anlayışını açıklayabilmek için biçilmiş kaftandır. *Siyaset Arayışı*’nda Bauman, Gellner’in bu anahtar kavramını şöyle açıklar:

Eski ve yeni insan tipleri arasındaki fark, der Gellner, tek parçalı, tamamlanmış bir gardırop ile modüler bir gardırop arasındaki fark gibidir. Eski tarz gardıroplar ve diğer mobilyalara daha en baştan nihai şekli verilir ve bu da büyüklük, biçim ve tarzında başka değişiklik yapılmasını önlerdi. (...) Modüler mobilyada işler değişir: Bu mobilya parça parça alınır ve ilerde ona başka parçalar da eklenebilir. Koşullardaki ve isteklerdeki değişikliklere göre, parçaları durmadan yeniden düzenleyerek hep farklı bütünlükler oluşturmak mümkündür. (...) Sözün özü: Modüler insan, öncelikle, özü olmayan insandır. (2000: 166-167)

Ayrıyeten Bauman *Bireyselleşmiş Toplum* adlı çalışmasında da *eski ve yeni* ya da *klasik ve postmodern* modernlik arasındaki kimliksel farklılığı şu benzetmelerle anlatır:

Eskiden bu [kimlik sorunu], hacıların yüz yüze geldikleri ve çözmek için mücadele ettikleri türden bir sorundu: “Oraya nasıl ulaşılacak?” sorunu. Bugün ise daha çok serserilerin, belli adresleri olmayan insanların ve *sans papiers*’in [kimlik belgesi olmayanlar] her gün mücadele ettikleri bir soruna benzemektedir: “Nereye gidebilirim ya da gitmeliyim? Ve yürüdüğüm bu yol beni nereye götürecektir?” (2015: 195-196)

Kısacası postmodernizm: “‘Her-zaman-zaten-aynı’ bir kimlik varsayımının yerine hiç bitmeyen bir kimliklenme çabası ufkunu” koyar (Bauman, 2000: 147).

Şu hâlde, postmodern eleştirinin siyaset felsefesi “gücünü” ve albenisini, “bütün [modern] siyasal düzenlerin radikal bir eleştirisini sunmasından alır” (Küçükalp, 2017: 27).⁹⁰ Peki, postmodern eleştirinin –tahripkâr bir tenkidin hâricinde– kayda değer hiçbir siyasal içeriği/çözüm önerisi yok mudur? Her zaman çok çok açık bir dille söylemese de vardır ve bu öneri “farklılığa yönelik duyarlılık” olarak özetlenebilir (Küçükalp, 2018: 221). Söz konusu duyarlılığın *kuramsal*, örneğin Chantal Mouffe’un siyaset felsefesinde bir tür *projeye* dönüştürülmüş hâliyse “agonistik [yarışmacı] demokrasi”dir (Küçükalp, 2017: 28). Agonistik demokrasi, bu çalışmanın Mouffe’a ayrılan kısmında daha ayrıntılı bir şekilde –kurucu siyasal akılcılığın eleştirisiyle de ilişkilendirilerek– ele alınacaktır.

Özcülük ve temelcilik karşıtlığına ek olarak yukarıda da birkaç kez temas edildiği, altı çizildiği üzere, postmodern eleştirinin çekirdeğindeki kurucu akılcılık karşıtlığı aynı zamanda *büyük anlatı karşıtlığı*dır. Büyük anlatılar veya Marquard’ın isimlendirmesiyle *monomitoslar* (on ikinci dipnot), *modern* kurucu akılcılığın çocukları/çıktılarıdır çünkü. Bir kere daha izah etmek gerekirse: Bu siyasal karşıtlığın nedeni, istisnasız bütün büyük anlatılarda göze çarpan “yaşamın tümüne’ sahip çıkma iddiası” ya da başka bir deyişle “her yere ve her koşula başlı başına ve mutlak bir şekilde uygulanabilme iddiasındaki bakış açısı”dır (Colson, 2011: 173 ve 322). Postmodernistlere göre modern anlatıcı veya namıdiğer monomitosçu bir tür “ideomanyak”, bir nevi *mitoman* iken büyük anlatılar da doğal olarak “ideopatolojik” hikâyelerdir (Colson, 2011: 173; Versluis, 2014: 232). Her insan, “akla zarar” bulduğu *ölümlü dünyaya* kendince bir anlam/düzen verebilmek için, “tutunacak [varoluşsal bir] dal” niteliğindeki hikâyelere, mitoslara sarılabilir (Conrad, 2019: 9) ancak modern anlatıcının kendine has/ayırıcı ve *tehlikeli* tarafı, *yazarı*⁹¹ olduğu hikâyeyi başkalarına –yer yer bütün bir insanlığa– dayatması/dikte etmesi, böylece öteki anlatılara hiçbir biçimde hayat hakkı tanımayışıdır. Peki, bu diktacılığın nedeni/dayanak noktası nedir? Çünkü modern anlatıcının oylumlu hikâyesindeki “kahraman”lar, “iyi bir etik-politik amaç, yani evrensel barış uğruna çalışır, didinir” (Lyotard, 2013: 7). Ne var

⁹⁰ “Postmodernist siyaset felsefesi her bütünü, her sistemi ya da her düzeni yapı bozumuna uğratarak onların tahakkümcü karakterini ifşa eder ve böylece bu tahakkümün bastırılmış olduğu ötekinin hakkını teslim etmemize imkân sağlar” (Küçükalp, 2017: 27).

⁹¹ Modern anlatıcının yazdığı metin, “kesin bir mesaj iletmek niyetiyle yazılan” ve “sadece verilen mesajı alan pasif bir okur” a gereksinim duyan “okunabilir metin”dir: Bu türden metinlerde yazar “gerçekliğin temsilini” sunar. Postmodernistler ise “okunabilir” değil “yazılabilir metin”den yanadır: Yazılabilir metin, “okurun her okumada yeniden yazması için yazılan” metin olup “yorumlamayı ve yeniden yorumlamayı davet eder” (Rosenau, 2004: 15 ve 18). Yazılabilir metinler, “okur ile her karşılaşmasında yeni baştan yazılan, yorum üreten birer makine gibidirler” (Güçlü vd., 2008: 977).

ki yirminci yüzyıl boyunca uygulamada ortaya çıkan, koskoca bir kötülükler ve savaşlar haritasıdır. Söz gelimi Holocaust, bu türden/modern bir hikâyenin dehşetli sonucudur. “Modern uygarlık Holocaust’un *yeterli* koşulu değil, *gerekli* koşuldur büyük bir kesinlikle. O olmaksızın Holocaust düşünülemez. Holocaust’u düşünülebilir kılan, modern uygarlığın mantıklı dünyasıdır” (Bauman, 2007: 28). Genel görünümüyle:

XX. yüzyıl şiddetin, topyekûn savaşların, faşizmlerin, totalitarizmlerin ve soykırımların çağı olduğu gibi, aynı zamanda başarısızlığa uğramış devrimlerin ve hayal kırıklığına uğramış ütopyaların da çağı olmuştur. İsimli kurbanlarla ve kaybedilmiş savaşların mağluplarıyla doludur. (Traverso, 2013: 219)

Demek oluyor ki: *Klasik modernliğin vadettiği ilerleme ve kurtuluş* kâğıt üzerinde kalmıştır.⁹² İşte alışıldık modernliğin yarattığı bu büyük yıkım ve düş kırıklığı nedeniyle postmodern eleştiri bütün büyük anlatıları karşısına almış, onlara itibar etmeyerek alaycı bir kuşkuculukla yaklaşmıştır. Şu hâlde, postmodernistlerin büyük anlatıları yorumlayışı Heidegger’in “Büyük düşünen, büyük yanılmak zorundadır” (2015: 46) dizesiyle gereği gibi özetlenebilir. Alman filozofun bu sözü, Bauman’ın “Büyük suçlar genellikle büyük fikirlerden çıkar” yargısını anımsatmaktadır (2013: 13). Ve bir de, Beat Kuşağı’nın köşe taşlarından Amerikalı yazar William S. Burroughs’un şu çağrısını: “Büyük Yalan’da bir delik açın” (2015: 210).

Post-modernizm ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun bütün küresel, her şeyi kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur. Marksizmi, Hıristiyanlığı, Faşizmi, Stalinizmi, liberal demokrasiyi, laik hümanizmi, feminizmi, İslâm’ı ve modern bilimi aynı derekeye indirir ve bunların bütün soruları önceden tahmin edip önceden belirlenmiş cevaplar veren (...) totalize edici üst-anlatılar olduklarını söyleyerek hepsini elinin tersiyle iter. (Rosenau, 2004: 23)

Bu noktada büyük anlatıların modernliğiyle, daha doğrusu, postmodern eleştirinin şiddetle muhalefet ettiği modernliğin *başlangıç noktasıyla* ilgili de küçük bir parantez açmak gerekir: Büyük anlatıların modernliği, Aydınlanma Felsefesinin öncesine uzanan bir durumdur. Çünkü postmodernistlere göre, nasıl ki Marx bir modern hikâyeci ise aynı şekilde İsa da (sekizinci dipnot) diğer bir modern hikâyecidir (Rosenau, 2004: 130). O hâlde postmodernizmin eleştirel nesnesi olan modernlik, milattan sonra beşinci yüzyılda çok tanrıların (politeizm) tek tanrı (monoteizm) Hristiyanları nitelerken kullandığı

⁹² *Çürümenin Kitabı*’nda, Cioran, Aydınlanmayla iyice olgunlaşan ilerleme ve kurtuluş projelerinin kâğıt üzerinde kalışını edebi ve umuttan yoksun bir dille şöyle özetler: “İntiharın dışında hiçbir selâmet yoktur. (...) O hâlde, canlılar olarak hepimiz *geri kalmışlar*’ız... (...) İlerleme fikri bizi zamanın dorukları üzerinde kendini beğenmişlere çevirir; ama o doruklar hiç yoktur. İninde ürküntüyle titreyen mağara adamı, gökdelenlerde de hâlâ titremektedir” (2013: 152-153 ve 164).

‘modernus’ sözcüğünden bugüne dek, *içeriği farklılaşıp genişleyerek* gelen modernliktir (Yavuz, 2012: 175; Tanyeli, 2017: 65). İçerik değişmişse de *tarz* aynı kalmıştır.

Ayrıca: Postmodern eleştirideki büyük anlatı karşıtlığı kendisini, *yazma biçimiyle*, yani postmodernistlerin yazıp çizdikleri *ayrık ve düzensiz* metinler eliyle de belli eder. Postmodernizme göre *her şey* –bütün bir dünya, “bütün olgular” ve “bütün olaylar”– bir metin olarak düşünülebilir (Rosenau, 2004: 15). Bir şeyin metin olduğundan söz açmak, o şeyin “yazıldığını”, örüldüğünü ortaya atmak ise ki öyledir (Ward, 2014: 330), o hâlde postmodern eleştirinin nazarında her şey, *yazıya geçirilerek yoktan var edilmiştir*. Böyle bakıldığında iki farklı metin türünden dem vurulabilir: (1) Modern/Okunabilir Metin ve (2) Postmodern/Yazılabilir Metin (doksan birinci dipnot). Tekçilik taraflısı bir aklın/yazarın egemenliği altındaki modern metin *bütüncüllüğüyle* “okura tek ve değişmez bir anlamı” empoze ederken ona muhalefet etmek gayesiyle yazılan postmodern metin, “birbirinden bağımsız bir parçalar derlemesi” ya da diğer bir deyişle bir *parçalı bohça/parça bohçası* biçimindedir (Güçlü vd., 2008: 976-977).

...metnin birliği ile metnin kendi içinde tutarlı olması gibi geleneksel ülkelerin bile isteye çığnendiği, (...) çelişkiye düşmekten çekinilmeyen bir anlam örgüsüdür postmodern metin. Sonsuz sayıda okumaya açık bir yorumlama ağı olması bakımından da ‘çoğulcu’dur. (...) ...postmodern felsefe metinlerinin en belirgin özelliği bölük pörçüklükleridir. Bu nitelikleriyle hem geleneksel felsefe metni tasarımındaki kendi içinde bütünlüklü olma ülküsüne karşı çıkarlarken hem de çağdaş varoluş deneyiminin bölük pörçüklüğünü dile getirmektedirler. Derinlikli olmak yerine kimileyin sığığa varacak ölçülerde yüzeysel olma, ağırbaşlı yazılar olmak yerine alaycı, dalgacı, tiye alıcı olmalarıyla yazı yazma ediminin bir oyun oynamaya dönüştürülmesi yine postmodern felsefe metinlerinin ayırt edici özellikleridir. (Güçlü vd.,2008: 977 ve 1152)

Postmodernizmin yazısı Fransız yazar ve “yazın düşünürü” Maurice Blanchot’un kavramlaştırdığı şekliyle “parçalı yazı” olup bu tarzın modern düşünce dünyasındaki ilk sözcülerinden biri, aynı zamanda “postmodern düşüncenin yolaçıcısı” ya da “ilk büyük postmodernist” de sayılabilen Nietzsche’dir (Batur, 1993: 9; 2017: 64; Blanchot, 2001: 79; Yavuz, 2010: 100; Robinson, 2000: 2).⁹³ *Yazınsal Uzam* adlı yapıtında “Yazmak sonu gelmeyen, dur durak bilmeyendir” diyen Blanchot (1993: 22), *Nietzsche ve Parçalı Yazı* başlıklı metninde parçalı yazıyı şöyle izah eder: Parçalı yazı, “ne peygamber sözü, ne de ötedünya vaadidir”. O “özünde bir çoğulluğa baş koymuş” olduğundan “bakış açılarının çokluğu” veya başka bir anlatımla, “her şey söylendiğinde

⁹³ “Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki felsefî post-modernlik Nietzsche’nin eseriyle doğmuştur” (Vattimo, 1999: 207).

hâlâ konuşan çoğulculuk”tur. Bu sebepten “bambaşka bir dil”i, “bütünün değil, parçanın, çoğulluğun, ayrılığın dili”ni benimser, kullanır. Parçalı yazı “sisteme karşı oluş”, “bütünleşmemiş olana tutku” ya da diğer bir deyişle “göçebe düşünce”dir, yani “yürürken düşünen ve yürüyüşün hakikatine göre düşünen insanın düşüncesi”. Parçalı metin “çelişki nedir bilmez”, “çelişki tanımaz, çeliştiği zaman bile”. Özetlemek gerekirse o, “paramparça”dır “ama parça olma sıfatıyla çoktan tamamlanmıştır” ve Nietzsche’deki hâliyle “‘*Birin her zaman haksız olduğunu*’”, “‘*Hakikatin ikide başladığını*’” söyler (2001: 77-81 ve 85)

Parçalı söz yeterlilik nedir bilmez, yetmez, kendisi hedef alınarak söylenemez, anlamı içeriği değildir. Ama öbür parçalarla biçimlenip daha eksiksiz bir düşünce, toplu bir bilgi de oluşturamaz. Parçalı olan, bütünden önce gelmez, bütünün *dışında*, bütünden sonra söylenir. (Blanchot, 2001: 78-79)

Parçalı yazıdaki her bir parça ya bir bütün olarak dünyanın/evrenin ya da dünyada olup biten, yapıp edilen bir şey(ler)in *yorumudur*. Yorumlama ise Nietzsche’deki içeriği ile “gizli duran, hatta anlamı bulanık kalan tek bir hakikatin örtüsünün açılması değil, birçok anlamı olan ve aynı zamanda tek anlamı ‘*süreç, oluşum*’ olan bir metnin okunmasıdır” (Blanchot, 2001: 81). Nietzsche’ye göre dünya, sonu gelmez bir “kendini yaratma” ve “kendini yok etme” ikiliğinin hüküm sürdüğü bir “enerji canavarı”, bir nevi “güçler denizi”dir ve yine onun gözünde: “Dünyanın yorumlanabileceği şekillerin hiçbir sınırı yoktur” (Nietzsche, 2010: 393 ve 651).⁹⁴

Postmodern metinlerin temelinde de işte bu Nietzsche kaynaklı yorum felsefesinin yer aldığı söylenebilir. Kendini “metafizik bir vatansız” sıfatıyla niteleyen Cioran, *Ezeli Mağlup*’ta bulunan söyleşilerinden birinde, parçalı yazının gördüğü hayati işi neredeyse eksiksiz bir biçimde anlatır: Ona göre parçalı metin, insanlığın varoluşundaki *sınırsız* ve *çelişken* çeşitliliğin, *dürüstçe* yazıya dökülebilmesini sağlar: “Çelişkiye izin vermemek” üzere yazılmış “kırk sayfalık bir deneme” bile, fazlasıyla *sahtekâr* ve *totaliter* bir sistem ortaya çıkarabilecek derecede *uzundur* çünkü (Cioran, 2016: 19 ve 22). “*Fragmanlar*”

⁹⁴ Nietzsche’nin bu *yorum merkezli* yaklaşımına Blanchot da değinir: “Nietzsche kendini başka türlü ifade eder: ‘*Dünya: yorumun sonsuzluğu (sonsuz bir adlandırmanın serilip serpilişi)*.’” (2001: 92). *Adlandırma sorunuyla* da ilgili olan bu kısım, seksen ikinci dipnotta derlenen parçalarla birlikte de okunabilir.

hâlindeki parçalı yazı “edebi tür”ler içerisinde “tek dürüst olan” metindir (Cioran, 2020: 143).⁹⁵

Felsefenin artık sadece parçalar halinde mümkün olduğuna inanıyorum. İnfilak biçimiyle. (...) Bu anlamda Nietzsche muhteşem bir kurtarıcı oldu. Akademik felsefe üslûbunu sabote eden, sistem fikrine saldıran o oldu. (...) Şimdi, hepimiz parçacıyız, görünürde düzenli olan kitaplar yazdığımızda bile. (...) Parçalar halindeki bir düşünce, tecrübenizin bütün veçhelerini yansıtır; sistemli bir düşünce ise sadece bir veçheyi yansıtır, denetlenen veçheyi, bundan dolayı da yoksullaştırılan veçheyi... Nietzsche’de, (...) ihtimal dâhilindeki bütün insanlık tipleri, bütün tecrübeler ifadelerini bulmuştur. Sistemde ise sadece denetleyici konuşur, şef konuşur. Sistem daima şefin sesidir: Bunun içindir ki sistem totaliterdir, oysa parça halindeki düşünce özgür kalır. (Cioran, 2016: 18-19)

Parçalı yazılardaki *çok sesliliğin* altını çizen bir diğer düşünür ise Baudrillard’dır. Fransız filozof, parçalı düşüncelerle kaleme aldığı *Cool Anılar*’ında şöyle der: “Parçalar hâlindeki yazı demokratik yazıdır. Her parça eşit bir farklılıktan yararlanır. En bayağı olanı bile farklı okurunu bulur. Her birinin sırayla bir mutluluk dönemine hakkı vardır” (2002: 18). Bu sözlerinin birkaç satır sonrasında Baudrillard parçalı metinlerin başka bir önemli niteliğine değinir: Ona göre parçalı yazı, anlamsal ve dilsel yenilgilere, zararlara ya hiç uğramaz ya da *olabildiğince az/geç* uğrar. Parçaların *ağır* ereklere/ülkûsel yükleri yoktur çünkü. Parça, zaten tam/modern anlamıyla *yapılmadığından* yıkılmaz, yıkılmaz. “Parçaların vaat ettiği başka bir şey: Çünkü yalnızca onlar anlamın ve dilin yıkımından, yok edilmesinden kurtulacaklardır – tıpkı aşırı hafif oldukları için uçağın düşmesi sırasında kurtulan biricik şey olan sinekler gibi” (Baudrillard, 2002: 18-19). *Uсталıklı* bir parçanın *kalıcılığı* noktasında Nietzsche de Baudrillard ile benzer düşüncededir: “İyi bir özdeyiş [ya da parça, fragman], zaman çarkı için fazla serttir ve her zamanı beslemesine rağmen, binlerce yılda yenip yutulamaz” (2017b: 70).

Postmodern eleştirideki kurucu akılcılık karşıtlığının bir diğer anlamdaşı/başka bir yüzü ise *modern* bilimciliğe dönük bilgi kuramsal ve siyasal muhalefettir. Aydınlanmacı bilim anlayışındaki (yöntemsel) tekçiliğin yerine çoğulculuğu, sistematik ilerlemeciliğin yerine ilerlemeksizin birikmeyi, çeşitlenerek çoğalmayı –bir bakıma değişik bir ilerleme yaklaşımını– koyan bu muhalefetin antitezleri, muhafazakâr eleştirideki “epistemolojik tevazu”ya (Duman, 2017: 18) benzeyen, epistemolojik bir anarşizmi/Dadaizm’i savunan

⁹⁵ Cioran’ın parçalı metinle dürüstlük arasında kurduğu bu olumlu bağlantı, Nietzsche’nin “Sistem istemi, dürüstlük yokluğudur” özdeyişini anımsatmaktadır.

Feyerabend'in belli başlı eleştirel görüşlerinden yardım alınarak kolayca özetlenebilir.⁹⁶ Çünkü Feyerabend postmodernizmle örtüşen bir şekilde, modern bilimciliği ve ona eşlik eden akılcılığı bir nevi *büyük anlatı*, siyasal bir *ideoloji* olarak okur ve kıyasıya eleştirir. Ona göre bu modern ikili, “tıpkı Orta Çağdaki kilise gibi dogmatik ve dayatmacıdır” (Saygın, 2016: 23). “Bütün ideolojiler gibi bilim ideolojisi de yanlı ve belirli bir amaca hizmet ettiği için ‘çok fazla ciddiye alınmamalıdır’” (Hülür, 2006: 209).

Feyerabend, Batı merkezli ve Aydınlanma kaynaklı modern bilim anlayışına ya da onun deyişiyle “Birinci Dünya bilimi”ne, bu yayılcı (emperyalist) *ideolojideki* akılcı totaliterliğe karşı bilgi kuramsal bir anarşizmi savunur; anarşizm akılcılığın *panzehridir*. “Birinci Dünya bilimi”, “sabit bir yöntem veya sabit bir aklilik kuramı” eliyle *nesnel ve evrensel hakikatlere* erişmek ve eriştiği *kanısına vardığı* bu tartışma götürmez doğruları, bütün bir dünyaya *gerektiğinde zor kullanarak* kabul ettirmek tutkusuyla dolup taşarken Feyerabend'in önerdiği –*Batı dışı bilimlere*, bilimsel *yerelliğe* imkân veren– anarşizmin tek bir soyut yöntemsel ilkesi vardır: ‘ne olsa uyar (veya anything goes, tutto fa brodo)’. Ona göre epistemolojik anarşizm, modern zamanların “*bilgikuramı ve bilgi felsefesi için kesinlikle harika bir ilaç*”tır (Feyerabend, 2014: 7, 35 ve 47).

Bilim “akılcı” bir şekilde ilerlemedi, *ilerleyemezdi* de. Aklilik ve açık kurallar, tam da akılcıların kabul edilebilir yegâne bilgi kaynağı olarak gördükleri bu bilimi yok ederdi. (...) Bilim pratiği (*akılcı bilim imgesinin aksine*) pek çok değişik biçim alır. (...) ..Birinci Dünya bilimi kabul edildiyse, bu, daha iyi bir anlayış ya da herkes için daha iyi bir yaşam ürettiği için değil; daha iyi silahlar ürettiği için oldu. (...) Her kültür, her ulus kendi özel ihtiyaçlarına uyan bir bilim inşa edebilir. (...) *Hiçbir genel çözüm yoktur. (...) Ve benim tezim de anarşizmin, (...) ilerlemeye yardımcı olduğudur. (...) ...tüm şartlar altında ve insani gelişmenin tüm evrelerinde savunulabilecek tek bir ilke vardır: ne olsa uyar.* (Feyerabend, 2014: 8-10, 21 ve 47)

Peki, “ne olsa uyar” ilkesinin anlamı nedir? Ya da önce şu soruyu sormak gerekir: Bilim, *neden* akılcı ve kuralcı bir yolda ilerleyemez? Çünkü Feyerabend'e göre, bilimsel keşifler ve icatlar yalnızca *akla uygun, hep aynı kalan bir kurallar bütümünün* çocukları, çıktıları değildir: Aynı zamanda, *akıl ve kural dışılığın* da mahsulleridir; örneğin *şansın, saçmalığın veya düş gücünün*. İşte bu nedenle Feyerabend “ne olsa uyar” der ve ***Bilimin***

⁹⁶ Feyerabend de *kendini adlandırmaktan*, içeriği sabitlenmiş kavramlarla tanımlamaktan kaçınır: Anarşist veya Dadaist *gibi* davranır ancak bu adlar onu her durumda *bağlayamaz*. ***Anarşizm Üzerine Tezler***'de yer alan röportajlarından birinde şöyle der: “Ben ne bir anarşist ne de bir Dadaist'im, *gerçekte* ne olduğumu yalnızca en yakın dostlarım bilir. Bununla birlikte, belirli şeyleri göstermek için bir anarşist ya da bir Dadaist *rolünü* oynarım, ama kendimi hiçbir zaman bu rolle bütünleştirmem” (2007: 264).

Tiranlığı adlı kitabında toplanan derslerinden birinde bu Dadaist mottoyu, açıklayıcı bir ‘Anaksimandros’ örneği ile şöyle izah eder:

Sadece kesin olarak tanımlanmış bir patikada gezinerek bir şeyler bulunabileceğini düşünenler yanılıyor. Ne tür bir saçmalığın yeni bir keşfe veya kavrayışa yol açacağını öngöremezsiniz. Bir hareket sadece, içinde yaşadığımız zamanki genel görünüme göre “saçma”dır. Örneğin, katı toprak üzerinde durduğumuzu varsayalım. Bu bizim ilk ve en temel deneyimimizdir. Anaksimandros Dünya’nın boşluğun ortasında asılı olduğunu söyler. Bu sarsıcıdır, bir düşünün: Hiçbir şey boşlukta öylece asılı durmaz, yani eğer buraya ortaya bırakırsanız, düşecektir. Yine de Anaksimandros o ağır koskoca Dünya’nın havada asılı durduğunu söyler. Modern standartlarla ölçüldüğünde, bu anarşi miydi? Kesinlikle öyleydi. Fakat gelişti ve bir yerlere vardı. Dolayısıyla, “her şey uyar” sadece “hayal gücünü sınırlama” anlamına gelir, çünkü çok saçma bir fikir çok somut sonuçlara yol açabilir. (2017: 127-128)

Demek oluyor ki: “‘Ne olsa uyar’ sloganından bütün yöntemlere ya da teorilere düşman olunması gerektiği değil, tek bir yöntem ya da teoriye bağlı kalmanın bilim için iyi olmayacağı anlaşılmalıdır” (Saygın, 2016: 21). Akla dayanan evrensel bir düzenlilik, yöntemsel bir biriciklik, ilerleyerek varılabilecek bilgi kuramsal bir *en son* nokta yoktur. Eğer bir ilerlemeden söz edilecekse bu, teklik ve belirliliğe değil çokluk ve müphemliğe doğrudur. Ayrıca Feyerabend’e göre böyle olması insanlığın, toplumsal-siyasal yaşamın çıkarınadır. Çünkü insanla ilgili çeşitliliği ortadan kaldıran *uyum*, tiranlığın habercisidir: “Uyumdan söz edenlerin sesi, buldukları her çeşitliliği kendi uyumlu kurallarına tabi kılmak isteyen tiranların sesine şüphe çekecek kadar benzer” (Feyerabend, 2017: 13). *Yaşamsal* çokluğu/çeşitliliği, şiddete başvurmaksızın *kavramsal* bir tekliğe çevirebilmek olanaksızdır: Birliğin yolu *keyfîlik*ten geçer. Tam da burada Feyerabend’in verdiği ‘aşk’ örneğine ve söz konusu örneğin ardından ulaştığı hayati sonuca dikkat kesilmek yerinde olur:

Örneğin, aşk kavramındaki sorun “çözülmüş” müdür? Aşk “tümüyle açık”lığa kavuşturan bir aşk tanımı, bir şiir veya bir sosyoloji makalesi var mıdır? Ayrıca böyle bir açıklık istenen bir şey midir? Aşk hakkında her şeyi bilmek veya bildiğini sanmak arzulanır bir şey midir? Bu aşk meselesinin kapandığı ve daha fazla keşfe gerek olmadığı anlamına gelmez mi? (...) Tüm bu düşüncelerden sonra vardığım sonuç dilin müphem olduğu, müphemliğinin iyi olduğu ve onu sabitlemeye dönük her girişimin düşünmenin, sevmenin, eylemenin, kısacası yaşamının sonu olacağıdır. (2017: 86-87)

Bu belirsizlik/*kesinleşmiş kararlardan yoksunluk* hâli nedeniyle Feyerabend kendi derslerini –düşüncelerini, yazıp çizdiklerini...– de gerektiğinden fazla ciddiye al(a)maz. Postmodernistler için “hikâye anlatmak” her ne ise Feyerabend için de ‘ders vermek’ ya da ‘felsefe yapmak’ odur. Onun dersleri veya kendi söyleyişiyle “peri masalları” “hiçbir hakikat iddiasında bulunmayan, anlatıcının bakış açısının da sadece kendi deneyimine bağlı olduğunu kabul eden açıklama”lardan ibaret kalır (Rosenau, 2004: 13).

Açıkçası, derslerim tarihselliği belirsiz olan kimi olayların etrafında örülmüş peri masalları olacak. (...) Sadece peri masalları dinlemek size göre olmayabilir – sizin işitmek istediğiniz şey HAKİKAT olabilir. İsteddiğiniz buysa başka bir yerde olsaydınız keşke – ama inanın ki orasının neresi olduğunu size tam olarak söyleyemem. (Feyerabend, 2017: 17)

Yeri gelmişken: Feyerabend’in Aydınlanma temelli ilerlemeciliğe dönük eleştirisi, yalnızca bilimciliği değil aynı zamanda modern ‘felsefe’ anlayışını da içerir. Çünkü ona göre, felsefenin de sistematik bir biçimde ilerlediğinden söz edebilmenin imkânı yoktur: Yüzyılların sonucunda elde edilen şey *cephelerden* oluşmuş, *karmakarışık* bir kütledir.

Tıpkı bilim insanları, sanatçılar ve din reformcuları gibi felsefeciler de şu ana kadar düzenden gayet yoksun bir görüş ve yaklaşımlar yığını oluşturmuştur. Kantçılar, Hegelciler, Heideggerciler var; Kuhncular, Popper’cılar, Wittgenstein’cılar var; Foucault, Derrida, Ricoeur takipçileri var, Yeni-Aristotelesçiler, Yeni-Tommasocular var – sonsuza dek sayabilirim. Bu felsefelerin çoğu, farklı ekoller arasındaki savaşı sona erdirme girişimleri olarak başladı. Başarılı olmadılar. Çok geçmeden bu girişimlerin kendileri de ekolleşti ve savaşa katıldı. (...) Dolayısıyla, bağlantısızlık istisna değil kuraldır; uyum ise istisna olmak şöyle dursun, hiç yoktur. (Feyerabend, 2017: 12-13)

Feyerabend’in felsefi ilerleme/*birleme*yle ilgili bu eleştirel düşüncesi Bauman’da da aynıyla bulunabilir; üstün gelen *çokluk*tur:

Ayrı ayrı muharebelerin kaderi ne olursa olsun, farklılık ve çoğulluğa karşı yapılan modern savaş, en azından şu ana kadar genel olarak kaybedildi. Modern tarih bölünmeler ve farklılıkların çoğalmasıyla sonuçlandı ve modern pratik hâlâ bu sonucu vermeye devam ediyor. (2013: 183)

Modern, kurucu akılcı bilim anlayışı, *pratikte* karşılaşılan bilim kaynaklı sorunları kendi *teorik* yapısından ayırıp kendi aklından şüphe etmeye yanaşmazken Feyerabend’e göre böylesine kesin bir ayırım son derece keyfi ve sakıncalıdır: Sorunlu pratik, yalnızca teorinin yanlış ya da eksik uygulanmasından değil teorik bir hatadan da doğabilir çünkü. Tıpkı kurucu akılcılıkta olduğu gibi: *Nesnelcilik* (objektivizm) uğrunda, “ana hedefi tüm insani öğelerden kurtulmak olan bir usul” inşa eden modern akılcılığın “eninde sonunda gayri insani eylemlere yol açmaya mahkûm olduğu” aşikârdır (Feyerabend, 2012: 343). Öyleyse akılcılığın temel hatası Feyerabend’e göre *akli* veya başka bir deyişle *ilkeseldir*, yani *teorik*.

...bilimin “ilke olarak” yapabileceği iyi şeyler ile gerçekte yaptığı kötü şeyleri birbirinden ayırırlar. Bunun kimseyi rahatlatacağını sanmıyorum. Tüm dinler de “ilke olarak” iyidir; fakat ne yazık ki bu soyut İyi, onların uygulayıcılarının bir alçaklar sürüsü gibi davranmasını nadiren engelleyebilmiştir. (Feyerabend, 2012: 343)

Demek ki *yapıp edilen*lerden, onlara zemin hazırlayan *ilkeleri* de sorumlu saymak gerekir. Feyerabend’in bu eleştirisi akla Foucault’yu, Foucault’nun Marksizm’le Sovyet pratiği arasında kurduğu *teorik bağ*ı getirmektedir.

Son olarak çalışmanın büyük anlatı karşıtlığıyla ilgili kısmında da değinildiği gibi, Feyerabend'in (postmodern) eleştirisindeki bilimcilik karşıtlığının, *dini* anlatılara dönük olumlu/övgücü bir değerlendirmeyi de içerdiği düşünülmemelidir. Postmodern eleştiriye bilimcilik karşıtlığı konusunda eksiksiz bir şekilde yansıtılabilen Feyerabend'in Tanrı'yla ve (tektanrıci) dinlerle ilgili aykırı/olumsuz görüşleri de epeyce açıktır çünkü. "Tanrı'ya inanıyor musunuz?" sorusuna cevaben "Bilmiyorum. Kesinlikle bir ateist ya da kibirli bir agnostik değilim; bu sorunları çözmek tüm bir yaşam sürer. İçimden bir ses buralarda bir yerlerde bir tür yüce piç olduğunu söylüyor. Bu konuda çalışıyorum" diyen Feyerabend (2017: 30), dinlerle ilgili *karşılaştırmalı* kanaatlerini ise şöyle özetler:

...Hıristiyanlar örneğini ele alırsak, dine inananların da [bilimcilere oranla] çok şahane insanlar olduğunu söyleyemeyiz. Yahudilere iftira atmış, kadınları aşağılamış ve din adına yüz binlerce insanı öldürmüşlerdir. Tutkulu bir katil olmaksızın soğuk, duygusuz ve "nesnel" bir olgu toplayıcısı olmak çok daha iyidir belki de. (...) ...din [de felsefe ve bilim gibi] tek değil çoktur. Budistler, Müslümanlar, Quakerlar, yılan tapanlar da vardır ve bu gruplardan her biri kendi içlerinde daha hoşgörülü ya da saldırgan gruplara ayrılmıştır. Tüm insanlara ve mesleklere seslenen, onların kendini beğenmişliklerine ve canice içgüdülerine değil de sevgilerine hitap eden bir dine henüz rastlanmamıştır. (2017: 11)⁹⁷

Postmodernistlerin karşı çıktığı modern (siyasal) öğretilerle ilgili yukarıda yapılan açıklamaların ardından, bu çalışmanın asli amacına fazlaca hizmet edeceği düşünüldüğü için, postmodern eleştirinin 'gelenek' ile kurduğu *kendine özgü* ilişkiye de ayrı bir önem vererek değinmek gerekir. Çünkü 'gelenek', postmodernizmin gizil temellerini kısmen teşkil eden muhafazakâr eleştirinin "tanımlayıcı ilkesi", belli başlı öğelerinden birisidir (Heywood, 2016: 109). Postmodernizmin 'gelenek' ile kurduğu olumlu ilişkiler tabii ki onu muhafazakârlıkla aynılaştırmaz. Ancak söz konusu pozitif bağların postmodernizmi muhafazakârlığa yaklaştırdığı söylenebilir. Bu iki felsefi akımın 'gelenek' kavramındaki *buluşma noktasını* belirleyebilmek için, önce muhafazakârlığın 'gelenek' ile ilişkilendirme gerekçelerine bakmak lâzım olur ki önde gelen siyaset bilimcilerden Andrew Heywood, bu gerekçeleri üç madde hâlinde kısaca açıklar. Ona göre, (i) geleneğe verilen önemin "orijinal muhafazakâr gerekçesi", geleneğin sürüp giden kadim (ahlaki) düzeni var eden "Tanrı vergisi kurumlarda ve pratiklerde ifade edilmiş olduğuna ilişkin" *dogmalaşmış*, tartışma götürmez bir "inanç"tır. Postmodernizmin muhafazakâr eleştirisiyle bu noktada buluşamayacağı açıktır. Çünkü postmodern eleştirideki *kuşkuculuk* böylesi kati, sabit bir

⁹⁷ Ek olarak: *Yönteme Karşı*'da da Feyerabend, din(ler)deki *dayatmacılığın* altını çizer. Ona göre: "Hiçbir din kendini sadece denemeye değer bir şey olarak sunmaz. İddia çok güçlüdür: O din hakikattir ve onun dışındaki her şey yanlıştır ve bunu bildiği, anladığı halde hâlâ reddedenler iliklerine kadar çürümüşlerdir (veya iflah olmaz aptallardır)" (2014: 295).

inanca hiçbir zaman, hiçbir şekilde imkân tanımaz. Kaldı ki yine Heywood'a göre, sözü edilen güçlü inanç, "şimdilerde köktendinciler [Teokratik Muhafazakârlar] dışında etkin biçimde terkedilmiş" olup muhafazakâr eleştirinin Anglo-Amerikan tarafınca da ciddiye alınmamaktadır. Diğer/"geriye kalan" gerekçeler ise şunlardır: (ii) Muhafazakâr siyaset felsefesinde gelenek, "geçmişin birikimli bilgeliği"ni içerdiğinden, bugünde "yaşayanlar ile gelecek kuşakların yararı için" korunmalıdır. Ve ayrıyeten: (iii) Gelenek, toplumsal-siyasal düzenin temel taşlarından biri olarak bireye/insan tekine tarihsel ve toplumsal bir kimlik, "bir aidiyet ve özdeşlik duygusu" kazandırmaktadır (Heywood, 2016: 109-110). İşte bu iki *faydacı* (pragmatist) gerekçeden hareket edilerek muhafazakâr ve postmodern eleştirilerin kesiştiği, iş birliği yaptığı noktaya varılabilir. Çünkü söz konusu gerekçeler, Aydınlanmacılığın 'modern/yeni olan, geleneksel/eski olandan *aklen* üstündür' iddiasını çürütmek ve böylelikle *yeninin eski üzerindeki tahakkümünü* ortadan kaldırabilmek için, muhafazakârların yanı sıra postmodernistler tarafından da ileri sürülebilir, *kullanılabilir*; "modernliği yönlendiren şey 'yeni' ve '[eskiyi] aşma' kategorileri" iken postmodernlik, "yeni olan" kategorisinin çözülmesi"dir (Vattimo, 1999: 60).

Şu hâlde: Her iki siyasal akım da, Aydınlanma Felsefesindeki gelenek eleştirisinin karşı eleştirisini içermekte, her ikisi de *farklı* gayelerle de olsa geleneğe başvurmaktadır. Nasıl ki muhafazakârlık, modern kurucu akılcılıktaki gelenek karşıtlığına itiraz ediyorsa postmodernizm de, muhafazakârlığı çağrıştıran bir şekilde, modern zamanlardaki 'mâzi' karşıtlığına muhalefet etmektedir.

Heywood'un sıraladığı gerekçelere ek olarak Kirk tarafından ***Muhafazakârlığın On Prensipleri***'nde sayılan temel inançlardan beşincisine de bu noktada yeniden değinmek gerekir: *Toplumsal-siyasal çeşitliliğin, çok sesliliğin savunulması*. Hem muhafazakârlar hem de postmodernistler, kurucu akılcılığın buyurgan tekçiliği karşısında çoğulculuktan yana olur ve *gelenekten yararlanmayı*, farklı yaşayış biçimlerine yer açan bir çeşitliliğin güvenilir korunma yollarından biri olarak görür. Gelenek, modern totaliterliğin –hakikat rejimlerinin, büyük anlatıların...– altını oyan, tükenmez bir güç kaynağıdır. Bu nedenle, postmodernizm (de) gelenek ile "modern dışı bağlar", "olumlu" ilişkiler kurmaya çalışır (Bingöl, 2017: 21 ve 30).

Postmoderniteyi gelenek ve geçmiş ile yeni bir ilişki kurmaya iten etmenlerin başında modernitenin dayatmacı anlayışı gelir. Yıkıcılık ve devrim modernitenin genlerinde vardır. Yerleşik bütün değerleri yıkmak, ilerlemenin önündeki her türlü seti ezip geçmeyi davranış

biçimi olarak kabul etmek modernlerin temel prensipleridir. Fakat bunu yaparken bütün insanların aynı gaye için hareket etmelerini, toplumdaki her bireyin aynen bir makinenin çarkları gibi işlev görmelerini salık verirler. Toplumu oluşturan bütün kurumları din, gelenek ve göreneklerin etkisinden çıkarmaya çalışır[lar]. (...) Farklı yaşam düşünceleri, değişik yaşam biçimlerini değişik yöntemler ile baskı altında tutan modernite, bunu toplumun iyiliği için yaptığını iddia eder. Oysa postmodernistler, her açıdan çok sesli bir toplumun, çok kültürlü bir devletin özgürlüğün deneyimlenmesinde daha elverişli olduğunu ileri sürerler. Geçmişle kıyaslandığında modern ulus devletlerin daha fazla tek tipçi karaktere büründüğünü görürler. (Bingöl, 2017: 26-27)

Postmodern eleştirinin geleneksel olanla kurduğu pozitif diyalog, Feyerabend'den yardım alınarak yukarıda ana hatlarıyla izah edilen epistemolojik anarşizmle de çok çok yakından ilişkilidir. Çünkü: “Postmodernizm, mutlak doğru ve gerçeklerin olamayacağı varsayımından yola çıkar”, bu düşünceyle: “Mutlak bir kopuşun [da] olamayacağını öne sürerek geleneğin üstünden istense de atlanılamayacağını iddia eder”. Yani, *Tanpınar'ın da söylediği gibi*: “Mâzi daima mevcuttur” (Bingöl, 2017: 27; Tanpınar, 2010: 8).

Öte yandan: Postmodern eleştirinin geleneğe yaklaşma şekli, tabii ki muhafazakâr eleştirinin geleneği ele alma biçimiyle hepten aynı, bütünüyle anlamdaş değildir. Çünkü postmodernizm, Aydınlanma Felsefesini eleştirirken geleneğe gönderme yapar, geleneği *kullanır* ama *geçmiş* zamanlardaki büyük anlatılara da, söz gelimi din temelli bir hakikat rejimine de, hiçbir durumda boyun eğmez, “doğrudan teslim olmaz” (Bingöl, 2017: 28). Postmodern eleştiride “geleneği [olduğu gibi] diriltme gayreti”/yüce bir duruma getirme çabası yoktur (Bingöl, 2017: 29). Ya da diğer bir söyleyişle: Postmodernistler, geleneği, *yalnızca gelenek olmasından ötürü* Anglo-Amerikan Muhafazakârları kadar bile ciddiye almaz veya ona *yer yer, en fazla* Anglo-Amerikanlar kadar önem verirler: Başlıca amaç, *geleneğin/geçmişin ihyası değil kurulu, tekçi modernliğin yıkılması* ve böylelikle *değişik hayat tarzlarına elden geldiği kadar imkân verilmesidir*. Sözün kısası: Postmodernistler, *büsbütün geleneksel olana*, vaktiyle/modern öncesinde var olmuş bir *altın çağa* dönmeyi önermezler. Kaldı ki bu türlü bir öneri, Anglo-Amerikan Muhafazakârlığında da yoktur. Postmodern eleştiri, geleneği modernliğe *nasıl isterse öyle* dâhil ederek modernliği hem *lekeler* hem de *sulandırır*, tabir caizse *arınık* ve *ağırbaşlı* modernliğin *karizmasını çizer*. Öyleyse postmodern eleştirideki *akli işleviyle* gelenek, Aydınlanma temelli modernliğin kuyusunu kazmak için gerektiğinde –meselâ bir pastişte⁹⁸– kullanılabilen bir *alet edevat çantası*, bir nevi *mühimmat deposudur*.

⁹⁸ Süreyya Evren'in *Postmodern Bir Kız Sevdim* adlı anlatısında söylediği üzere, “İroni, Parodi ve Pastiş kardeşler”, postmodernistlerin *modern yazarı* “kontrol kulesinden” indirmek için kullandığı “teknik”lerdir

Postmodernizm ile gelenek arasında olumlu bir ilişkinin kurulduğu aşikârdır. Fakat postmodernistler gelenekten faydalanırken bilinçli veya bilinçsizce geleneğin kodları ile oynarlar. (...) Postmodernizmin, moderniteden farklı olarak geleneğe yaklaştığı kesindir. Fakat postmodern söylemin, geleneği modernin yerine koyma gibi bir gayretinin veya geleneği diriltme gibi bir amacının olmadığını belirtmek gerekir. Postmodernistler gelenekten faydalanırken geleneğin kurallarına göre hareket etmezler. Bu yüzden postmodernizme yansıyan gelenek, değişikliğe uğramış gelenektir. (Bingöl, 2017: 30 ve 32)

Ek bir açıklama olarak: Postmodern eleştirinin gelenekle kurduğu bu işlevsel bağı, toplumsal-siyasal hayatın pek çok farklı alanında, örneğin *postmodern mimari yapılarda* gözlemleyebilmek mümkündür. “Postmodern mimaride gelenek kendi olarak olmasa da dirilir” (Bingöl, 2017: 29). **Postmodernizm ve Kent** başlıklı yazısında Murat Sevinç, söz konusu ilişkiye şöyle değinmektedir:

Postmodernistler, kendilerini modernizme karşı tanımladıkları noktada ‘eskiye özlem’ duymaktadır. Postmodern mimarlıkta, geçmişin tarzlarına göndermeler yapma eğilimi vardır. Bugünün bunalımından kurtulmak ya da ‘yumuşak geçişlerin’ gerçekleşmesi için geçmişle kurulacak bağlantı büyük önem taşımaktadır. Çünkü geçmiş, bireysel ve toplu kimliğin, ulusal kimliğin zeminidir. Bu nedenle, geçmişin nesneleri bugünü yaşayanlar için bir anlam kaynağıdır. Geçmiş günleri yaşatmak, buhrandaki bir toplum için devamlılık duygusu yaratacağından, insanların, çürümeyle, hızlı teknolojik gelişmelerin yarattığı güvensizlikle başa çıkmasına yardımcı olacaktır. (1999: 58)

Sevinç’ten alıntılanan bu bölümde “Postmodernistler” yerine ‘Muhafazakârlar’ ve “Postmodern mimarlık” yerine ‘Muhafazakâr mimarlık’ yazılsa, pasajın içsel bütünlüğü hiç mi hiç bozulmaz, anlamla ilgili bir sorun ortaya çıkmaz. İki akım, bu bağlamda *tamı tamına* örtüşür ve sözü edilen örtüşme alelade bir rastlantının değil düşünsel/*eleştirel* bir yakınlığın sonucudur.

Çalışmanın bir sonraki kısmında buraya dek yapılan açıklamaların da ışığı altında, Rosenau’dan ödünç alınan ikili sınıflandırmaya geçilecektir: (i) Şüpheci Postmodernizm ve (ii) Olumlayıcı Postmodernizm. Şüpheciler ve Olumlayıcıların nitelikleri anlatılırken ise çalışmanın birincil amacından uzaklaşmamak için, bu iki alt akımın *sadece* ‘hakikat’ ve ‘toplumsal-siyasal düzen’ ile ilgili *kurucu akılcılık karşıtı* yorumları, yaklaşımları ele alınacaktır. Ayrıca sözü edilen “eğilim” veya “kategori”lerin anlatımına geçmeden önce Rosenau’nun şu –postmodern sayılabilecek– uyarısının da altını çizmek gerekir:

Bu iki kategori yan yana konduklarında modern toplum biliminin bayıldığını bildiğimiz türden bir gruplaşma, yani “birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan ve bir araya geldiklerinde ilgili oldukları alanın tamamını kaplayan” pürüzsüz bir gruplaşma meydana getirmezler. (2004: 37)

(2003: 202). Pastiş, “fikirlerin ya da görüşlerin gelişigüzel, karmakarışık, darmadağımık, kolajı andırır biçimde bir araya gelerek oluşturdukları kırkyama”dır. “Pastiş eski-yeni gibi karşıt unsurları bünyesinde barındırır. Düzenliliği, mantığı ya da simetriyi yadsır; çelişki ve karışıklığı yüceltir” (Rosenau, 2004: 16).

Şu hâlde ‘postmodernist’ sıfatıyla nitelenen hemen hemen hiçbir düşünür, *katıksız* bir ‘Şüpheci’ ya da ‘Olumlayıcı’ olarak *kesin* bir dille sınıflandırılmaz. Tasnifler *daima tartışmalıdır*. Tıpkı, bu çalışmada postmodernizmin Olumlayıcı kanadını temsil etmeleri için seçilen üç ismin (Foucault, Rorty, Mouffe) *her zaman tartışmaya açık* kalacağı gibi. Örneğin *genç* Foucault, pekâlâ bir ‘Şüpheci’ de sayılabilir ki bu gerekçeyle **Giriş**’te *ona* değil *yaşlı* Foucault’ya işaret edilmişti –aynı şekilde yirmi altıncı dipnotta ise *yaşlı* değil *şüpheci genç* Nietzsche’ye dikkat çekilmişti–. Dolayısıyla:

Verilecek hiçbir örnek [isim] burada [Şüpheci veya Olumlayıcı] post-modernizme atfedilen tanımlayıcı unsurların hepsine tam olarak uymaz. Bu da şaşırtıcı bir şey değildir, çünkü post-modernizmin kendisi statik ve değişmeyen bir şey değildir; sonsuz ölçüde dinamik, her zaman geçiş halinde bulunan bir şeydir. (Rosenau, 2004: 38)

1.3.1 Şüpheciler

“Modernliğin yıkmaya kalkıştığı şeyler bugün öç alıyor”
(Bauman, 2013: 117).

“Kutsala karşı alaycı ve küstahça davranmıyorsanız, o zaman uysalsınız ve onun hizmetçilerisiniz” (Stirner, 2017: 274).

“Hakikate hiç göz koymadım: Hakikati tehlikeye atmayacak kadar fazla saygı duyuyorum hakikate”
(Baudrillard, 2006: 6).

Şüpheciler, postmodern eleştirinin köktenci, *nesnesiyle* uzlaşmaya hiçbir durumda yanaşmayan kanadı olup Aydınlanma temelli modernliğin *tümüne* karşı çıkarlar. *Kurulu* modernliğe muhalefet ederken *başka* bir modernlik anlayışı önermekten de imtina eden Şüphecilerin, süregelenlerden daha üstün, yani totaliterliğe ve Foucault’nun söyleyişiyle “hakikat terörizmi”ne (2007: 74) geçit vermeyen bir ‘hakikat’ iddiası ya da daha yetkin, yani ilerlemeyi ve topyekûn selamete çıkmayı gerçekten sağlayan bir ‘toplumsal-siyasal düzen’ tasavvuru da yoktur. Çünkü onlara göre, ne böyle bir *kozmik/yüce* hakikat vardır ne de böyle bir *ideal* toplumsal-siyasal düzen: Görülebilecek her şey –özellikle yirminci yüzyılda– görülmüş, *bütün* çareler tüketilmiştir. Geriye kalan tek yol, Baudrillard’ın şu cümlesiyle özetlenebilir: “Yapılması gereken şey dünyayı yok etmeye devam etmektir” (2012: 60). Şüpheci taraf, *çözüm içermeyen* bu tutumuyla siyasal yokçuluğun (nihilizm) ta kendisidir ve söz konusu yokçuluğunu değişik yöntemlerle –“pasiflik ile kasti uçarılık arasında” yer alan türlü tavırlarla (Rosenau, 2004: 208)– dışa vurur.

Hakikat. Rosenau, postmodernizmin ‘hakikat’ ile ilgili kanaatini şöyle izah eder:

Post-modernistlerin neredeyse tamamı hakikati bir amaç ya da ideal olarak görmeyi bile reddederler çünkü hakikat modernliğin en özlü ifadesidir. (...). Hakikat Aydınlanma'ya ait bir değerdir ve sırf bu gerekçeyle bile bir kenara atılabilir. Hakikat düzene, kurallara ve değerlere gönderme yapar; mantığa, rasyonaliteye ve akla bağımlıdır ki post-modernistler bunların hepsini sorgularlar. (2004: 119-120)

Şüpheli Postmodernizm, “hakikatin [her daim] imkânsızlığından (...) dem vuran postmodernizmdir”. Şüphelilere göre *hakikati bulmanın olanaksızlığı* kabul edilmelidir. Ve dahası, bu olanaksızlığa *üzüntü*yle değil *sevinç*le razı gelinmelidir. Hakikat, “otoriter bir silah” olarak “sırf varoluşuyla bile kendisiyle aynı fikirde olmayanları” susturabilir çünkü: “Zorbadır, [devamlı] ‘istikrarlı bir zemin’ arar ve ‘egemen ses olma’yı amaçlar”. Bu nedenle Şüpheliler, “hakikati bulmak üzere tasarlanmış hiçbir projenin kendilerini ilgilendirmediyini” söylerler. Söz konusu *kurucu akılcı* projeler/“hakikat iddiaları”, hem *beyhude* hem de *tehlikelidir*: “Tehdit ve tahrik ederler” (Rosenau, 2004: 35-36, 120-121 ve 125).

Başka bir anlatımla: Hakikatin olanaksızlığından dem vurmak “yazarın sonundan” söz etmek demektir. Eğer evren(deki hayat) iç içe geçmiş, irili ufaklı metinlerden oluşan kaotik bir metin ise –ki postmodern eleştiriye göre öyledir⁹⁹–, bu metnin “bir-ve-tek” bir Yazar’ı, Anlam’ı ya da diğer bir deyişle Tanrı’sı yoktur. “Sözcüklerin kesin anlamları, bir metnin kesin bir yorumu, kısacası basit hakikatler yoktur” çünkü (Rosenau, 2004: 35 ve 121). Yalnızca yorumlar, anlamlar veya başka bir söyleyişle tanrılar vardır. Tanrılar, Nietzsche’nin “güçler denizi” dediği evrensel kaosta yüzen bütün kuvvetlerdir. “Anlamı çoğul olmayan tek bir olay, tek bir fenomen, tek bir sözcük, tek bir düşünce yoktur. Herhangi bir şey onu ele geçiren kuvvetlere (tanrılara) göre kimi kez böyle, kimi kez şöyle, kimi kez de daha karmaşık bir şey olur” (Deleuze, 2016: 16-17).

Hakikat bir yazarı ima eder. Bu yüzden de hakikatin reddedilmesi, belli bir metnin gerçekten ne anlama geldiğini bize yazar dâhil hiç kimsenin söyleyemeyeceğini düşünmeleriyle yakından bağlantılıdır. Aynı şekilde hiçbir okur da bir metnin “doğru okuma”sını kendisinin yaptığını iddia edemez. (Rosenau, 2004: 122)

Peki, ‘doğru’ hiçbir durumda yoksa ‘Hakikat yoktur’ cümlesi nasıl doğrulanabilir? “Kesinlik yoksa kesinliğin olmadığı kesinliğine nasıl varılacaktır?” (Yayla, 2008: 192). Şüpheli Postmodernizmin bu belirgin çelişkiye hiç mi hiç önem vermediği söylenebilir.

⁹⁹ “Postmodernizm öncelikle evrenin bir kaos olduğunu, bu kaosa bir anlam verilemeyeceğini ve hiçbir formülle açıklanamayacağını söyler. Eğer doğrular varsa evrenin ancak bir parçası için doğru olabilecektir; anlam varsa, evrenin ancak bir parçası için geçerli olabilecektir. Evrenin tümünü tek formülle açıklamak yani tek bir anlam bulmak olanaksızdır; çünkü ne doğada ne de evrende bizi böylesi bir açıklamaya götürecek hiçbir ipucu yoktur” (Kale, 2005: 36).

Çünkü Şüpheciler, söz gelimi “‘gök mavidir’ gibi doğruluğu bariz bir önermeyle” karşı karşıya geldiklerinde bile ya bu türden örnekleri “ucuz” bularak ciddiye almazlar ya da böyle önermelerin dahi “belli bir yorum bağlamı içinde” doğru olduklarını ileri sürerler. Onların gözünde, *kendi önermeleri de dâhil*, her şey *görecelidir* (Rosenau, 2004: 120 ve 137).

Şüphecilerin ‘hakikat’ ile ilgili bu *aşırı* giden düşünceleri bireyci anarşist Stirner’i çağrıştırır. Çünkü **Giriş** kısmında da değinildiği gibi (on sekizinci dipnot) Stirner’e göre de benmerkezci görüş açılarından, yorumlamalardan uzak –öylece *boşlukta asılı duran*– bir hakikat yoktur. Hakikat, *canlılığını* kendine değil onu benimseyen(ler)e borçludur.

Hakikat ölüdür, Benim tüketebileceğim bir harf, bir sözcük, bir malzemedir. Bütün hakikat kendi içinde ölüdür, bir cesettir; hakikat yalnız benim akciğerim gibi, kendi canlılığım ölçüsünde canlıdır. Hakikatler malzemedir, tıpkı nebatlar ve yabani otlar gibi; üstelik nebat ya da yabani ot olmaları konusundaki karar yine Bana aittir. (Stirner, 2017: 322)

Toplumsal-siyasal düzen. “Bir-ve-tek” bir hakikat yok ise –şayet içinde bulunulan “postmodern” dönem bir “parçalanma, çözülme, hastalık, anlamsızlık ve toplumsal kaos çağı, ahlaki parametrelerin bulanık olduğu, hatta hiç olmadığı bir [yokluklar] çağ[ı]” ise (Rosenau, 2004: 35)– bu durumda *akla dayanan* bir tarifnameyle kurulabilecek *ideal* bir toplumsal-siyasal düzen de yoktur: “...hiçbir toplumsal ya da siyasi ‘proje’ bağlanmaya değmez” (Rosenau, 2004: 36): *Sağ ve sol* aynı kapıya, daha doğrusu aynı *çıkamaz sokağa* çıkar.

Şüpheciler bütün siyasi görüşlerin inşa edilmiş şeyler olduklarını savunan ve genelde herhangi türden bir siyasi görüşü savunmaktan kaçınan siyasi agnostiklerdir. (...) Onlara göre, dramatik, kahramanca siyasi bağlılıkların sonucunda ortaya pek bir şey çıkmaz. (Rosenau, 2004: 47 ve 203)

Peki, Şüpheci bir postmodernist kendi *inançsızlığını* siyasal hayatta nasıl gösterir? Diğer bir deyişle: Şüpheci bir postmodernistin *siyasal katılımından* söz edilebilir mi? Bu soruya *davranışsal* bir sınıflandırma ile gerektiği kadar kapsayıcı bir yanıt verilebilir. Kolaylıkla tahmin edileceği üzere, postmodernizmin siyasal içeriği *de* son derece “soyut ve bulanık”tır. Her şeyden önce: Postmodernizm “tabiatı itibariyle sağcı ya da solcu [bir akım] değildir” (Rosenau, 2004: 238-239).¹⁰⁰ O hâlde bir postmodernist, içinde yaşadığı

¹⁰⁰ Ayrıca şu notu düşmek gerekir: Nasıl ki modernliğin içeriği hâlâ *tartışmalı* ise benzer şekilde ‘sağ-sol’ ayrımının içeriği de henüz *kesinleşmiş değildir*. “‘Sol’ ve ‘sağ’ terimlerinin kendileri de [tıpkı postmodern eleştiri gibi] tanımlama sorunlarıyla maluldürler. (...) ...bugün bu terimler karmakarışık olmuştur. Sol ve sağın anlamları değişmiş ve hatta bazı durumlarda tersine çevrilmiştir. Dahası, yazarlar, meseleler ve

siyasal rejimin *kurallarına uyarak* sağ veya sol cenahta yer alabilir ki tercihini bu yönde kullananlar genellikle Olumlayıcı kanattadır. Öte yandan bir postmodernist, sürüp giden kurallı/sınırlı siyaseti evetlemeyip *apolitik* ya da *anti-politik* bir tavır da takınabilir ki bu yolu seçenler ise çoğunlukla Şüphecilerdir. Çünkü Şüphecilerin amacı, ya kurulu siyasal düzenin dışında kalarak *oyuna gelmemek* ya da siyaseti kurulu düzenin dışına –başka bir söyleyişle *kuralsızlığa*– çekerek *oyunbozanlık etmektir*. Bu ikili amaca ulaşabilmek için, kimi Şüpheciler *oy vermeyi reddederek* yerleşik temsili demokrasiye¹⁰¹ kayıtsız kalırken (apolitik) kimileri ise *karnavala*¹⁰² benzeyen bir “taşkınlık” yaratarak “neşe ve haz” ile dolu, “anarşistçe bir gerilla savaşı çizgisine” saparlar (anti-politik) (Rosenau, 2004: 203, 205-206). Ayrıyeten: Anti-politikliği çok çok daha ileri götüren bazı koyu/gözü dönmüş Şüpheciler *teröre başvurarak* şiddeti “post-modern bir dil” hâline getirirken bazıları ise kendini öldürmeyi, kendi hayatına son vermeyi tercih ederler. “İntihar geri kazanılmaz, düzene uydurulamaz” çünkü. “Modernliğin kontrolünden ve dayattığı nesne statüsünden bir tek intihar kaçabilir” (Rosenau, 2004: 206-207).

Olumlayıcı Postmodernizme geçmeden evvel, yukarıda yapılan açıklamaların ışığı altında şu noktayı ayrıca vurgulamak gerekir: Şüphecilerin bütün bu özellikleri dikkate alındığında, onları muhafazakârlıkla –muhafazakâr eleştirinin Anglo-Amerikan tarafıyla dahi– ilişkilendirebilmenin imkânı yoktur.

kavramlar bazen ya sağ ya da sol bir bakış açısından okunabilmektedir. Artık sadece sola ya da sağa ait özgül konumlar da yoktur” (Rosenau, 2004: 225-226).

¹⁰¹ Postmodernizmin temsili demokrasiye karşı çıkmasının asli gerekçesi ‘temsil’e yönelik *inançsızlığıdır*: Postmodern eleştiriye göre “bir şeyi içerik kaybı ya da niyet ihlali olmaksızın” temsil edebilmenin imkânı yoktur çünkü (Rosenau, 2004: 18). Postmodernistlerin temsile yönelik eleştirisi, tıpkı *anarşistlerinki* gibi, yalnızca siyasetle/temsili demokrasiyle sınırlı olmayıp yaşamın her alanını kapsar: “İnsanların, işaretlerin ya da kurumların *şeylerin* yerine geçme ya da onların ne olduğunu söyleme iddiasında olduğu her yerde bu yapılmalıdır” (Colson, 2011: 308).

¹⁰² ‘Karnaval’ sözcüğünün buradaki anlamı, Rus düşünür Mihail M. Bahtin’in ona verdiği (siyasal) anlam ile aynıdır. Bahtin *Dostoyevski Poetikasının Sorunları* adlı kitabında “karnaval hayatı”nı şöyle izah eder: “Karnaval izlenmez, hatta daha katı bir ifadeyle, icra bile edilmez; katılımcıları karnavalın içinde *yaşarlar*, yürürlükte olduğu sürece bu yasalara göre yaşarlar; yani, bir *karnaval hayatı* sürerler. (...) Sıradan hayatın, yani karnaval-dışı bir hayatın yapısı ve düzenini belirleyen yasalar, yasaklar ve kısıtlamalar, karnaval boyunca askıya alınır: Askıya alınanların başında da, hiyerarşik yapı ve bu yapıyla bağlantılı bütün sindirme, hürmet, dindarlık ve adabımuâşeret biçimleri gelir (...). (...) İnsanlar arasındaki bütün *mesafeler* askıya alınır ve özel bir karnaval kategorisi yürürlüğe girer: *insanlar arasında özgür ve samimi temas*. (...) Daha önce kendi içine kapanmış, bütünlüksüz ve karnaval-dışı bir hiyerarşik dünya görüşü tarafından aralarına mesafe konmuş her şey, karnavalın samimi teması ve birleşimlerine çekilir. Karnaval, kutsalı dünyevi olanla, yüceyi aşağıyla, önemliyi önemsizle, bilgiyi aptalla bir araya getirir, birleştirir, ilişkilendirir ve birbirine bağlar. (...) Zıtlar birleşir, birbirlerine bakar, birbirlerinde yansır, birbirlerini tanıır ve anlarlar” (2015: 184-185 ve 249).

1.3.2 Olumlayıcılar

“Bugün kısmi nesnelere, briketler, artakalanlar çağındayız. Bundan böyle antik bir heykelin parçaları gibi sadece son bir tanesinin bulunmasını bekleyen, böylece tümünün bir araya getirilmesiyle tam olarak ilk birliğin aynısı bir birlik yaratılabilecek parçalara inanmıyoruz. Bundan böyle ne bir ilk bütünlüğe ne de bir son bütünlüğe inanıyoruz” (Deleuze, G. ve F., Guattari, 2017: 68).

“...postmodernizm Kant-karşıtıdır –ama ilginç bir biçimde, ortadan kaldırmaya çalıştığı konuma bağımlıdır” (Megill, 2012: 426).

“İdeolojilerin çöküşü konusunda herkes anlaşır” (Lyotard, 2017: 21).

Olumlayıcı Postmodernizm, postmodern eleştirinin *itidalli* kanadıdır. Şüphecilere kıyasla “daha umutlu ve iyimser” olan Olumlayıcılar, Aydınlanma kaynaklı modernliğe, bu modernliğin aklına *hepten* karşı çıkmazlar: *Siyasal* hayatta, “partizanca ve dogmatik” tavırlardan olabildiğince uzak dururken “ideolojik olmayan” bir “düşünsel pratik bulma peşindedirler” (Rosenau, 2004: 36 ve 47). *Büyük* olandan korkar, sakınır, büyük iddialar ortaya atanları, büyük hikâyeler anlatanları, büyük hedefler güdenleri trajikomik bularak ciddiye almazlar. Düşüncelerini ve daha ziyade *karşı* düşüncelerini, *sistematik bir bütün* olarak değil de (*tutarsız parçalar*) hâlinde ileri sürer ve çoğu zaman “belli bir meseleyle sınırlı siyasi hareketleri” benimserler. Olumlayıcılar siyasal tekçiliğe karşı “çoğulculuğu ve hoşgörüyü savunurlar”: “Genelde barıştan yanadırlar ve [Şüphecilerden farklı olarak] şiddet kullanmazlar” (Rosenau, 2004: 47 ve 2013).

Hakikat. Bir önceki alt başlıkta da söylenildiği gibi, Şüphecilere göre hakikat “her zaman keyfi [ve tehlikeli] bir şey”dir. Onlar sırf bu gerekçeyle hakikatten sonsuza değin “kurtulmaya” çalışırken Olumlayıcılar hakikati “bölgesel”, “kişisel” veya “[bir] cemaate özgü” hâle getirerek –yani onu *küçülterek*– “yeniden oluşturmaya” gayret ederler. Diğer bir söyleyişle: Olumlayıcılar için de *evrensel* hakikatler yoktur fakat: “Herkesin kendine göre bir hakikati olabilir” (Rosenau, 2004: 119 ve 123).

Bu noktada, Stirner’in ‘hakikat’ eleştirisiyle ilgili kısa bir parantez açmak gerekir: Yine bir önceki bölümde değinildiği üzere, Stirner *ilk bakışta* Şüphecilerin öncülerinden biri olarak okunabilir. Ancak aynı düşünür, *isteğine göre* toplumsal-siyasal birliklere de, söz gelimi bir siyasal partiye de katılabileceğini söylerken Olumlayıcılara da yaklaşmış, en azından *gelip geçici/kişisel* hakikatlere yeşil ışık yakmış olur.

Yoksa hiçbir partiyi benimsememeli mi? Bir partiye katılarak o partinin çemberine girilirse onlarla bir *birlik* kurulmuş olur ve bu birlik, parti ile Ben aynı ereği taşıdıkları sürece devam eder. Ancak, bugün partinin eğilimini paylaşıp yarın paylaşmayabilirim ve “bağlılık hissetmeyen” olurum. Parti beni *bağlayamaz* (Bana yükümlülük veremez) ve ben ona saygı duymam; hatta artık hoşuma gitmiyorsa ona düşman olurum. (Stirner, 2017: 213)

Stirner’deki bu ikilik onun hiçbir kategoriye *tam olarak* uymayıyla ilgilidir; tıpkı Foucault, Rorty veya Mouffe’un ‘Olumlayıcılar’ kategorisine *tastamam* uymayabileceği gibi.

Toplumsal-siyasal düzen. Olumlayıcılar *da* kurucu siyasal akılcılığa, bütün büyük anlatılara, özellikle de “katı”/“kapalı” ideolojilere karşı çıkar, yerleşik temsili demokrasi düzenini *yeterince* demokratik/*çoğulcu* bulmaz ancak yine de Şüpheciler gibi apolitik ya da anti-politik bir tavır takınmazlar.¹⁰³ Onlar, Şüphecilerden ayrılarak içinde yaşadıkları rejimin kurallarına uyup *kırmızı çizgili* siyasetin sağında veya solunda konuşlanabilirler. Sözelimi *geniş çaplı* çözümlerin yerine *küçük, tersi de önerilebilecek, geçici* çözümleri savunurken *temsili demokrasi* ve *merkeziyetçilik* yerine ise örneğin Mouffe’un önerdiği türden bir *radikal demokrasi projesini* ve “özyönetimi” tavsiye ederler: “Küçük güzeldir ve özerklik şarttır” çünkü (Rosenau, 2004: 209-210 ve 213). Olumlayıcılara göre siyasal bir *hâl çaresi* evrensel olamaz: *Yalnızca* yerel, kişisel ya da bir topluluğa özgü olabilir.

Son olarak Olumlayıcıların muhafazakâr eleştirisiyle siyaseten ayrıldığı ve birleştiği belli başlı noktalara da ayrı bir önem vererek değinmek gerekir. Tahmin edileceği üzere, muhafazakârlık içerisinde Olumlayıcılara muhalefet edenler olduğu gibi onlarla işbirliği yapanlar da mevcuttur. “Kendi değerlerinden emin” olan, *bağnaz* muhafazakârlar, “tıpkı ortodoks Marksistler”¹⁰⁴ gibi “[evrensel bir] hakikatin mümkün olduğuna” iman ettikleri ölçüde, yani *Kıta Avrupası Muhafazakârlığına yaklaştıkça* postmodern eleştiriyeye *hepten* karşı çıkarlar. Öte taraftan: Muhafazakâr eleştiri, *Anglo-Amerikan cephesine yaklaştıkça Olumlayıcılar ile birlikte* kurucu akılcılığın yarattığı *merkeziyetçi/planlamacı* iktidarlara ve ‘*tarihin (hâlen) ilerleyebileceği*’ düşüncesine itiraz ederler:

¹⁰³ Bu noktada birtakım *ince ayrımlara* dikkat etmek gerekir. Örneğin: “Olumlayıcı post-modernistler [de] oy kullanmayabilirler çünkü temsili bir demokraside yapılan oylamayı sadece devleti ‘meşrulaştıran’ ve adet yerini bulsun kâbilinden bir ‘kendini ifade etme’ biçimi olarak görürler. Ama şüphecilerin tersine, oy kullanmamayı demokratik bir uygulama olarak görürler. Oy kullanmamalarının nedeni gerçekten demokratik olduğuna inanmadıkları bir demokrasi içinde yaşıyor olmalarıdır. Seçimlere katılmasalar da oy haklarına sahip çıkarlar” (Rosenau, 2004: 210).

¹⁰⁴ Çok kısaca: Ortodoks Marksizm “Marx’ın çalışmalarının baskıcı bir yorumuna bağlanma gereksinimi” duyan ve “Sovyet komünizminin temelini oluşturmuş”, “kaba”, *vulgarize* Marksizm’dir (Heywood, 2016: 197-198).

Muhafazakârlar da postmodernistler de devletçiliğe ve bürokrasiye karşıdır; ikisi de “asgari yönetim”den, büyük ve hantal yönetimlerin ortadan kaldırılmasından, refah devletinin¹⁰⁵ sona erdirilmesinden ve merkezi yönetimin iktidarına son verilmesinden yanadırlar (...). İkisi de devlet müdahalesini kaldırmayı, bireysel seçim özgürlüğünü arttırmayı, kişisel özgürlüğü onaylarlar (...). İki tarafa da mensup bazı kişiler hararetle “tarihin sonu”nun geldiğini savunurlar. (Rosenau, 2004: 237-238)



¹⁰⁵ ““Refah devleti’ terimi”nin bu pasajda *en kapsamlı* içeriğiyle, yani “yurttaşlarının toplumsal bakımdan iyi oluşları için geniş sorumluluklar üstlenen bir devleti ifade etmek” maksadıyla kullanıldığı söylenebilir (Heywood, 2016: 249).

İKİNCİ BÖLÜM

KURUCU AKILCILIĞIN SİYASAL ANLAMI VE ELEŞTİRİSİ:

GENEL GÖRÜNÜMLÜ BİR BAKIŞ

2.1 Aklın Tanımı ve Akılcılığın Kısa Tarihi

“Meselenin can damarı, rasyonalistin zihninin ‘kesinlik’le meşgul olmasıdır” (Oakeshott, 1987b: 20).

“Babalarımızın akılcılığını olduğu gibi devralamayacak kadar iyi tanıyoruz. (...) ...yüce emeller peşinde koşan ideolojiler sıklıkla insanları oyalamaktan başka bir işe yaramayabiliyor” (Merleau-Ponty, 2008: 74).

Çalışmanın bu ikinci ana bölümü birinciye oranla çok çok kısa tutulacaktır. Çünkü burada amaçlanan şey, (siyasal) akılcılığın felsefesiyle ilgili geniş çaplı, olabildiği kadar ayrıntılı bilgi vermekten ziyade, hem önceki bölümlerde yapılan açıklamaları biraz daha çoğaltarak sağlamlaştırmak hem de üçüncü ana bölüm için gerekli görülen kavramsal ve tarihsel hazırlığı yapmaktır. Sözü edilen ikili amaç doğrultusunda, evvelâ aklın tanımına ve akılcılığın tarihine değinilecek, sonra da kurucu siyasal akılcılığın anlamı ve eleştirisi üzerinde durulacaktır.

Tanım. Akli etraflıca tanımlamaya ‘akıl’ sözcüğünün köken bilgisiyle başlanabilir. Şöyle ki: “Türkçeye Arapçadan giren *akıl* kelimesi etimolojik köken itibarıyla (*ukla*) dizginlemek/denetim anlamından türer” (Gürkan, 2017: 12). Kurucu siyasal akılcılığın en önde gelen filozoflarından –“ilk [eksiksiz] rasyonalist” (Söğütü, 2008: 198)– Platon, ‘akıllı uslu’ olmayı kestirmeden şöyle tarif eder: “Baştakilerin sözünü dinlemek, kendisi baştaysa içkide, sevgide, yemekte kendini dizginlemesini bilmek” (2019: 79). Benzer şekilde, “Latinedeki *ratio* kökünde” de akıl “hesaplama/oranlama ve tabii bunun amacı olarak denetim” anlamını taşımaktadır (Gürkan, 2017: 12). Sadece bu köken bilgisinden hareket edilerek bile *ölçüyü* kaçırmanın bir siyasal akılcılığın eninde sonunda hangi noktaya varacağı kolaylıkla kestirilebilir: *Aşırı* giden bir denetim –*kontrolden çıkan* bir kontrol–, er ya da geç *tahakküme* dönüşecektir.

Aklın bu kökensel anlamını bir parça daha genişleterek felsefi ve siyasi akılcılığın içeriğine geçilebilir. Akıl, “doğru olanı yanlış olandan ayırma yetisi ya da (...) insanda varolduğu varsayılan ‘yargıgücü’” iken onu çekirdeğine/*kumanda merkezine* yerleştiren akılcılık/usçuluk, “bütün gerçekliğin [sabit] yapısını ussal ilkelere dayanarak us yoluyla kurmanın doğruluğu üstüne bina edilmiş metafizik öğretisi” veya diğer bir söyleyişle “yaşama yön verilmesinde tek araç olarak usun doğru biçimde işletilmesini gören, usun sesinin dinlenmesini ya da usa uygun yaşanmasını tek doğru sayan yaşam felsefesi eğilimi”dir (Güçlü vd., 2008: 1479 ve 1481). “Dolayısıyla, geniş anlamda, bir ‘Akılcı’ düşünür, insanın akılsal yetilerine özel bir önem veren (...) kişi olarak kabul edilebilir” (Cottingham, 2018: 11).

Belli başlı özelliklerini sıralamak gerekirse akılcılığın **(i) yöntemsel**, **(ii) bütünsel**, **(iii) dizgesel** ve **(iv) deneycilik karşıtı** bir öğreti olduğu söylenebilir. Akılcılık, **(i)** “insan davranışının amaçlarını” değil de “bu amaçlara nasıl ulaşılacağını” gösterdiği –yalnızca göstermekle de kalmayıp “dikte” ettiği– için *yöntemsel* (Heywood, 2016: 245); **(ii)** akla uygunluğun ölçütünü “insan ve amaçlarının da içinde bulunduğu ‘bütün’ün [ki bu bütün en kapsayıcı anlamıyla *evrendir*] nesnel yapısına uyma” olarak belirlediği için *bütünsel*; **(iii)** “varolan her şeyin tümdengelimli¹⁰⁶ bir doğa taşıyan tek bir dizge içinde kalınarak açıklanabileceğine yönelik savunusu nedeniyle” ise *dizgeseldir* (Güçlü vd., 2008: 1479 ve 1482). **(iv)** Ayıryeten akılcılık, “a priorici”¹⁰⁷ bir (siyasal) hareket olup “değişmez bir biçimde deneyciliğin [yani *a posterioriciliğin*] karşısında” yer alır: Akılcılar –söz gelimi John Locke gibi deneycilerin (tam) tersine– “duyulardan bağımsız olarak bilgiye ulaşma olanağının olduğuna” inanırlar (Cottingham, 2018: 15 ve 19). Çünkü onlara göre, felsefi akılcılığın bir diğer büyük temsilcisi Hegel’in ifadesiyle: “Akli olan gerçektir ve gerçek olan aklidir” (2018: 35).¹⁰⁸

¹⁰⁶ ‘Tümdengelim’, “tümelin bilgisinden tikelin, tek teklerin bilgisine götüren düşünme yolu” ya da diğer bir deyişle “genel bir yasadaki tek tek olayların bilgisini çıkarsamamızı sağlayan yol gösterici yöntem”dir. Söz bu konudayken ‘tümevarım’ ise: “Tek teklerden genele, tikellerden tümele doğru ilerleyen ussallama yolu” veya başka bir söyleyişle “tek tek olgulardan ya da olaylardan yola çıkarak genel bir yasaya ya da sonuca ulaşmamızı, genel olanın bilgisine erişmemizi sağlayan yöntem”dir (Güçlü vd., 2008: 1441-1442).

¹⁰⁷ ‘A priori’, “Tecrübeden bağımsız olarak ve ondan önce bilinen, mevcut olan (bilgi)” anlamına gelirken ‘A posteriori’, “Tecrübeden sonra varolan, tecrübeyle edinilen, tecrübeyle ortaya çıkan (bilgi)” demektir (Yayla, 2008: 27).

¹⁰⁸ Ya da: “Var olanı kavramak felsefenin görevidir, çünkü var olan akıldır” (Hegel, 2018: 36).

Tarih. Temel nitelikleri yukarıda çok kısaca belirtilen felsefi akılcılık en yetkin ve en karmaşık (komplike) hâline Aydınlanmayla beraber modern zamanlarda erişmişse de akılcılığın hayat hikâyesi modernliğin çok çok öncesine uzanır. Akılcılığın hâlâ kesinlik kazan(a)mayan içeriği ve doğallıkla tarihi, “Eski Yunan geleneği olmadan anlaşılabilir”. Bu noktada akla ilk gelecek örnek gene Platon’dur. Çünkü “Platon’un akılcı düşüncenin gelişimine katkısı [o kadar] kesindir” ki “ona [hem felsefi hem de siyasi] akılcılığın babası diye bakılabilir” (Cottingham, 2018: 22-23).¹⁰⁹ Postmodernizmin eleştirel diliyle: Platon da *tıpkı İsa gibi modern bir hikâyecidir*. Onun sistematik felsefesinde de, modern kurucu akılcılığın ve modern totaliterliğin –ya da diğer bir söyleyişle antidemokratik bir “*logokrasî*”nin (Nancy, 2017: 69)– ana öğeleri rahatça bulunabilir. Platon’un tasarladığı *ideal* toplumsal-siyasal düzende, meselâ Rousseau’yu hatırlatan ‘eğitim’¹¹⁰ programında “totaliter bir yönetim biçimi olduğu aşîkârdır”. Çünkü “Platon’a göre politika, hakikatin bilgisiyle yani mutlak bir bilgi anlayışıyla temellendirilmelidir” ve böyle temellendirilen “doğru ve mükemmel” bir siyasal iktidar, “sınırları çizilmiş ve belirlenmiş bir toplumun da [veya namıdiğer totaliterliğin de] ortaya çıkışını kaçınılmaz kılar” (Boyacı, 2017: 41-42 ve 44). Avusturyalı düşünür Karl R. Popper’ın *Açık Toplum ve Düşmanları*’ndaki deyişle: Platon’un yaratmak istediği “kapalı toplum”¹¹¹ eninde sonunda “Engizisyona, Gizli Polise ve romantikleştirilmiş bir gangsterliğe” çıkar (1994: 190-191).

Platon’un kurucu akılcı siyaset felsefesindeki totaliterliği kavrayabilmek için, her şeyden evvel onun bilgi felsefesindeki meşhur ‘İdealar Kuramı’na dikkat etmek gerekir.

¹⁰⁹ Bu arada, akılcılığın Eski Yunan’daki tek temsilcisi Platon değildir. Bir diğeri örneğin Parmenides’tir: “...Parmenides’e göre, duyular ne söylerse söylesin bunlar her durumda değişime konudurlar; değişen birşey için hiçbir zaman değişmeyecek kesinlikte doğru birşey söylenemeyeceği için değişim kendi içinde bir çelişki içermektedir. Buna dayanarak Parmenides, usun bütünüyle değişimden bağımsız bir gerçekliğe ilişkin olması gerektiğini ileri sürmüştür” (Güçlü vd., 2008: 1484).

¹¹⁰ Platon’un kurucu akılcı siyaset felsefesinde ‘eğitim’ hayati bir rol oynar; geleceğin *bilge yöneticilerini* yetiştirmekle görevli olan “eğitim bakanlığı”, Platon için “en önemli kurum”dur: “İktidarın anahtarlarını o elinde tutar” (Popper, 1994: 133). O, “eğitimi, oyun çağındaki çocuğun ruhunu, büyüdüğünde mükemmel bir yurttaş olması için işinin erdemini gerektiren şeye yönlendirmek şeklinde tanımlar” (Boyacı, 2017: 37). Akli yönüyle ise: “Platoncu öğretim programının tüm amacı ‘zihni duyulardan çekip alarak’ *a priori* akıl yürütmenin saf uygulamasına yöneltmektir” (Cottingham, 2018: 28).

¹¹¹ ‘Kapalı toplum’ *her türden değişimin sıfırlanmaya çalışıldığı* totaliter toplumdur. Platon, kendi aklınca çizdiği kapalı toplum portresiyle, “*değişimin kötü ve durulmanın tanrılık olduğu*”nu öğretmiştir” (Popper, 1994: 50). Kapalı toplum, ‘açık toplum’ kavramıyla birlikte düşünüldüğünde çok daha kolay anlaşılabilir: “Açık toplumda, toplumun mensupları (vatandaşlar) iktidar yapılarını/yapılanmalarını iktidarın (düşmanca) mukabelesiyle karşılaşma korkusu olmadan açık ve alenî olarak tenkit edebilirler; eğitim endoktrinasyona çevrilmez; toplum devletin engellemesi ve manipülasyonu olmadan doğal yollarla serbestçe gelişebilir; düşünce, inanç ve icraat özgürlüğü azamî seviyededir; toplum totaliter yönetimlerde olduğu gibi boğucu bir disiplin içinde tutulmaz” (Yayla, 2008: 1).

Çünkü Platon, bu kurama başvurularak yalnızca doğaya, “fiziki âleme ait bilgilere değil, [aynı zamanda] insan, toplum ve devlete ilişkin ‘gerçek’ bilgilere de (...) ulaşılabileceği kanısındadır” (Söğütü, 2008: 199). Peki, nedir ‘İdealar Kuramı’? Ayrıntıya inmeksizin şöyle açıklanabilir: Platon’a göre ‘İdealar’, insanın/filozofun, örneğin “Doğru-luk” veya “Güzel-lik” ile ilgili “yargıda bulunma yetisi için ideal ilkörnekler” ya da daha anlaşılır bir ifadeyle “insan zihnine kazınmış” olan, “ebedi, değişmeyen, mutlak gerçeklikler”dir (Güçlü vd., 2008: 713 ve 1139; Cottingham, 2018: 25). Ve yine Platon’a göre, filozofun birincil görevi ‘usa vurma’ yoluyla söz konusu İdealara/*a priori* bilgilere erişebilmektir. Bu *soyut* mücadele bizzat Platon tarafından **Devlet**’teki ‘mağara benzetmesi’ ile açıklığa kavuşturulmaya çalışılır.

...“mağara benzetmesi”nde Platon, sıradan insanın yaşamını, bir yeraltı mağarasında yaşayan ve yalnızca karşılarındaki duvara yansıyan gölgeleri görebilen zincirlenmiş mahkûmların yaşamlarına benzetmektedir. Her şeyden önce, demektedir Platon, “mahkûmlar zincirlerinden kurtulmalı ve yanlış kanılardan, hayallerden uzaklaşmalıdır” (bu yaklaşım, pek olası şekilde zihni kör önyargılardan kurtarmayı ve dünya hakkında bir doğru inançlar kümesi inşa etmeyi içermektedir.) Ancak bu, bilgeliğin yalnızca başlangıcıdır. Sadece inanç olandan gerçek bilgiye geçmek için, filozof olacak kişi mağaradan tümüyle sıyrılmalıdır ve fiziksel dünyanın karanlığından ayrılarak, bilgi ve idealar âlemini temsil eden yüksek ışık ve güneş dünyasına yönelmelidir. (Cottingham, 2018: 27)

Platon’a göre bu akli yönelme gerçekleşebildiğinde gerisi kendiliğinden, *bir bütün olarak* gelir. Çünkü İdealar ya da diğer bir deyişle *kesinlikler* dünyasına ulaşan düşünür, aynı zamanda, toplumsal-siyasal düzeni *gereği gibi* kuracak yöneticinin de ta kendisidir: *Mükemmelliğin siyasetini bir tek onlar, yani yalnızca filozof-krallar hayata geçirebilir.*¹¹²

Filozoflar bu devletlerde kral ya da şimdiki kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe (...) bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına. (Platon, 2019: 182)

Eski Yunan’dan Aydınlanma Çağı’na, Platon’dan modern dünyanın en önde gelen kurucu akılcı filozoflarına geçildiğinde, felsefi ve özellikle siyasi akılcılıkla ilgili ortaya atılan yeni düşüncelerin Platon’un çok da ötesine gidemediği, klişe bir ifadeyle Platon’a düşülen irili ufaklı dipnotlardan ibaret olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle: Akılcılığın epistemolojik ve politik içeriğine birtakım modern katkılarda bulunmuş ise de, kurucu akılcı felsefenin bu çalışmayı ilgilendiren bölümü –yani *ana hatları*, mantığı– neredeyse

¹¹² Kirk’ün *Muhafazakârlığın On Prensibi*’nde sıraladığı temel inançlardan altıncısına tam da bu noktada yeniden dikkat çekilebilir: *İnsanın mükemmel olamayışı*. Muhafazakârlık, bu açıdan, tıpkı postmodernizm gibi *anti-Platoncu* bir eleştiridir.

aynı kalmıştır. Akılcılar, Aydınlanma Çağı'nda da, “[evrende] olan biten her şeyin, [akıl yoluyla] sıkı zorunlu bağlantılar olarak açıkça ve seçikçe” kavranabilmesini ya da başka bir söyleyişle evrenin “tutarlı ve kuşatıcı” bir “felsefi” izahını “inşa etmeyi” amaçlarlar (Cottingham, 2018: 67 ve 72). Söz gelimi, modern akılcılığın ileri gelen sözcülerinden Spinoza, *geometrik yöntemle* kaleme aldığı *Ethica*'sında şöyle der: “Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin [olan bitenin] düzeni ve bağlantısıyla aynıdır” (2012: 87). Benzer bir şekilde –“klasik felsefeden modern felsefeye geçişte en önemli kişilik olarak” görülen– Descartes’a göre de: “‘Doğal ışık’, [yani] Tanrı’nın her birimize yerleştirdiği o İlâhi akıl ışığı, dikkatli ve doğru bir biçimde kullanıldığında, bizi gerçekliğin doğasına götüren yanılmaz bir kılavuzdur”. O da tıpkı “Platon gibi, eğer doğru bilgiye ulaşacaksak, zihnin kendini ‘duyulardan [*a posteriori* bilgiden] kurtarması’ konusunun üzerinde durarak işe başlamaktadır” (Cottingham, 2018: 50 ve 58). *Evensel yasalara*, “kesin [*matematiksel*] bilgiye ulaşmanın olanaklı olduğunu” savunan Descartes’ın (da) gayesi “bütün bilimleri karşılıklı olarak birbirine bağlayan ve onları birleştiren bir yöntem kurmak”, “geleneğe ve tarihe başvurmaksızın (...) tüm felsefeyi yeniden” inşa etmektir (Güçlü vd., 2008: 357-358). Fransız düşünürün nazarında:

Felsefe her şeyden önce gerçeğin araştırılmasıdır: tüm bilimlerin, var olan şeylerle ilgili ve kesin çıkarsamalarla kesinlikten kesinliğe yöntemli biçimde ilerleyen rasyonel bilgilerin birleştirilmesiyle örtüşür. Sadece deneyime (...) dayanan şeyleri bir kenara bırakır. (Azouvi, F. ve J-M., Beyssade, 2017: 195)

Öte yandan, modern akılcılığın köşe taşı temsilcileri arasında *ince* bir farktan yola çıkılarak ikili bir ayırım yapılabilir: Akılcı düşünürlerin tümü, akla biçtikleri *hayati* rolü, *ahlaki* ve/veya *siyasi* sorunları da içine alacak şekilde genişletmez. Meselâ, Descartes’ın sistematik bir felsefesi vardır ancak “bu sistemde kesinlikle bir siyaset felsefesi” ya da “dört başı mamur, dizgeli bir ahlâk felsefesi öğretisi yoktur” (Azouvi, F. ve J-M., Beyssade, 2017: 195; Güçlü vd., 2008: 360). Fransız düşünür, bütün bir felsefeyi *baştan* kurmaya kalkıştığından *devrimci*, *köktenci* bir fikir adamı sayılabilir ki sayılmıştır da.¹¹³ Ancak onun söz konusu devrimciliği, “Hıristiyanlığa¹¹⁴ ve yürürlükteki siyasal düzene angaje olması, dinsel ve siyasal sorunlara kuşku yöntemini uygulamaktan kaçınması ve

¹¹³ Descartes, kimi yorumculara göre: “Modernlerin”, “demokratların”, “Fransız devriminin” ve ayrıyeten “sosyalizm ve Marksizmin” yol açıcısı –fikir “babası”– olarak görülebilir (Azouvi, F. ve J-M., Beyssade, 2017: 199-200).

¹¹⁴ Descartes, “dinsel öğretiler konusunda her zaman Kilise’nin tek yetke olduğunu söylemiştir” (Güçlü vd., 2008: 357).

nihayet ‘mutlak itaat’ten yana olması” ile kendini açıkça gösteren bir *tutuculuk*, bir nevi *kısmi statükoculuk* ile içe içe geçmiştir (Azouvi, F. ve J-M., Beyssade, 2017: 200).

İlâveten: Descartes’ın *kuşkuculuğuna* da dikkat kesilmek gerekir. Fransız düşünür, *kesin bilgiyi amaç edinen* bir kuşkucudur: “Kesinlik olanaklıysa da ona ancak kuşkudan geçerek varılabilir” (Güçlü vd., 2008: 357).

Descartes’in anlayışına göre filozof işe silmekten, çizmekten başlamalıdır: Kendisini, geçmişten kalan önvarsayımlardan ve ailesiyle öğretmenlerinden edindiği kanı ve düşüncelerden dizgesel bir biçimde kurtarmalıdır. Bu temizleme işleminin aracı ise ünlü “kuşku yöntemi”dir”. (Cottingham, 2018: 48)

‘Kuşku yöntemi’ şu sebepten dikkate değerdir: Muhafazakâr düşünür Oakeshott’a göre Descartes’ı modern kurucu (siyasal) akılcılığın öncüsü olarak okuyanlar, ondaki bu *koyu* kuşkuculuğu hesaba kat(a)mayanlardır. Oakeshott, yine ***Siyasette Akılcılık*** başlıklı yazısında, Descartes’a (da) dayandırılan kurucu “rasyonalist karakter”in, “Descartes’in şüpheciliğinin ihmal edilmesinden” doğduğunu ileri sürer. Ona kalırsa Descartes, *halis muhlis* bir (siyasal) akılcı değildir: “Modern rasyonalizm, sıradan beyinlerin, seçkin ve dahi insanların ilham ettiklerinden çıkardıkları anlamdır” (Oakeshott, 1987c: 23).

Descartes ile örneklendirilen bu *akli çatallanma* kendini Spinoza’nın akılcılığında da *farklı bir biçimde* gösterir: Descartes’dan farklı olarak Spinoza’da, gerekli olgunluğa erişmiş bir *siyaset* felsefesi vardır; ancak ondan da *modern bir Platonculuk* çıkarılamaz. Çünkü ***Ethica***’da yer alan önermelerinden birinde “Doğada olası [olumsal] hiçbir şey yoktur; tersine, her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde var olmaya ve bir eyleme belirlenmiştir” diyen Spinoza (2012: 60), ***Politik İnceleme***’sinde ise ***Ethica***’da sözünü ettiği “[akli] zorunluluğu”, “uygulama” ile –ya da diğer bir deyişle “deneyim”/tecrübe ile (Aydın, 2017: 230)– harmanlar ve böylece Platon’dan uzaklaşmış olur. Spinoza’ya göre:

...onların [filozofların] tasarladığı şekliyle Siyaset, gerçekleşmeyecek bir düş olarak, veyahut ya Ütopik ülkelere ya da şairlerin altın çağına, yani hiçbir kuruma ihtiyaç duyulmayan bir zamana uygun olarak görülmelidir. O halde, bir uygulaması olan tüm bilimler arasında, teorinin eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir ve Devleti yönetmek için teorisyenlerden, yani filozoflardan daha uygunsuz olanı yoktur. (2018: 30)

Peki, Platon’unkini çağrıştıran bir kurucu akılcılığa, hangi modern düşünür(ler)de rastlanabilir? Bu soruya, Kant’ın –kırk dördüncü dipnotta kısaca izah edilen– *evrenselci*

ahlak yasasıyla veyahut Kant'tan ziyade, Hegel'in 'tarihsici'¹¹⁵ siyaset felsefesiyle yanıt verilebilir. Çünkü Hegel, her ne kadar "herkes kendi zamanının çocuğudur; felsefe de aynı şekilde kendi zamanını düşüncede özetler" demişse de (2018: 36-37)¹¹⁶ son kertede Platon ve Rousseau'nun izinden yürüyerek (Popper, 2020: 343 ve 351) bütün bir siyasal tarihe anlam vermeye kalkışmıştır.¹¹⁷ Hegel'in –devleti "Tanrı'nın dünyadaki yürüyüşü" olarak resmeden (Hegel, 2013: 280)– tarihsiciliği, "şatafatlı ve isterik bir Platonculuktur" (Popper, 2020: 347).

Hegeliciliğin tarihsel önemini Platon ile totaliterciliğin modern biçimi arasındaki, deyim yerinde ise, zincirin kayıp halkası olması gerçeğinde görmek mümkündür. Modern totaliterlik taraflarının çoğu, fikirlerinin Platon'a kadar geri götürülebileceğinden tamamen habersizdirler. Ama çoğu Hegel'e borçlu olduklarını bilirler ve hepsi Hegeliciliğin boğucu havasında yetişmişlerdir. Onlara devlete, tarihe ve ulusa tapınmaları öğretilmiştir. (...) Zamanımızda Hegel'in isterik tarihsiciliği hâlâ modern totaliterciliğin hızlı gelişmesini kendisine borçlu olduğu gübredir. (Popper, 2020: 346 ve 369)

Şu hâlde: Hegel'in –her şeyden önce de, Hegel felsefesinin çekirdeğinde yer alan, meşhur 'Ruh'¹¹⁸ (Almanca: *Geist*) kavramının–, modern kurucu siyasal akılcılık ve tabii ki ondan ileri gelen envaiçeşit totaliterlik için, son derece stratejik bir başlangıç/dayanak noktası teşkil ettiği söylenebilir. Hegel'in akılcılığı, totalitarizmin *mühimmat deposudur* (Popper, 2020: 371-372).

...sol kanat Hegel'in tarihsici şemasında yer alan devletler savaşı¹¹⁹ yerine sınıflar savaşını koyar, aşırı sağ ise ırklar savaşını; ama her ikisi de onu az çok bilinçli olarak izlerler. (...) ...Marx, Hegel'in "Ruh"u yerine maddeyi ve maddesel ve ekonomik çıkarları koydu. Aynı

¹¹⁵ 'Tarihsicilik' (Historisizm), "Tarihi yöneten yasalar bulunduğunu, dolayısıyla, tarihin incelenmesinin gelecekteki iktisadî ve sosyal yapılarla tarihsel olayları önceden kestirmeyi mümkün kılacak, kanun-benzeri eğilim veya kalıpları ortaya çıkarabileceğini iddia eden doktrin"dir (Yayla, 2008: 226). Tarihsici anlayışta ortaya çıkarılan –daha doğrusu çıkarıldığı ileri sürülen– bir yasa, *kaçınılmaz* olduğundan *kendini dayatır*.

¹¹⁶ "Herhangi bir felsefenin çağdaş dünyayı aşabileceğini hayal etmek, bir kimsenin kendi zamanının üstünden atlayabileceğini, Rodos'u sıçrayıp aşabileceğini sanmak kadar saçmadır" (Hegel, 2018: 37).

¹¹⁷ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*'nın ikinci cildinde, Hegel'i şöyle tiye alır: "Her konuda her şeyi bilir. Her soruya cevabı hazırdır" (2020: 346).

¹¹⁸ 'Ruh' ya da namıdiğer 'Tin', "evrenin [ve tabii ki Tanrı'nın] usunu, canlılığını, doğasını anlatmak için başvurulan özdeksel [maddi] varlığı olmayan töz"dür (Güçlü vd., 2008: 1425).

¹¹⁹ Hegel'in gözünde siyasal hayatın *başkahramanları*, uluslararası ilişkilerin *oyun kurucuları* devletlerdir. Ayıryeten, Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde 'savaş'ın *anlamıyla* ilgili şöyle der: "...savaşın yüksek anlamı şudur ki, onun vasıtasıyla, 'halkların ahlâkî sağlığı (...) korunmuş olur. Rüzgâr nasıl denizi, sürekli bir durgunluk sonucu uğrayacağı tefessühten korursa; savaş da, aynı şekilde, halkları, sürekli veya ebedî bir barışın onları uğratacağı ahlâkî tefessühten korur'. İster sadece bir felsefî fikir densin, ister başka bir ad verilsin, bu fikir (...) İlâhî Takdir'in bir doğrulanmasıdır" (2018: 307-308). Açık bir biçimde görülüyor ki: Hegel, "savaşın ahlâk açısından kötü olmadığını, (...) tarafsız olduğunu" değil daha ileriye giderek "savaşın kendi başına iyi olduğunu" iddia etmektedir (Popper, 2020: 376-377).

şekilde, Irkçılık da Hegel'in "Ruh"u yerine maddesel bir şey, yarı-biyolojik bir kavram olan Kan ya da Irk'ı koydu.¹²⁰ (Popper, 2020: 345 ve 371)

Yukarıda yapılan açıklamaların ardından, biraz da kurucu (siyasal) akılcılığın belli başlı *karşıtlarından*, yani ona kimler/hangi öğretiler tarafından neden karşı çıkıldığından söz edilebilir. Modern kurucu (siyasal) akılcılığı (kıyasıya) eleştiren en önemli öğretiler, (i) –çalışmanın birinci ana bölümünde de bahsi geçen– ‘deneycilik’ ve (ii) ‘görecilik’tir. Deneyci öğretiye, bir sonraki alt başlıkta kurucu akılcılığın siyasal anlamını yeteri kadar açıklığa kavuşturmak için başvurulacağından, burada değinilmeyecektir. Göreciliğe dair izahat ve örnek verilirken ise çalışmanın **Postmodernizm** başlığını taşıyan kısmında da olduğu gibi Feyerabend’in *anarşist* felsefesinden yardım alınacaktır. Çünkü Feyerabend göreciliğe, kurucu siyasal akılcılıktan kaynaklanan “entelektüel tiranlığa karşı bir silah”, “bilimin [kendi ifadesiyle, *Birinci Dünya biliminin*] kirli çamaşırlarını ortaya çıkarmada [kullanışlı] bir araç” olarak bakmaktadır (Feyerabend, 2012: 30). Avrupa temelli *Birinci Dünya Bilimi*, “tek bir yol bildiği ve tek bir sesle konuştuğu söylenen yekpare, doğüstü bir ucube”, “önüne çıkan her şeyi ezip geçen bir buldozer”dir (Feyerabend, 2012: 38 ve 46). Feyerabend’in nazarında:

Modern Batı bilimi yalnızca “egemen bir ideoloji”dir; birçokları arasında varolan geleneklerden biridir, “ideolojileri, içinde ilginç şeyler olduğu kadar adi yalanlar da içeren peri masalları kitabı olarak okumalıyız... Bilimsel ‘olgular’ çok erken yaşlarda aynı bir yüzyıl önce dinsel ‘olguların’ öğretildiği gibi öğretilmektedir”. (Cottingham, 2018: 171).

Akla Veda adlı kitabının *Sunuş* bölümünde “Aydınlanma (...) bir gerçeklik değil, bir slogandır” diyen Feyerabend, akılcılığın –ya da diğer bir söyleyişle siyasal akılcılığa dayalı *bilimsel uzmanlıkların– tahakküm* ettiği bir toplumda, Kant’ın ünlü ‘Aydınlanma’ anlayışının geçerli ol(a)mayacağını ileri sürer: “Bugün bu anlamda bir aydınlanmayı zor buluruz”. Çünkü “Yurttaşlar dayanaklarını [Kant’ın felsefesindeki gibi] kendi bağımsız düşüncelerinden değil uzmanlardan” almaktadır. Avusturyalı düşünür kurucu akılcılığın yol açtığı bu *modern zorbalıkla* şöyle dalga geçer: “Çok yakında insanlar, ‘Sen psikolog musun kardeşim?’ itirazını göğüslemeden ‘canım sıkılıyor’ bile diyemeyecekler” (2012: 21).

¹²⁰ Karl Popper’a göre “faşizmin formülü her ülkede aynıdır: Hegel ve bir tutam da 19. yüzyıl maddeciliği [materyalizm]”. “19. yüzyıl maddeciliği”, *yüzeysel* anlamıyla “Darwincilik”tir (Popper, 2020: 371). Çok çok kısa olarak: ‘Darwincilik’ ise “insan da içinde olmak üzere canlılar dünyasındaki tüm varlık türlerinin evriminin, [yani] doğup gelişmesinin, yaşama savaşı ya da varkalım mücadelesine dayandığını öne süren öğreti”dir (Güçlü vd., 2008: 329).

Görecilik “en genel anlamda, bütün bilgi ve değerlerin görelî olduğunu ileri sürer” (Güçlü vd., 2008: 608) ki bu da *evrensel doğruların, değer yargılarının yokluğuyla* aynı manaya gelir. Gerçeklik –postmodernistlerin de iddia ettiği gibi– *tek, kesin ve değişmez değil çoğul, olumsal ve değişkendir*. Göreciler,

...konu edindikleri şeylerin (örneğin ahlâki değerler, bilgi, anlam, hakikat, güzellik vb.) tikel bir çerçeveye ya da bakış açısına (örneğin bir özne ya da belli bir kültür, bir toplum, bir çağ, bir dil ya da kavramsal bir şema vb.) görelî olduğunu savlayarak herhangi bir bakış açısının diğerleri karşısında ayrıcalıklı olduğunu reddeder. (Güçlü vd., 2008: 608)

Kolaylıkla tahmin edileceği üzere böyle bir öğretinin, felsefeye “insan varlığından bağımsız olarak varolan ebedî gerçeklik dünyasının, yani ideaların örtüsünü kaldırmak” için başvuran Platon tarafından veyahut “insan aklının gerçekliğin doğru yapısını açığa çıkarabilecek güvenilir bir araç” olduğuna iman eden Descartes¹²¹ tarafından hiç mi hiç ciddiye alınmayarak topa tutulacağı aşikârdır. Çünkü “Kendisine inananların gündelik hayatlarını da kapsayacak şekilde sımsıkı dokunmuş bir dünya görüşünün yegâne hakikat ve üstünlük kıstası olarak alındığı” *akılcı anlatılarda* bu türlü bir çoğulluğa, yani *(siyasal) bakış açısı çoğulluğuna* katıyen yer verilemez: Akılcı, kendi aklından başka bir ölçüt için *boşluk* bırakamaz. Ya da diğer bir deyişle: Göreciliğe hak veren bir akılcılığın iflas etmesi *kaçınılmazdır* (Cottingham, 2018: 171-172; Feyerabend, 2012: 32).

Göreciler, hiçbir toplumsal-siyasal hayat tarzına *ayrıcalık* tanımazlar. Onlar için, söz konusu ayrıcalığın dayandırılabilceği *nihai ölçütler*, belirli bir yaşayış biçiminin öbürlerinden daha *üstün* olduğunu kesinleyebilecek *evrensel kıstaslar* yoktur çünkü. Her hayat tarzı –Nietzsche’deki anlamıyla– bir *yorumdur* ve *tartışılabilir* olmayan bir yorum yoktur. Göreciliğin en uç noktasında konumlanan Feyerabend, *Akla Veda*’nın *Görecilik Üzerine Notlar* başlıklı kısmında, *değer yargılarının* bir kültürden diğerine geçildiğinde nasıl değişebileceğini “yaşanmış bir olay” ile şöyle örneklendirir:

Bir kültürde son derece normal gelen birtakım hareketlerin diğerinde ayıplanıp reddedilmesi beklenmedik bir şey değildir. Örneğin (...), bir hekim Orta Afrika’da bir kabile üyesi olan hastasının rahatsızlığının yerini tam olarak saptamak için bir röntgen filmi almak ister. Hasta kabul etmez, hekime bu işi başka bir yöntemle yapmasını söyler: “Benim içimde neler olup bittiği hiç kimseyi ilgilendirmez”. Buyurun size bilme ve bilgiden hareketle hastayı mümkün en etkili yoldan tedavi etme arzusu ile kişinin vücudunun mahremiyet ve bütünlüğünü koruma arzusu arasında bir anlaşmazlık. (...) Hastasının arzusu makul bir arzu mudur? Vücudun bütünlük ve mahremiyetine değer veren ve akılselimi sahibi herkesten bu değerler çerçevesinde

¹²¹ “...Descartes’in ifadesiyle ‘güvenilir bir zihin Tanrı’nın bana bir armağanıdır’” (Cottingham, 2018: 172).

davranmasını bekleyen bir topluluk için evet. Fakat bilgi yolundan şaşmam diyen ve etkinliğin her şeyden üstün görüldüğü bir toplulukta hayır. (2012: 35)

Dikkat edilirse: Bu olaydaki kültürel uzlaşmazlık “iyi ile kötü”, “yeterli bilgi ile yetersiz bilgi” ya da “akıl ile akıldışılık” arasında değil “değerler” arasında ortaya çıkar. Ve Feyerabend’e göre tek çözüm yolu, *kaba kuvvet* kullanımından veya “ilgili tarafların tümünü kapsamayan” bir *kuramcılığa* soyunmaktan değil “çarpmışan gruplar”ın birbiriyle “yoğun temas”lar kurarak “açık alışverişler” yapabilmesinden geçer (Feyerabend, 2012: 36 ve 51). Mademki akla uygunluk envaitürlüdür –mademki hiçbir görüş açısı kusursuz değildir–, öyleyse her görüş açısı diğerlerinden bir şeyler öğrenebilir. “En acayip hayat tarzlarının bile *bize söyleyebileceği bir şey olabilir*” (Feyerabend, 2012: 52).¹²²

Kendi görüşlerimizi destekleyen gelenekler ne kadar güçlü olursa olsun (bu görüşleri destekleyen argümanlar ne kadar güçlü olursa olsun) yabancı kültür, kurum ve fikirleri incelemek birey, grup ya da bir bütün olarak kültürler açısından yararlı olabilir. Örneğin Katolikler için Budizm’i incelemek, hekimler için *Nei Ching*’i¹²³ incelemek ya da Afrikalı büyücü hekimlerle tanışmak, psikologlar için romancı ve aktörlerin bir karakteri nasıl yarattığını incelemek, genel olarak bilim adamları için bilimsel olmayan yöntem ve bakış açılarını incelemek, yararlı olabilir ve bir bütün olarak Batı uygarlığı “ilkel” halkların inanç, âdet, görenek ve kurumlarından çok şey öğrenebilir. (Feyerabend, 2012: 31)

Şu hâlde, Feyerabend’in tezlerinden hareket edilerek görecilerin *siyasal reçetesine* kolaylıkla ulaşılabilir: Postmodernistlerin (de) arzu ettiği türden, *çoğulcu demokratik* bir toplumsal-siyasal düzen, yani *istisnası olmaksızın* bütün görüş açılarına –“gelenek”lere– “eşit fırsatlar” ve “eşit haklar” sunan, *özgürlükçü* bir rejim, “bir-ve-tek” bir görüş açısını esas alarak kurulan, *totaliter* bir politik sistemden evlâdır (Feyerabend, 2012: 51-54). Bu noktada Feyerabend’in yaptığı “eşit fırsatlar” ve “eşit haklar” ayrımını es geçmemek gerekir: Avusturyalı filozof “eşit fırsatlar” derken *her* görüş açısının, meselâ “fonlardan, eğitim kurumlarından eşit olarak” yararlanabilmesini ve “temel kararlara eşit olarak” katılabilesini kastederken “eşit haklar” ile bütün “gelenek”lere –bazılarının “toplumun geriye kalanı için hiçbir yararları olmadığı ortaya çıksa bile”– *saygı gösterilmesini* talep eder (Feyerabend, 2012: 51-52).

Özetle: Feyerabend’in göreci öğretisi, “hem *bilimlere özgürlükten* hem de [*Birinci Dünya bilimi* gibi, insanlığı *ideolojik* bir baskı altında tutan] *bilimlerden özgürleşmekten*

¹²² “...en temel varsayımlarımız, en sağlam inançlarımız ve en nihai argümanlarımız bile, ilk bakışta su katılmadık bir deli saçması gibi görünen bir şeyle yapılacak bir mukayeseden değişerek çıkabilir; daha da geliştirilebilir, etkisini kaybedebilir ya da tümüyle anlamsız olduğu görülebilir” (Feyerabend, 2012: 34).

¹²³ Çin imparatoru Huang Ti tarafından yazıldığı söylenen kadim tıp kitabı.

yanadır” (Feyerabend, 2012: 54).¹²⁴ Feyerabend *Anarşizm Üzerine Tezler* adlı kitabında yer alan, *Büyük Sözler Üzerine Küçük Bir Konuşma*’sında, tek bir görüş açısını, tek bir akli düzeni *dayatan* değil tüm görüş açılarını *birbirlerinden koruyan* bir yönetsel yapıyı, bir nevi *sınırlı yönetimi* tavsiye eder:

...söz konusu olan şey, insanları belirli kalıplara sokmaksa, siz (...) geride kalmışsınız. Çünkü hâlâ entelektüellerin eski bir hayaline takılıp kalmışsınız – insanın belirli bir *taslağı*, belirli bir *sistemi* olması gerektiğini düşünüyorsunuz, oysa ben içinde *her* anlayışın, *her* sistemin, *her* geleneğin yaşayabileceği ve geliştirilebileceği koşulların yaratılmasıyla ilgileniyorum. (...) ...benim tasarladığım toplumda, yalnızca tek bir temel *ideolojinin* değil, aksine, yalnızca temel bir *koruyucu yapının* bulunması gerektiğini de vurguluyorum. (2007: 209)

2.2 Kurucu Akılcılığın Siyasal Anlamı

“‘Hakikat’ kendisini *monoteizmin* ve son kertede *monoloğun* *sözlüğünde* evde hisseder” (Bauman, Z. ve Obirek, S., 2018: 15).

“Bugün, en parlak düşünürler bile düşünmeyi planlamayla karıştırmaktadırlar” (Horkheimer, 2018: 195).

Karşılaştırmalı anlamlandırma, öğretilere açıklık kazandırmada epeyce yararlı bir yoldur. Bir önceki bölümde de söylenildiği gibi, bu alt başlıkta deneyciliğin ve özellikle de *deneyci siyasetin* içeriğinden yardım alınarak kurucu siyasal akılcılığın anlamı gereği kadar aydınlatılmaya çalışılacaktır. Akılcılık ve deneyciliğin bilgi kuramsal tanımlarına, yukarıda yeterince yer verildiği için burada değinilmeyecektir: Amaç, kurucu akılcılığın ne olduğundan ziyade, siyasal hayatta –deneycilikten farklı olarak– neye tekabül ettiğini göstermektir.

Her şeyden evvel, modern zamanlarda kurucu siyasal akılcılığa gösterilen rağbetin altını çizmek gerekir ki yirminci yüzyılda kendini iyiden iyiye belli eden bu tercihin asli gerekçesi, kısaca şöyle izah edilebilir: Kurucu siyasal akılcılık cezbedicidir; çünkü aklın “verdiği aydınlığı yerleştirmek ve yayılımını sağlamak için politikadan daha uygun bir alan yoktur” (Goyard-Fabre, 2017: 128). Aydınlanmacılık ile birlikte “ahlaki değerlerin, dini inançların, gelenek ve tecrübelerin değişebilirliğinden bağımsız, tüm kültürler, tüm uluslar ve tüm zamanlarda geçerli bir kavrama gücü olarak” başköşeye kurulan akıl, “en etkili meyvelerini” siyasal hayatta vermiş (Söğütü, 2008: 198 ve 200), politik nüfuzunu “son dört yüzyıl içinde (...) devamlı olarak” arttırmıştır (Oakeshott, 1987d: 38). Kurucu akılcılıktaki bu siyasal albeni, tabii ki onun vadettiği umutlarla da çok yakından ilgilidir.

¹²⁴ “Bizim demokrasilerimizde bilimin bilim dışı geleneklerden (akılcılık, Marksizm, teolojik okullar vs.), bilim dışı geleneklerin ise bilimden korunması gerekir” (Feyerabend, 2012: 54).

Söz konusu *büyük* umutlara bir sonraki alt başlıkta eleştirel bir dille –muhafazakârlar ve postmodernistlerin de katkıda bulunduğu eleştirel bir görüş açısı ile– işaret edilecektir.

Peki, “*Akıl, Tarih ve toplum* arasında sistematik bir ilişki”, muhteşem bir bütünlük yaratmayı amaç edinen kurucu siyasal akılcılığı (Raynaud, 2017b: 705), deneyciliğin akıllı ve siyasetinden ayıran temel özellikler nelerdir? Bu soruyu yanıtlamaya basit bir tespitle başlanabilir: Farklı bilgi kuramlarından, beklenildiği gibi farklı siyaset felsefeleri doğar. Hiç kuşku yok ki: Deneyci bilgi felsefesinde de bir akıl vardır; ancak bu akıl, politikada, kurucu akılcılığınkine kıyasla daha *aşağı* bir noktada, daha *mütevazı* bir biçimde konum alır. İngiliz düşünür Alfred North Whitehead, *Aklın İşlevi* adlı kitabında iki tür akıldan söz eder: “Bir taraftan kendini dünyanın üstünde olarak iddia eden bir Akıl vardır; diğer taraftan ise kendini dünyadaki birçok etkenden biri olarak ileri süren bir Akıl vardır” (2019: 35). İşte bu akıllardan birincisi, kurucu akılcılığın akılyken ikincisi, deneyciliğin, *ayrıyeten* muhafazakâr ve postmodern eleştirilerin akıldır. Ya da Whitehead’in örnekleri ile: İlki, Platon’un akılyken diğeri, efsanevi kahraman Odysseus’un¹²⁵ akıldır. Platon’un akıllı, “anlama yetisini” ararken Odysseus’un akıllı amaçlarına uygun “bir eylem yöntemi” arar. Demek oluyor ki: “Platon, Akıllı Tanrılarla paylaşırken, Odysseus ise onu tilkilerle paylaşır” (Whitehead, 2019: 35).

Bu arada, Whitehead’in ‘Odysseus’ örneğiyle ilgili küçük bir not daha düşülebilir. Aynı örneği *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde, Adorno ve Horkheimer de kullanır çünkü. Onlara göre de: Kral Odysseus’un “başarıyla atlattığı” maceraların tamamında, “hayatta kalmasını sağlayan” ve “kimliğini oluşturan” bilgiler *deneyim temellidir*. Odysseus, elde ettiği “tecrübe sayesinde yaşamın gerektirdiği sertliği ve gücü kazanır” (Adorno, T. ve Horkheimer, M., 2014: 72-73).

‘Odysseus’ örneğinde de görüldüğü üzere, deneyci öğretinin (siyasal) akıllı *hayatla, olan bitenlerle iç içedir*: *Kurucu (siyasal) aklın tersine* ortaya çıkan durumları, meydana gelen olayları kendince şekle sokmak, belirli/ideolojik bir kalıba dökmek yerine *kendini*

¹²⁵ Odysseus, “Yunan mythos’undan günümüze kalmış en ünlü kahramandır”. Onun *entelektüel* portresi, yurduna dönerken yaşadığı “akla, hayale sığmaz serüvenler” ile şekillenir. Odysseus, “modern insanda aranan erdem ve nitelikleri kişiliğinde topladığı için uygarlık, insanlık tarihine bir prototip, bir ilk örnek olarak girmiştir. (...) Odysseus’un kişiliğinde çokça bulunan niteliklerin birincisi akıl, ikincisi çare bulma yetisi, üçüncüsü de sabırdır” (Erhat, 2019: 222 ve 224).

onlara göre tekrar tekrar düzenler. Diğer bir ifadeyle: Deneyci aklın işi, sonu gelmeyen bir *kendini-yeniden-düzenlemedir.* Bu *hayati* farktan yola çıkılarak deneyciliğin, Fransız düşünür Gaston Bachelard'ın 'uygulamalı akılcılık' adını verdiği "ikili" felsefi öğretiyile de örtüştüğü söylenebilir. Çünkü onun bilgi felsefesinde de:

Zihnin güncelliği her zaman baştan aşağı bir yeniden düzenlemeyi gerektirir. (...) Bilginin her zaman uygulamalı akılcılığın ikiliği içinde ele alınması gerekir, bir olgu her zaman bir yöntemi yargılamalı, bir yöntem de her zaman bir olgunun onayını almalıdır. Ampirizm [deneycilik] ile akılcılık böylece gündelik bir diyalog kurabilir. (Bachelard, 2009: 79 ve 104)

Yukarıda yer verilen bilgilerin ardından, kurucu akılcılık ile deneycilik arasındaki *siyasal* ayrımı iyice belirginleştirmek gerekirse deneyci akıl,

...gerçek yaşamın ortasında durur ve deneyimlerden elde ettiği sonuçlardan başarılı netice veren siyasetleri belirlemeye çalışır. Oysa, akılcı düşünce biçimi, daha yüksek düzeye, gerçeklerden çok uzaklaşan bir soyutlama düzeyine çıkar. Yani deneyci işe gerçekle başlamaya eğilimli olduğu halde, akılcı, gerçeği aklın bir yansıması biçiminde yeniden oluşturma eğilimindedir. Deneycinin kaygısı sorunların nasıl çözüleceğidir. Akılcı ise her şeyi yeni baştan, bir "tabular rasa"dan, boş bir levhada yeniden başlatmak ister. Ampirik siyasete göre, bir program uygulamada başarılı olmazsa, teoride bir yanlışlık var demektir. Oysa akılcı öğretilerde, teoride doğru olan şeyin uygulamada da başarılı sonuç vermesi gerekir. Eğer olumlu sonuç elde edilmemişse burada hata teoride değil, uygulamadadır. Akılcı için ölçüt, uygulanabilirlik değil, tutarlılıktır. Akılcılar ve deneyciler arasındaki bütün farklar buradan kaynaklanır. Akılcılar düzenli ve mantıklı ilişkilerin kurulmasıyla ilgilenirler ve bunun gerçek dünya hakkında herhangi bir şey söyleyip söylemediğini dikkate almazlar. Böylece deneycilik geçiciliğe, akılcılık da kesinliğe eğilim gösterir (...). Rasyonalist kâğıt üzerinde hedeflerini koyar ve uygulamak için uygun araçlara müracaat eder. Toplumun ne istediği, talep ve beklentilerin karşılanıp karşılanmadığı fazla önemli değildir. Deneyci ise deneyimlerinden elde ettiği olumlu sonuçlardan yararlanarak ilerlemek ister. Deneycinin kriteri, uygulanan politikaların başarı derecesidir, yani toplum tarafından ne ölçüde tasvip edildiğidir. Başarısız olandan vazgeçilip, bir başka politika uygulamaya koyulur. (Söğütü, 2008: 206)

Buraya kadar yapılan açıklamalara, postmodern eleştirinin felsefi içeriğine önemli katkılarda bulunan Gilles Deleuze ve Ludwig Wittgenstein'in (Güçlü vd., 2008: 1152 ve 1159) fikirlerine de kısmen değinerek iki farklı açıklama daha ilâve edilebilir.

Birinci ek olarak: Nasıl ki kurucu siyasal akılcılık *tekçiliğe* ve *totaliterliğe* karşılık geliyor ise deneyci politikalar da *çoğulculuğa* tekabül etmektedir. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe* adlı kitabında Nietzsche'yi yorumlarken onun felsefesinin "öz"üne çoğulculuğu koyar ve çoğulculuğun, *öteki* adıyla "ampirizm" olduğunu söyler: "...çoğulculuk (başka bir deyişle ampirizm) felsefenin kendisiyle bir ve aynı şeydir" (2016: 16).¹²⁶ Deleuze'e göre çoğulculuk –veya *aklın Tanrı'dan koparılması* anlamına gelen deneycilik (Söğütü, 2008: 200)–, "şiddetli bir ateizmin tek ilkesi"dir (Deleuze, 2016: 16). Fransız düşünür,

¹²⁶ Deleuze'ün 'ampirizm' anlayışına göre de "koşullar asla genel değildirler ve daima vakaya göre ortaya çıkarlar" (Zourabichvili, 2011: 161).

Tanrı'nın Nietzsche'deki meşhur *ölümüyle ilgili, tekçiliğe karşı çoğulcu bir tavır alarak* şöyle der: “Tanrılar öldüler, ama bir Tanrı'nın kendisinin tek olduğunu söylediğini duyunca gülmekten öldüler” (2016: 16).

İkinci ve son ek olarak: Wittgenstein da, her ne kadar deneyci aklın tarafını alenen tutmasa da, “felsefenin sınırları konusundaki katı ve sınırlı anlayışı” ile deneyci öğretiyi dayanaklık eden bir noktada durur (Cottingham, 2018: 123). Avusturyalı matematikçiye göre mevzubahis, *değer yargıları*yla ilgili üstesinden gelinemeyen meseleler olduğunda, akılcılığın çok büyük önem attığı *matematiksel*liğin hiçbir yardımı dokunmaz. Çünkü matematik, “mantıksal bir yöntem”dir ve mantık ise “bir öğreti değil, dünyanın bir ayna tasarımıdır”: Bu sebepten dünyayı *olması gerektiği gibi değil olduğu gibi, yani her nasıl ise öyle* gösterir: “Matematik tümcesi hiçbir düşünce dilegetirmez” (Wittgenstein, 2008: 153). Demek oluyor ki Wittgenstein’ın mantığa göre: Dünya *kendi içinde, kendi kendine* bir anlam/değer taşımaz. Eğer bir anlam var ise bu, ancak dünyanın *dışında* olabilir.

Dünyanın anlamı, dışında yatsa gerek. Dünyanın içinde herşey nasılsa öyledir, herşey nasıl olup-bitiyorsa öyle olup-biter; i ç i n d e hiçbir değer yoktur – olsaydı bile, hiçbir değer taşımazdı. Değer taşıyan bir değer varsa, bütün olup-bitmenin, öyle-olmanın dışında yatsa gerek. Çünkü bütün olup-bitme, öyle-olma, rastlantısaldır. Onu rastlantısal-olmayan kılan, dünyanın içinde yatamaz, çünkü öyle olsaydı, bu da yeniden rastlantısal olurdu. Bu, dünyanın dışında yatsa gerek. (Wittgenstein, 2008: 167)

Postmodernizmi çağrıştıran bu yaklaşımıyla Wittgenstein, felsefeyi de bir “öğreti” değil bir “etkinlik” olarak görür¹²⁷ ve *doğaötesini* (metafizik) bu *mantıksal* faaliyetin içerisine dâhil etmez. Çünkü Wittgenstein’a göre: “Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı”dır (2008: 173).

Felsefede doğru yöntem aslında şu olurdu: Söylenbilir olandan, yani doğa bilimi tümcelerinden – yani, felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan birşeyden – başka birşey söylememek, sonra her seferinde de, başka birisi doğa ötesi birşey söylemeğe kalkıştığında, ona, tümcelerindeki belirli imlere hiçbir imlem bağlamamış olduğunu göstermek. Bu yöntem ona doyurucu gelmeyecektir – ona felsefe öğrettiğimiz duygusunu duymayacaktır – ama tam doğru yöntem b u olurdu. (Wittgenstein, 2008: 171 ve 173)¹²⁸

¹²⁷ “Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefe yapıtı, özünde, açıklamalardan oluşur. Felsefenin sonucu, ‘felsefe tümceleri’ değil, tümcelerin açık hâle gelmesidir. Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri, açık kılmalı, kesin olarak sınırlamalıdır” (Wittgenstein, 2008: 61).

¹²⁸ “Wittgenstein, kendi kuramına göre anlamlı olmayacak ‘metafiziksel’ ifadeler için hiçbir örnek vermiyor. Ancak, on yedinci yüzyılın büyük akılcı filozoflarının birçok savının, Wittgenstein’ın bakış açısına göre dile getirilebilir, söylenbilir olanın sınırlarının ötesinde kaldığı açıkça görülüyor” (Cottingham, 2018: 124).

Böyle bakıldığında: Modern kurucu siyasal akılcılığın da, *üzerine konuşulamayan konusunda susmak istemeyen, belirlenemeyeni belirlemek için uğraşan* bir öğreti olduğu söylenebilir (yüz yirmi sekizinci dipnot).

2.3 Kurucu Akılcılığın Siyasal Eleştirisi

“Aklını kullanan insanlar milyonların katlini nasıl düşünebilmiş ve gerçekleştirebilmiştir? Yalnızca onu *rasyonalize ederek*” (Versluis, 2014: 48).

“Her *proje* üstü örtülü bir kölelik biçimidir” (Cioran, 2020: 149).

Akılcılığın felsefi ve siyasi içeriğine ayrılan ikinci ana bölümün bu son kısmında, *modern kurucu siyasal akılcılığın eleştirisiyle ilgili birkaç açıklama daha* yapılacaktır.

Freud, **Giriş** faslında da atıfta bulunulan *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda şöyle der: “...herkes hangi özel yoldan mutlu olabileceğini kendi bulmalıdır. (...) ...insanları mutluluğa götürebilecek pek çok yol vardır, ama insanı mutluluğa götüreceği kesin olan hiçbir yol yoktur” (2004: 43-44). Freud'un bu tespitinde Aydınlanmacılığın, özellikle de Aydınlanma Felsefesinin Fransız kanadının dikkate almadığı –ya da diğer bir söyleyişle varlığına inanmadığı için gereğini düşünmediği– hayati bir *yokluğun*, özlü bir biçimde dile getirildiği söylenebilir. Aydınlanmanın *uygulamadaki zayıflığı ve sakıncası*, ondaki *matematiksel kesinlik düşkünlüğünden* –veya başka bir ifadeyle *hakikat takıntısından*– kaynaklanmaktadır. Çünkü *ideal* bir toplumsal-siyasal düzeni inşa etmek için lâzım olan *evrensel yasaların elde edilebildiğine dair kendinden eminlik* –öz kuşkudan yoksunluk–, beraberinde *dünyayı hepten avucunun içine alarak başkalarına tahakküm etme* arzusunu da getirmektedir. Kendilerini “siyasetin ve tarihin Titanları” olarak gören “aydınlanmış despotlar” (Goyard-Fabre, 2017: 130), tıpkı *din adamları* gibi “herkese kendi mutluluk edinme ve acıdan korunma” (Freud, 2004: 44) yollarını dayatmış, kendi *akıllarındaki toplumsal-siyasal projeler* uğrunda özellikle yirminci yüzyılı kana boyamıştır.

Totaliter ideolojiler projelerinin “bilimselliğinden” o derece eminlerdi ki onun tahakkuku ödenecek her bedele değerdi. Nitekim, 1900-1987 yılları arasında dünya çapında politik nedenlerle yapılan 170 milyonluk katliamdan 168 milyonu, modern diktatörlüklerce gerçekleştirildi. Sadece Sovyetler Birliği'nde 62 milyon, Çin'de 35 milyon, Nazi Almanya'sında ise 21 milyon insan savaş alanları dışında salt politik nedenlerle katledildi” (Söğütü, 2008: 207)

Aydınlanma Felsefesine yönelik postmodern eleştirinin *öncülerinden* biri olarak da okunabilen Horkheimer de, *Akil Tutulması*'nda (otuz birinci dipnot), kurucu siyasal akılçılığın Aydınlanma Çağı'ndaki yükselişini, (i) *insanın doğaya* ve (ii) *insanın insana* hükmetmesiyle ilişkilendirir. Ona göre, *akıl iktidarıyla* birlikte: “Egemenlik ilkesi, her şeyin feda edildiği bir put haline gelmiştir. İnsanın doğayı boyunduruk altına almak çabalarının tarihi, insanın insanı boyunduruk altına almasının da tarihidir” (Horkheimer, 2018: 135-136).¹²⁹ Alman düşünürün sözünü ettiği hâkimiyet prensibinin ardında, *akıl dışıcılıktan* kaynaklanan bir hesapsızlık yoktur. Tersine, *kurucu akılçılık temelli* bir planlama arzusu buradayım diye bağırılmaktadır ki Aydınlanmacılığın yanılıya düştüğü nokta da işte tam olarak orasıdır. Çünkü muhafazakâr ve postmodern eleştirilerde de çokça iddia edildiği üzere: “Değil totaliter ideolojilerde olduğu gibi milyonlarca insanın davranışlarını, amaçlarını planlamak, tek bir insan bile davranışlarının ve kararlarının tümünü önceden planlayamaz ve rasyonelleştiremez” (Söğütü, 2008: 212).

Ayrıyeten: Modern kurucu siyasal akılçılığın eleştirisine, *bağlaçlar aracılığıyla* da açıklık kazandırılabilir. Şöyle ki: ‘Ya-ya da’ bağlacı ile ‘ve’ bağlacı arasındaki görevsel fark, *modernlik ile postmodernliği birbirinden ayırt etmek* için de kolayca kullanılabilir. Bu bağlamda Ulrich Beck, *Siyasallığın İcadı*'nın giriş bölümünde, Rus ressam ve sanat kuramcısı Vassily Kandinsky'nin 1927 yılında yazdığı bir denemeye işaret eder ki sözü edilen metnin başlığı dahi epeyi ilgi çekicidir: *ve*. “Kandinsky'ye göre 19. yüzyıla *ya-ya da* hükmederken, 20. yüzyıl *ve* konusunda emek harcamak durumundadır” (Beck, 2013: 9). Peki, bu iki bağlaç arasındaki görevsel farkın *siyasal* anlamı nedir? Kısaca şöyle izah edilebilir: ‘Ya-ya da’, *tek* bir seçeneği dayatırken ‘ve’, *değişik* seçeneklerin bir arada var olabilmelerine imkân verir. Meselâ ‘ya-ya da’, ‘ya modern ya da geleneksel’ olmak iken ‘ve’, ‘modern ve geleneksel’ olabilmek anlamına gelir: İlki tek bir hayat tarzının *hüküm sürmesiyken* ikincisi *değişik* yaşayış biçimlerinin *yan yana birlikteliğidir*. Bu bakımdan, ‘ya-ya da’ *modern* totaliterliğin bağlacı iken ‘ve’ *postmodern* çoğulculuğa karşılık gelir. Doğallıkla: *Engizisyona, giyotine* veyahut *Auschwitz*'e giden yollar ‘ve’ değil ‘ya-ya da’ bağlacından geçer. O hâlde, her ne kadar Kandinsky'nin tahmini yanlış çıkmış olsa da – yani yirminci yüzyılda da ‘ya-ya da’ buyruğunu yürütmüş olsa da– modern zamanlardan postmodern döneme geçiş şu şekilde açıklanabilir: “‘ve çağı’, ‘ya-ya da çağı’ nı çözüyor

¹²⁹ “İnsanlar doğa güçleri üzerindeki hâkimiyetlerini o denli artırmış durumdadır ki, bunların yardımıyla birbirlerini son insana varana dek ortadan kaldırmaları işten değildir” (Freud, 2004: 98).

ve onun yerini alıyor. (...) Sözcük cücesi *ve*, görünmezliğe yakın mütevazılığıyla, başka modernliklere açılan kapıların anahtarlarını elinde tutuyor” (Beck, 2013: 12). *Kuruculuk* meraklısı *klasik* modernler “*ya-ya da*’sız yaşayamadıkları gibi, *ve*’yi düşünemezler bile” (Beck, 2013: 11).

Eğer öyküler tekil değil çoğulsa [ki öyledir], o zaman akıl da farklı öyküler anlatma özgürlüğüne sahiptir. İlkesellikten uzaklaşarak kuşkuculuğu ön plana çıkardığımız sürece,¹³⁰ tekilciliğin [ve totaliterliğin] yaptırımlarından kurtularak farklı anlatıların kapılarını aralamamız olasıdır. (...) ..kehanetlerinde her ne kadar yanılmış olsa da, içeriğiyle belki de haklı sayılabilecek tek öneriyi getirmektedir Kandinsky: Tekliğe ve düşmanlığa karşı çokluk, renklilik, çokseslilik, farklılık ve yan yana yaşama. (...) Belki de bundan böyle, her şeyi aynı şeyde eriten bütünlükler yerine “*ve*”nin yan yanalığını kabul etmek zorunda kalacağızdır. (Sayın, 1994: 68-69)

Son olarak: Modern kurucu siyasal akılcılık Aydınlanma Felsefesindeki ‘ilerleme’ düşüncesinden yola çıkılarak da eleştirilebilir. Yirminci yüzyılda gerçekleştirilen siyasal katliamlara bakıldığında kolaylıkla görülebilen şudur çünkü: Ortada, Aydınlanmacılığın iddia ettiği türden, *toplumsal-siyasal mükemmelliğe doğru* bir ilerleme yoktur: Güçlü bir inançla yazılan ilerleme hikâyesi, *modern bir efsanedir*. Bu konuda Deodato’nun (1980) ***Cannibal Holocaust*** adlı filmi kayda değerdir: Modern/uygar insanın, ‘ilkel’ ya da ‘geri kalmış’ olarak yaftaladığı topluluklara reva gördüğü eziyetin bütün çıplaklığıyla gözler önüne serildiği filmde, başkahraman Profesör Harold Monroe (antropolog), kendisine şu soruyu sorar: *Gerçek yamyam hangimiz?* Kaldı ki ‘yamyamlık’ kavramının anlamı bile kesinleşmiş değil *görelidir*. Bu bölüme son noktayı koymadan önce, söz konusu göreliliği örneklendirebilmek için küçük bir parantez açılabilir. “İnsan toplumlarını tek bir ölçüğe yerleştirmekten, onları az veya çok gelişmiş diye sınıflamaktan vazgeçmek gerekir” diyen Fransız antropolog Claude Lévi-Strauss (2017: 46), ***Hepimiz Yamyamız*** başlığını taşıyan yazısında, *yamyam olma durumunun bir topluluktan diğerine geçildiğinde nasıl dönüştüğünü* şöyle örneklendirir:

¹³⁰ **Giriş** bölümünde de bahsedildiği gibi: Ulrich Beck’e göre de *klasik modernliğin başkalaşabilmesi* için kuşkuculuk şarttır. Bu gerekçeyle Descartes’ın meşhur ifadesi “*Cogito ergo sum / Düşünüyorum, öyleyse varım*” (Cottingham, 2018: 49), Beck’in felsefesinde şöyle yer alır: “*Dubio ergo sum: Kuşku duyuyorum, demek ki varım*” (Beck, 2013: 242). Ona göre: “Yaşadığımız toplum, kendinden kuşkulanmaya başlayan, her şey yolunda giderse kuşkuyu, kendi kendini sınırlamanın ve kendini değiştirmenin ölçütü ve inşa ilkesi haline getirecek olan modernliktir. (...) Kim ‘Yaşama Sanatı’nı (*Foucault*) öğrenmek istiyorsa, *kuşku sanatı* alanında çalışmak zorundadır” (2013: 244 ve 248). Beck, Descartes’ın yanı sıra Kant’a da el atar ve “Kant’ın ‘*sapere aude!*’ –kendi zihnini kullanma yürekliliğini göster– talebi”ni, Montaigne’den (on altıncı dipnot) hareketle şöyle *sivriltir*: “Kendi *kuşkunu* kullanma yürekliliğini göster! Vurgu, ‘kendi’ sözcüğünde olmak üzere” (Beck, 2013: 245).

Kavramaya çalıştığınız anda erimekte ya da dağılmaktadır. Haddizatında yamyamlığın nesnel bir gerçekliği yoktur. Kavim merkezli bir kategoridir: Sadece onu yasaklayan toplumların gözünde vardır. Yaşamın birliğine inanan Budizm için, nereden gelirse gelsin bütün etleri yemek yamyamlıktır. Buna karşılık, Afrika'daki, Melanezya'daki halklar insan etini herhangi bir yiyecek gibi, hatta bazen, "bir adı olduğu için", en iyisi, en saygıdeğeri olarak görürlerdi. (2017: 110-111)



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KURUCU SİYASAL AKILCILIĞA YÖNELİK BENZER ELEŞTİRİLER:

ANGLO-AMERİKANLAR VE OLUMLAYICILAR

3.1 Anglo-Amerikanlar

3.1.1 Edmund Burke / Fransız Devrimi'ndeki "Rasyonelleşmiş İrrasyonalite" ve "Yanlış Yücelik"

"Biz İngiltere'de hâlâ karnımızı deşip iç organlarımızı dışarı çıkarmadık" (Burke, 2016: 128).

"Kendi deyimleriyle, devrim yaptıklarını söylüyorlar. (...) Devrim yapmak, ülkenizin kadim devletini alaşağı etmenizdir; ve bu denli şiddet içeren bir fiili haklı gösterecek hiçbir genel gerekçe söz konusu değildir" (Burke, 2016: 229).

"Devrimi tanımlamaya çalışırken tam da devrimin eylemini taklit eder insan – olamayacak ölçüde mutlak bir devrim kavramına uymayanları zihinsel bir giyotinle kesip atar" (Swift, 2007: 134).

Edmund Burke'ün modern kurucu siyasal akılcılığa yönelik kopkoyu eleştirilerine geçmeden önce çalışmanın bu üçüncü ve son ana bölümüyle ilgili anlatımsal bir tercihin altını çizmek gerekir. **Giriş** kısmında da belirtildiği gibi, burada birer bütün olarak değil de ana hatlarıyla parçalar (fragman) hâlinde *kullanılacak* altı örnek filozofun (öz) yaşam öykülerine ya da *zorunlu* görülmeyen –yani bu tezin birincil amacına hizmet etmeyeceği veya etse bile metne eklendiği takdirde *yinelemeden* öte bir iş göremeyeceği düşünülen– fikirlerine başvurulmayacaktır. Maksat, Anglo-Amerikanlar ile Olumluycılar arasındaki eleştirel benzerliğe *olabildiğince sade* bir anlatımla işaret edebilmektir.

Muhafazakâr eleştirinin Anglo-Amerikan tarafının "kurucu babası" olarak görülen Burke'te *siyasal akılcılık karşıtlığı* demek, *devrim karşıtlığı* demektir. Çünkü o, modern kurucu siyasal akılcılığa dönük *son derece olumsuz* tepkisini, *en çok* Fransız Devrimi'ne cephe alışıyla belli eder. Burke'ün *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*'i "Devrim karşıtı tezlerin ya da Devrim eleştirilerinin en önemli kaynak metinlerinden biri" olup

“günümüzde¹³¹ de bu temel işlevini devam ettirmektedir” (Duman, 2017: 312). Sadece bu işlevsel niteliğinden yola çıkılarak dahi “tarihsel süreçte farklı şekillerde” okunabilen Burke’ün, “postmodernler için erken dönem bir kaynak” olarak da yorumlanabileceği, onunla bilhassa Olumlayıcı postmodernistler veya başka bir deyişle “post-modernizmin ılımlı ya da ölçülü versiyonları” arasındaki “belirsiz [tartışmalı] akrabalık bağları”ndan söz açılabilir, diğer bir söyleyişle Burke’ün siyasal aklında “çağdaş bazı postmodern filozofların ilginç yankıları”nın duyulabileceği söylenebilir (Duman, 2017: 312-313; 2010: 161; White, 2013: 108-109). Modern kurucu siyasal akla ve devrimciliğe karşıtlık postmodern eleştirinin de belli başlı özelliklerinden biri/belki de en önemlisi olduğu için postmodernizmdeki *deneyci* ve *göreci* seslerin ilk örnekleri –veyahut *kullanılmaya hazır temelleri*– Burke’ün siyaset felsefesinde rahatlıkla bulunabilir.

Aydınlanma’ya atfedilen mutlak, evrensel akıl/bilim anlayışı ile buna karşı çıkan post-modernizmin rölativist [göreci] perspektifinin oluşturduğu çerçevede Burke’ün düşüncelerini ele alırsak, Aydınlanma aklı ve akılcılığına karşı eleştiriler noktasında post-modernizmle benzerlikler bulmak mümkündür. Gerçekliğin farklı yönlerinin aklın kategorilerine mahkûm edilmesine ve aklın, diğer unsurlar aleyhine tekeli bir şekilde öne çıkarılmasına Burke de karşı çıkmakta ve bunun sosyal ve politik teorideki olumsuz sonuçlarını vurgulamaktadır. Bir diğer ifadeyle, Aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştiriler açısından Burke ve post-modernizm arasında benzerlikler bulunmaktadır. (Duman, 2010: 159-160)¹³²

Bu noktada biraz durup Burke’ün “parçalı yazı”yı çağrıştıran *felsefe yapma* ya da başka bir ifadeyle *metin örme* biçimiyle ilgili de kısa bir parantez açılabilir. Çünkü onun “sistematik ve tanımlayıcı bir eser” meydana getirmekten uzak durması, siyasal şaheseri sayılan *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*’i bile “kapsamlı bir mektup olarak” kaleme alması da *totaliterlik karşıtlığı*yla pekâlâ ilişkilendirilebilir. Görüşleriyle “sosyal ve politik hayatın bütünüyle aklımızın ışığıyla anlaşılabilir ve meşrulaştırılabileceği düşüncesinin gülünçlüğü”nü ortaya koyan Burke’ün felsefesi, her şeyi izah eden “bir teoriden çok politik bir hikmetler bütünü”dür. O, 1789’un yarattığı “acil, mühim şartlara [ayrı ayrı] tepki” vermeyi amaçlar ve çoğu kez “özel problemlere özel çözümleri” tercih

¹³¹ Burke’ü “yirminci yüzyıl için değerli kılan şey genelde devrimci komünizmin tehlikelerini vurgulama tarzıdır. (...) Fransız Devrimi’ni ve komünist devrimleri karakterize eden alışım şu unsulardan oluşuyordu: Ünliversalizm [evrenselcilik], rasyonalizm, geleceğe optimistik seküler iman; ve çok daha önemlisi devrimci şiddetin saflığına teorik bağlılık” (White, 2013: 1 ve 107).

¹³² Ağaogulları, **Giriş** bölümünde de başvurulan önsöz metninde, Burke’ün *güncel* siyasal görevine –biraz da hoşnutsuz bir dille– şöyle işaret eder: “Modern çağların her döneminde, birilerinin [meselâ postmodern eleştirinin], Kant’ın deyişle insanlara akıllarını kendilerinin kullanmalarını ve haklarına, demokrasiye sahip çıkmalarını öğretecek devrimci değişimden neden korktuklarını, devrimi neden bir ‘öcü’ gibi gösterdiklerini ve bu saplantılarını hangi görüşlere dayanarak gerekçelendirdiklerini anlamak istiyorsanız, Burke’e, Burke’ün düşüncelerine bakınız” (Duman, 2010: 23).

eder. Sözü'nün kısası, Burke için: “Felsefi tutarlılık politik etkiden daima daha sonra gelir” (White, 2013: 3, 7, 13-14, 20 ve 53).

Şu hâlde: “İnsan doğasının yapısını, insan zihninin, davranışlarının ve yargılarının işleyişini [rasyonel/akla dayanan değil de] ampirik [deneysel] bir perspektiften hareketle açıklamaya çalışan” Burke’ün derdi, bir bütün olarak Aydınlanmayla değil onun Fransız kanadıyladır: “Burke, Britanya Aydınlanması’nın [İngiliz ve Amerikan devrimlerinin] değil, ‘Fransız Aydınlanması’nın [ve 1789’un] mezar kazıcısıdır” (Duman, 2017: 314; Şenses, 2018: 64). Onun siyasal *reaksiyonu*, her şeyden evvel bir *anti-Jakobenizmdir*.¹³³ Peki, “Jakobenizmin özünü” teşkil eden şey veya –Antonin Artaud’dan ödünç alınan bir nitelemeyle (2019b: 103)– Jakobenlerdeki “söyleysel” aklın çekirdeğindeki şey nedir? Burke’e göre bu stratejik sorunun yanıtı aman vermez bir *ön yargı düşmanlığıdır*; çünkü “geleneksel unsurları ‘gülünç, saçma ve modası geçmiş’” bulan Jakobenler, kendi *modern* toplumsal-siyasal düzenlerini kurarken *geçmişe sünger çekip sıfırdan başlamak* istedikleri için, *istisnasız* bütün ön yargılara *akli* bir savaş ilân ederler (White, 2013: 79; Duman, 2017: 314). Hâlbuki *zamanla* biriken deneyimlere ve yine *zamanla* yetkinleşen *ortak* bir akla yaslanan önyargıları *birdenbire bütünüyle* ortadan kaldırmak, var olan toplumsal-siyasal düzeni *bir daha tesis edilemeyecek ölçüde yıkarak* büyük kargaşalara sebebiyet verebilir. İşte bu gerekçeyle Burke Jakobenizme şedit bir dille muhalefet eder. Onun *aklen* itiraz ettiği şey Jakobenlikteki *itidal yokluğudur*: Jakobenler veya namıdiğer *Rousseau’nun talebeleri*, –Rus düşünür Nikolay Berdyaev’in ifadesiyle (2012: 261)– bir nevi “rasyonelleşmiş irrasyonelite”¹³⁴ içerisindedir.

¹³³ Burke’ün Jakobenlere yönelik *endişe* ve *öfkesi* tek kelimeyle *aşırdır*. Söz gelimi: “O, Jakobenlerin, ölümünden sonra bile onu izleyeceklerinden endişeleniyordu. Burke son bir meydan okuma eylemi olarak bedeninin mezar taşının biraz uzağına gömülmesini istedi. Jakoben takipçilerine onun cesedine hakaret etme fırsatı verilmemeliydi” (White, 2013: 28). İlâveten: “Ona göre devrimin [1789] her izinin toptan ‘imha’sı dışında hiçbir şey yapılamazdı. Büyük çaplı bir Fransa’yı işgal hamlesine girişilmeliydi; ve o, işgalcilerinin hiçbirinin Fransızca bilmemeleri gerektiği konusunda uyarıda bulunuyordu. Britanya askerlerinin kulaklarında fısıldayan şeytana yer yoktu” (White, 2013: 52).

¹³⁴ “...devrim genellikle rasyonalistik delilik, rasyonelleşmiş irrasyonelitedir. İrrasyonel olan rasyonel olanın tiranlığına boyun eğer ve rasyonel olan, tiranlığını empoze ederken irrasyonel bir şeye dönüşür. Devrimlere tiranlıkla mücadele, özgürlük idealleri ve özgürlüğe içgüdüsel aşk ilham verir, fakat onlar özgürlüğün yerini aldıklarında özgürlüğü unuttur ve yeni ve çok daha beter bir tiranlık yaratırlar” (Berdyaev, 2012: 261). Böyle bakıldığında tarih, *ilerlemeden* ziyade *döngüyü* içerir. İngiliz yazar Graham Swift’in *Su Diyarı* adlı romanındaki şu pasajlar bu bağlamda kayda değerdir: “Aynı anda iki yöne ilerler. İleri giderken geri gider. Halkalar çizer. Dolanır. Tarihin hiç durmadan geleceğe doğru ilerleyen gayet disiplinli ve şaşmaz bir sütun olduğu yanılısamasına kapılmayın. (...) İleri, Ütopya vahasına doğru gittiğimizi sanırsınız. Peki daireler çizmediğimizi nereden bileceğiz? Ancak gökyüzünden aşağı bakan hayali

Önyargı müesses pratiklere ve kurumlara bağlıdır. Önyargı müesses pratikleri ve kurumları rasyonel eleştirinin zorunlu aciliyetine bir direnç rezerviyle donatır. Burke'ün hedefi bir bireyin ya da toplumun ifade ettiği her önyargıyı methetmek değildir; aslında “vülger”, “yanlış” ve “antika önyargılar”dan aşağılayıcı şekilde bahsetmekte zorluk çekmez. Aksine niyeti ona düzenli bir toplumu bir arada tutmak için hayati gibi görünen bu önyargıların gizli hikmetini savunmaktır. Burke'ü çileden çıkararak şey Jakobenlerin bu tür bir hikmet ihtimalini toptan reddidir (...). (White, 2013: 79-80)

Söz konusu toplumsal-siyasal dönüşüm ise, Burke *kurucu akılcılıktan* yahut başka bir deyişle “soyut” ilkelerden, “matematiksel kesinlikte önermeler”den (Duman, 2017: 317) ziyade *görecilik* ve *deneycilikten*, *evrenselcilikten* ziyade “yerli”likten yanadır. Meselâ toplumsal-siyasal “özgürlük ve kısıtlamalar”, “zamana ve duruma göre” değişiklik gösterebileceğinden “soyut [ve sabit] bir kurala bağlanamaz”: “...özgürlük ve kısıtlamaları soyut bir kural etrafında tartışmaktan daha ahmakça bir şey de yoktur” (Burke, 2016: 93). Bu türden bir akılcılık, *akılsızlığın ta kendisidir*. İkinci bir örnek ise Burke'ün “ateizm”e bakışındadır: O, dini toplumsal-siyasal düzenin yapı taşlarından biri olarak görür ve İngiltere halkının “dindar” ezici çoğunluğunun –“halkın o yüce gövdesi”nin– “ateizm”den uzak tutulması, “ithal” bir “bulaşıcı madde” niteliğindeki tanrıtanımsızlıktan korunması gerektiğini ileri sürer (Burke, 2016: 132-133).

Bir sistemi bozuk yönlerinden arındırmak, noksanlarını gidermek ya da bu sistemin yapısını mükemmelleştirmek için, düşman bir unsuru davet edecek kadar aptal olmadık hiçbir vakit. Dinsel inançlarımızın açıklığa kavuşturulması gerekiyorsa şayet, bunun için ateizme davet çıkarmayız. Mabedimizi, kutsanmamış o ateşle yakmayacağız. Mabedimizi başka nurlarla aydınlatacağız. (Burke, 2016: 133)

Demek oluyor ki: Toplumsal-siyasal bir dönüşüm kaçınılmaz ise bu, kurucu bir aklın yarattığı, soyut ve değişmez ilkelerden ya da *yabancı* akımlardan değil “toplumun iç gelişim kültürü”nden (Mollaer, 2009: 105) ve *denemekten* –tecrübe etmenin *zamanla* ortaya çıkaracağı sonuçlardan– kaynaklanmalıdır.

Bir toplum inşa etme ya da toplumu yenileme ya da iyileştirme bilimi, tıpkı diğer deneysel bilimler gibi, deney yapmadan öğrenilmediği gibi, uygulamalı bilim şeklinde bize bir şeyler öğretecek kısa vadeli bir tecrübe de değildir. Zira, ahlâki davaların hakiki etkileri, her zaman hemen görülmez. İlk bakışta önyargılı gelen bir şey, uzun vadede mükemmel olabilir. (...) Bu durumun tersi de olabilir. Başlarda memnuniyet verici bir düzeyde makul tertiplerin, genelde utanç verici ve acınacak sonuçları olabilmektedir. (Burke, 2016: 93-94)

İlâveten, Burke için toplumsal-siyasal bir düzenin toplumsallığının siyasallığından önde geldiğini, daha doğrusu siyasallığını belirlemesi gerektiğini de not düşmek gerekir. Diğer bir söyleyişle: Burke, *siyasete göre biçimlenen bir toplumdan değil topluma göre*

bir figür (hadî Tanrı diyelim) bilebilir bunu. (...) Fransız Devrimi asla gerçekten [yani *tasarlandığı gibi*] meydana gelmedi. Sadece insanların hayal güçlerinde vuku buldu” (2007: 135).

biçimlenen bir siyasetten yanadır. Veya sıkça kullanılan bir ayrımla söylemek gerekirse: Burke, “deney ruhu”¹³⁵ ve özgür yenilenmeye dayanan” bir *toplum mühendisliğinin* değil (kırk sekizinci dipnot) “toplumsal yapının kendi iç gelişimine [doğal seyrine] dayanan” bir *bahçıvanlığın* tarafını tutar (Duman, 2017: 320). Bu açıklayıcı ayrımda, “toplumu [hızlıca] yeniden kurma”yı amaç edinen “devrimci mühendis” “radikal modernleşme”ye karşılık gelirken *yalnızca* toplumsal bir “bakım ve onarım”ı hedefleyen bahçıvan “ılımlı modernleşme”ye tekabül eder (Mollaer, 2009: 99 ve 109). “Mühendis, diğer yaşayanları [kendi aklınca biçimlendirebilmek için] nesneleştiren öznedir”; oysaki toplumsal-siyasal hayat, *karmaşıklık*ından ötürü katıyen biçimlendirilemez –*nihai kararlara* bağlanamaz–: “Toplumun karmaşıklığı, doğru [*akıllıca*] siyaset tarzının karmaşıklığı dikkate almayan mühendislik değil bahçıvanlık olmasını koşullar” (Mollaer, 2009: 104-105).¹³⁶

Aydınlanma filozoflarının ‘siyasal alanın belirleyiciliği’ anlayışının karşısına ‘toplumsal alanın belirleyiciliği’ anlayışını geçiren Burke’e göre siyaset, toplumsal yapının tarihsel doğasına ve evrimsel süreçteki işleyişine uygun olmalıdır. Bu anlayış filozofların ve devrimcilerin iddia ettiği gibi geçmişin akıl dışı hurafelerini takip etmek değildir; siyaseti, değişimin tarihsel süreklilik içinde yaşandığı, esnekliği ve kendiliğinden gelişimi içeren, radikal yeniliklerle mevcut düzende kriz yaratmayan ve insan doğasının işleyişine uyum sağlamış bir zemine oturtmaktır. (Duman, 2017: 320-321)

Ayrıyeten, Burke’teki modern kurucu akıl/devrim karşıtlığıyla ilgili buraya kadar yapılan açıklamalar, onun ‘yüce’ anlayışından –ya da diğer bir deyişle ‘yüce’ kavramına verdiği anlam ve önemden– yola çıkılarak biraz daha pekiştirilebilir. Şöyle ki: Burke’ün muhafazakâr felsefesinde *ahlaki* düzenin tesisi, siyasi düzeninkinden önde gelir –siyaset ahlaki esas alır (*Muhafazakârlığın On Prensipleri*’nden birincisi)–. Ahlaki düzenin temel taşlarından biriye gene Burke’e göre (epistemolojik) *tevazudur*: “...‘tevazu’ ‘en önemli Hıristiyan erdemi’”dir (White, 2013: 12). İnsan teki kendi *sınırlılığının* ve *sonluluğunun*

¹³⁵ Buradaki “deney ruhu” ifadesinden deneyci öğretinin değil kurucu akla dayalı keyfi denemelerin ya da diğer bir deyişle ideolojik projelerin anlaşılması gerektiği belirtilmelidir: “...toplum deneme tahtası, yap-boz veya bir makine değildir” (Koç, 2018: 156). Söz gelimi, Burke, 1789’un “devrim Mesihleri” yani “Robespierre, Marat, diğerleri” ile ilgili şöyle der: “...bir deney uğruna gözünü kırpmadan çocuğunu bile kesebilecek bu beylerde bir baba şefkatinden eser yok. Sınırsız vaatleri ve öngörülerıyla empirik gerçeği hiçe sayıyorlar” (Swift, 2007: 133; Burke, 2005: 15).

¹³⁶ “*Muhafazakâr reform* [‘devrim’ değil] bambaşka bir iştir. Eski bir kurumun yararlı parçaları muhafaza edilerek yeniliklerin bünyeye uyum sağlayacak şekilde eklenmesi işinde, sağlam bir akıl, ciddi bir dikkat, çeşitli mukayese ve birleştirme yetenekleri ve ihtiyatlı bir anlayışa ihtiyaç duyulur. (...) Cansız varlıklarla çalışırken bile ihtiyat ve dikkat, aklın bir gereği olarak değerlendirilirken, yıkım ve yapım işinin nesnesinin briket ve kereste değil, his sahibi varlıklar olması hâlinde ihtiyat ve dikkat, görevin bir parçası hâline gelir. Çünkü insanların alışkanlıklarının, şartlarının aniden değişmesi hâlinde, çoğu sefaletle düşebilir” (Burke, 2005: 16-17). Yeri yine gelmişken: Burke’ün düşüncelerinin *Tanpınar’ı çağrıştırdığını* da söylemek gerekir: “...Burke’ün yazılarında Tanpınar’ın metinleriyle birebir örtüşen pasajlar bulmak mümkündür” (Mollaer, 2009: 105).

farkında olmalıdır: *Akıl* sınırlı, *dünya* kalımsızdır. Peki, tevazu neyden veyahut kimden ileri gelir? İşte bu sorunun Burke’teki yanıtı ‘yüce’ olandır. ‘Yüce’ –söz gelimi ‘Tanrı’– insan tekini kendi sınırlılığıyla yüzleştirendir: ‘Yüce’ karşısında o, “korkuya, huşuya ve saygıya kapılır”. Başka bir ifadeyle: “Yüce, insanda ‘zayıflık’ hissine yol açar. İnsan bir şeyi yüceltirken, kendisini küçültür” (White, 2013: 44; Şenses, 2018: 117-118). Kendi zayıflığının bilincine ‘yüce’ aracılığıyla varabilen insan teki, böylelikle kendini yaşadığı doğal ve toplumsal-siyasal düzen içerisinde *aklen* yerli yerine oturabilir. Demek oluyor ki: Hem ‘yüce’(ler)den yoksun hem de *sağlıklı/istikrarlı* bir toplumsal-siyasal sistemden bahsedebilmenin imkânı yoktur.

Etik’e açılan kapının eşiğinde “yüce” durur. “Yüce” yoksa etik de yoktur. “Yüce”siz insan ve toplumdaki söz etmek mümkün değildir; sadece “nihilist” insan ve toplum “yüce”sizdir; fakat “yüce” kural, “yücesizlik” istisnadır. Pagan toplumun pagan yücesi/yüceleri, Ortaçağ’ın “dini” yücesi/yüceleri, modern toplumun “modern” yücesi/yüceleri vardır. Yücesizlik derin bir boşluktur. (Şenses, 2018: 112)

Burke’ün idealize ettiği insan teki/ “özne”, Aydınlanma Felsefesindeki farklı bir vaziyet olarak “[kendi] aklını çok iyi tanır ve bundan dolayı ondan kuşku duyar” ki bu türlü bir özne, doğallıkla “kendisini, hayatın olağan/alışılmış yollarından [ve kurulu düzenden] saptıracak akıl yürütmelerde çekingen olacaktır” (Duman, 2017: 317). Burke *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*’de İngiltere halkındaki tevazuya şu sözleriyle işaret eder: “Tanrı’dan korkuyoruz; krallara saygıyla karışık bir korkuyla yaklaşıyoruz; parlamentolarımıza sevgiyle; sulh hâkimlerine görev duygusuyla; papazlara saygıyla; soylulara hürmetle yaklaşıyoruz” (2016: 128).

Peki, 1789’daki sorun ‘yüce’ bağlamında nedir? Bu soruya Burke’ün anlayışından hareketle şöyle yanıt verilebilir: Fransız Devrimi’nde tevazu yerini kurucu akla dayanan bir *kibre* –Burke, Devrim’in akıl hocalarından Rousseau’yu “kibir felsefesinin profesörü ve kurucusu” sıfatıyla niteler (Babbitt, 1990’dan aktaran Şenses, 2018: 109)–, yukarıda kısaca izah edilen “otantik [orijinal] yüce” ise yerini “yanlış yüce”ye bırakmıştır (White, 2013: 91). Yani, “Tanrı’nın *tahtından* indirildiği” 1789’da “Yüce [*çarpıtılıp insanileştirilerek*] sanki yeryüzüne indirilmiş ve sistematik olarak emre amade hale getirilmiştir” (Şenses, 2018: 135; White, 2013: 103): “...yüce, hırsların, sonsuz, sınırsız insan fikrinin aracına ya da silahına dönüşmüştür. İşte ‘yanlış yüce’ budur” (Şenses, 2018: 135-136). Diğer bir söyleyişle: Fransız Devrimi’nde, *aydınlandığını* ileri süren insan teki kendi faniliğini göz önünde bulunduramayarak “bir tür *insani* [akli]

sonsuzluk” yaratmaya kalkışmıştır. Veyahut: “Sonsuzlukla yüzleşmeyi ortadan kaldıran bir dünya” (White, 2013: 46 ve 99). “Fransız Devrimciler ülkeyi düz beyaz bir kâğıt olarak görme kibirliliğini göstermiş ve beşerî ilişkilerin [yok edilemez] karmaşıklığını göz ardı eden soyut/kurucu aklın ürettiği ilkeler temelinde her şeyi yeniden inşa etmeyi denemişlerdir” (Duman, 2017: 320). Söz konusu denemenin sonucu ise ayan beyan ortadadır: Toplumsal-siyasal gerçeklerden kopan “*çıplak aklın* politik düzeydeki karşılığı”, ‘hegemonya’¹³⁷ seçeneğinin neredeyse hepten rafa kaldırılması ve gayet tabii ki “*çıplak şiddet*” olmuştur (Duman, 2017: 316).

Son olarak: Burke’ün tepkisel/eleştirel siyaset felsefesiyle ilgili çok kısa/ayrıntısız bir ‘Türkiye’ notu da düşülebilir; çünkü *kur(t)uluş felsefesini* Fransız Aydınlanmasından alan *modern Türkiye Cumhuriyeti*’ni de (Aysevener, 1999)¹³⁸ *Burkeçü bir bakış açısıyla* değerlendirebilmek mümkündür. Böyle bir değerlendirmenin küçük çaplı ve mukayeseli bir örneği Berat Özipek’in *Muhafazakârlık Nedir?* adlı çalışmasında mevcuttur:

“Biz Hindistan’a Moğol istilasından daha fazla zarar verdik” demişti Burke, ülkesi İngiltere’yi eleştirirken. Hindistan’ın geleneksel kültürel yapısı ve zenginliği tahrir edilen. Eğer Burke Tek Parti döneminde Türkiye’de yaşasaydı, paha biçilmez gördüğü değer ve kurumların bir anda tasfiye edilmesine, alfabenin değiştirilmesi veya “Dil Devrimi” örneklerinde geçmiş ve gelecek arasındaki süreklilik bağının koparılışına şahit olsaydı, Kemalist reformların Anadolu’ya Moğol istilasından daha fazla zarar verdiğini düşünebilirdi. Ama gerçekçi olmak gerek, elbette Tek Parti döneminde bunu yazamazdı. (2017a: 113)

İlâveten: Benzer bir yaklaşım, Mihriban Şenses’in *Edmund Burke: Yüce, Etik ve Devrim* adlı çalışmasının *Sonuç* bölümünde de bulunabilir:

Türkiye’de Aydınlanma düşüncesine bel bağlayan jakoben zihniyet ne Aydınlanma’yı refleksiyona tabi tutmayı akıl edebilmiş, ne de self-refleksiyonla ilgilenmiştir. Hâlbuki bir Aydınlanma düşünürü olarak Burke, “Aydınlanma Projesi”nin açmazlarını çok erken bir tarihte tespit etmeyi başarmıştır.¹³⁹ O, bir Aydınlanma düşünürü olmasına rağmen, aslında bir ölçüde Hıristiyanlık geleneğinin içinden konuşur. (...) ...değişim uğruna geleneğe radikal müdahale ne devrim ne de demokrasi kontekstinde kâr-ı akıldır. Burke’ün bize öğrettiği şey budur. (2018: 270 ve 274)

¹³⁷ ‘Hegemonya’: “Hâkimiyetin zorlayıcı olmayan [şiddet içermeyen] yönünü ifade etmek için kullanılan bir terim”dir: “Egemen grubun bilgi ve değer sisteminin bütün topluma yayılması, nüfuz etmesi” (Yayla, 2008: 99).

¹³⁸ “...yeni [modern] devlet modeli, özellikle XVIII. yüzyılda, Fransız aydınlarından Rousseau, Voltaire, Montesquieu ve Robespierre tarafından şekillendirilmeye başlamıştır (Aysevener, 1999: 120).

¹³⁹ Bu gerekçeyle Burke’ün siyasi portresinin, Bauman (*postmodern modernlik*) ve Beck’in (*düşünsel modernlik*) tezlerine –tıpkı Montaigne gibi– *erken bir ilk örnek* teşkil ettiği söylenebilir.

3.1.2 David Hume / 1789'dan Önce “Analitik” Bir Muhafazakârlık

“...tüm olası akıl yürütmeler bir çeşit duyumdan başka bir şey değildir. Yalnızca şiir ve müzikte değil, benzer olarak felsefede de beğeni ve duygularımızın peşinden gitmeliyiz” (Hume, 2015: 81).

“Kalbimizin duyguları, tutkularımızın çalkantısı, duygulanımlarımızın coşkunu onun tüm sonuçlarını darmadağın ederek derin filozofu düpedüz ayaktakiminden biri düzeyine düşürür” (Hume, 2016: 9).

“Nesnelerin kendi içinde hiçbir değeri veya ederi yoktur. Değerleri yalnızca tutkudan gelir” (Hume, 2017b: 63).

Britanya (İskoç) Aydınlanmacılığı ve Anglo-Amerikan Muhafazakârlığına ayrılan bölümlerde Burke’ün yanı sıra Hume ile ilgili açıklamalara da kısmen yer verilmişti. Bu alt başlıkta söz konusu açıklamalar *Nietzsche eliyle* postmodern eleştiriye de bağlanarak biraz daha detaylandırılmaya çalışılacaktır.

Kurucu akılcılığa karşı *tutkuların* tarafını tutan Hume’un bu metin dâhilinde işaret edilmesi gereken ilk/en önemli özelliği postmodernizmin *peygamberlerinden* biri olarak da okunabilen Nietzsche’nin felsefesinde yarattığı etkidir. *Nietzsche ve Postmodernizm* adlı kitapçığında (yirmi altıncı dipnot) Dave Robinson, bahsi geçen etkiye şöyle değinir: “Nietzsche’nin bilimsel yasalara [Aydınlanmaya] ilişkin eleştirel analizinin büyük kısmı on sekizinci yüzyılda yaşamış olan İskoçyalı radikal ampirist ve kuşkucu filozof David Hume’un çalışmalarına dayanır” (2000: 23). Benzer biçimde, Örsan Öymen de –**Girişte** de belirtildiği gibi– Hume ile Nietzsche arasında bir tür felsefi *devamlılık* olduğunu ileri sürer. Ona göre bu iki filozofun (tek tanrıcı) din(ler) hakkındaki argümanları birbirlerini *bütünlemektedir*: “Hume’un agnostisizminin, yani bilinemezciğinin ve Nietzsche’nin ateizminin, yani tanrıtanımazcılığının, aralarındaki bazı farklara rağmen, birbirlerini tamamladıkları ve birbirleriyle bağdaştıkları savunulabilir” (2018: 78).

Ayrıca, Hume ile Nietzsche –ve postmodernistler– arasındaki düşünsel süreklilik, onların ‘benlik/kendilik’ ve ‘kimlik’ anlayışlarına bakılarak da kolaylıkla fark edilebilir. Şöyle ki: Her ikisi de Aydınlanma Felsefesindeki –“bütünlüklü, tek merkezli, durağan ve tamamlanmış, rasyonel” (Göktolga, 2012: 105)– benlik/kimlik ya da diğer bir deyişle ‘özne’ konseptine karşı çıkarlar. Sabitlenmiş bir kendiliğin “tamamen kurgusal bir şey”, bir “uydurma” olduğunu düşünen Hume (Zelyüt, 2012: 104), *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*’de bu fikrini şöyle izah eder:

...herhangi bir *benlik* tasarımı taşımayız. (...) Bana kalırsa ben, benlik dediğim şeyin en yakınına girecek olursam, her zaman sıcaklık ya da soğukluğun, ışık ya da gölgenin, sevgi ya da nefretin, acı ya da hazzın şu ya da bu tikel algısına çarparım. Hiçbir zaman *benliğimi* bir algı olmaksızın yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka bir şey gözleyemem. (...) ...insanlığın geri kalanının kavranamayacak bir hızla birbirini takip eden ve sürekli bir akış ve hareket içinde olan farklı algıların bir demetinden ya da derleminden başka bir şey olmadıklarını ileri sürmeyi göze alabilirim. Gözlerimiz algılarımızı değiştirmeksizin yuvalarında dönemez. Düşünce yetimiz görme yetimizden de değişkendir ve tüm öteki duyu ve yetilerimiz bu değişikliğe katkıda bulunurlar; ayrıca ruhun değişmeksizin belki de bir an için bile aynı kalan tek bir gücü yoktur. Zihin bir tür tiyatro sahnesidir: orada çeşitli algılar ardışık olarak kendilerini gösterirler; geçerler, yeniden geçerler, kayıp giderler ve sonsuz bir duruş ve durum çeşitliliği içinde birbirleriyle karışırlar. (2015: 173-174)¹⁴⁰

Demek oluyor ki Hume için *tek başına* bir benlikten –veyahut başka bir söyleyişle “kendi-olmak”lık/“aynen-kendi-kalmak”lıktan (Zelyüt, 2012:103)– bahsedebilmenin imkânı yoktur; benlik bir tür “cumhuriyet” ya da “milletler topluluğu”dur (Hume, 2015: 179). Hume’un kendiliği, Max Stirner’in (2017) “Kendi-olan”ını da akla getiren bir ‘boş gösteren’dir: *Kesintiye uğramaksızın değişir*. Benzer şekilde Nietzsche’nin nazarında da “ego veya ‘ben’” *keşfedilebilmiş* bir “öz”e sahip değildir: “Siyaset ve ahlâk felsefesinin (Rousseau ve Kant’ın savunduğu anlamda) kişisel özerkliği [kendiliği] ilk öncül olarak ele alması, böyle bir özerkliğe inanması tam bir safdilliktir” (Robinson, 2000: 28).

Çalışmanın **Postmodernizm** başlığını taşıyan kısmında da kısaca ele alındığı gibi, postmodern eleştiri de merkezi bir öze dayalı kendiliğe/kimliğe itiraz eder. “*Postmodern özne*”, “bireyin doğuştan sahip olduğu içsel bir özün, ‘merkezin’ bulunduğu düşüncesi” üzerine inşa edilen “*Aydınlanma öznesi*”nin tersine, “parçalı, bir değil birçok kimlikten meydana gelen ve bu kimliklerin zaman zaman birbiriyle çeliştiği, kararsız olduğu bir öznedir” (Hall, 1992’den aktaran Varol, 2016: 157-158). Şu hâlde postmodernizme göre de:

Doğumdan ölüme kadar bütünleşik bir kimliğe sahip olduğumuzu düşünüyorsak, bu yalnızca kendimiz hakkında uyumlu bir “anlatı” kurgulamış olmamızdan kaynaklanıyordur. Tam olarak bütünleşik, tamamlanmış, sabitlenmiş ve tutarlı bir kimlik ancak fantezi olabilir. (Varol, 2016: 159)

Hume’un siyaset felsefesindeki *muhafazakâr eleştiriye* gelince: Rütbe bakımından “İskoç Aydınlanmasının doruğu”nu teşkil ettiği söylenebilen, “empirizme en açık ve en katı formunu” kazandıran Hume, “siyaseten zamanının ilerisinde düşünen bir filozof”tur (Zelyüt, 2012: 91-92; Öymen, 2017: 275). O, Fransız Devrimi’nin ve doğallıkla modern

¹⁴⁰ Anlaşıyor ki Hume’a göre *algı* yoksa *benlik* de –hatta *varoluş* da– yoktur. “Nefret etmek, sevmek, düşünmek, hissetmek, görmek; hepsi yalnızca algılamaktır, başka bir şey değil” (Hume, 2015: 59).

kurucu siyasal akılcılığın muhafazakâr eleştirisini, 1789'dan *önce* neredeyse eksiksiz bir biçimde ortaya koymuştur –Hume'un ölüm tarihi 1776'dır–. Başlangıçta, *bilimselleşmiş* bir siyasetin Aydınlanmadaki “reform ve ilerlemenin doğal müttefiki olacağına” inanan, “kahraman”ı Newton'un fizik biliminde yaptığını siyasette ve sosyal bilimlerde yapmak isteyen,¹⁴¹ “evrenin tüm problemlerini çözme yolu”nu “bilimsel yöntemde” bulacağını düşünen Hume, “akla duyduğu inanç” ile modern kurucu siyasal akılcılığı da yeniden gözden geçiren ve nihayetinde *onun da altını oyan* bir kuşkuculuğa varır (Wolin, 2020: 317; Woolhouse, 2019: 167-168; Zelyüt, 2012: 93). Bu dönüşümden hareketle Hume'un muhafazakârlığının, *körü körüne* bir tepki değil de tam tersine, “analitik [çözümlemeli]” bir bakış açısı olduğu söylenebilir (Wolin, 2020: 330). O, Aydınlanmanın *aklı putlaştıran* (Fransız) tarafını, gene Aydınlanmacılar tarafından kullanılan silahlar ile vurur: Örneğin (1) “nesnel analiz çabası”, (2) “bağnazlığa güvensizlik”, (3) “ampirik veriye olan inanç” veyahut (4) “*a priori*'yi hor görme” gibi (Wolin, 2020: 312).

Hume'un muhafazakâr kuşkuculuğu ya da kuşkucu muhafazakârlığı,¹⁴² ilk bakışta Anglo-Amerikan Muhafazakârlığına dahi rahatsızlık verebilecek bir *oksimoron*muş gibi görünse de İskoç düşünür, kuşku duyarken *ölçüyü kaçırmaktan* daima geri durduğundan –ve geri durmayı önerdiğinden–¹⁴³ siyasal muhafazakârlık için tehlike yaratmaz. Hume, her ne kadar *azılı* bir kuşkucu olsa da *kuşkularla dolu* bir hayat sürmez –sürmeyi tavsiye etmez–. Çünkü ona göre: “Eylem, uğraş ve günlük yaşamdaki işler *Pyrrhonculuğun*¹⁴⁴ ya da kuşkuculuğun aşırısına kaçan ilkelerinin büyük yıkıcılarıdır” (Hume, 2016: 197).

¹⁴¹ Hume, Newton'dan “tutkuyla ‘insan türünün eğitim ve gelişimi için ortaya çıkmış en büyük ve ne nadir dâhisi’ olarak bahseder ve [Newton'un] yöntemini ‘deneye dayalı olan dışında hiçbir ilkeyi kabul etmeme konusunda ihtiyatlı; ancak böylesi ilkeleri de ne kadar yeni ve sıradışı olurlarsa olsunlar kabul etmede kararlı’ olarak nitelendirir. (...) Tıpkı Newton'ın gezegenlerin hareketlerine sistematik bir anlam vermesinde olduğu gibi, Hume da zihnin birbirinden farklı görünen aktivitelerine mağrur bir tavırla anlam veriyordu” (Woolhouse, 2019: 167-168).

¹⁴² Hume'un entelektüel portresindeki bu durum, Burke'ün tartışmalı kimliğini çağrıştırmaktadır: ‘Liberal muhafazakâr’ ya da ‘muhafazakâr liberal’.

¹⁴³ “...[kuşkucu] ilkeler okullarda gelişip büyük başarı kazanabilir, gerçekten orada onları çürütmek olanaksız değilse de zordur. Ancak kuşkucu ilkeler gölgeden çıkar çıkmaz, inançlarımız ve tutkularımızın yöneldiği gerçek şeylerle karşı karşıya getirilir getirilmez doğamızın daha güçlü ilkeleriyle çatışmaya girerek duman gibi darmadağın olur ve en kararlı kuşkucuyu öteki ölümlülerle aynı durumda bırakırlar. Dolayısıyla kuşkucu, kendi gerçek alanında durup daha derin araştırmalardan doğan bu felsefi karşı çıkışlarını orada ortaya koysa daha iyi olur” (Hume, 2016: 197-198).

¹⁴⁴ Çok çok kısaca ‘Pyrrhonculuk’: “Ünlü Yunan kuşkucu Pyrrhon'un kurduğu kendi adıyla anılan felsefe okulu” olup “eskiçağın kuşkuculuk anlayışı”dır (Güçlü vd., 2008: 1189).

Siyasi meselelerde vardığı sonuçlar güçlü muhafazakârlık tonları taşımaktadır; ancak dönemin pek çok muhafazakârı Hume'un kuşkuculuğundan, onu kendilerinden biri olarak görmek için fazla rahatsız olmuşlardır. Yine de sorgularken belirli bir sınırı aşmadığı ve kuşkuculuğunu nihai sonuçlara taşımadığı için Hume'un vardığı sonuçlar muhafazakârdır. Gelenek ve göreneklere ve bunların toplumsal çimento olarak sahip oldukları öneme o denli saygı duyuyordu ki, onları Fransa'da Voltaire ve dostlarının yaptığı gibi yıkıcı eleştirilere konu yapmadı. Reforma karşı güvensizliği, soyutlamalara karşı düşmanlığı ve aklın iddialarına karşı şüpheciliği daha sonraki muhafazakârlarla paylaşıyordu. (Wolin, 2020: 332)

Hume'daki *kurucu akıl karşıtlığı*, kendini en açık biçimde onun *ahlâk* felsefesinde belli eder ki Hume'un siyaset felsefesini gereği gibi kavrayabilmenin yolu da gene onun ahlâk felsefesinden, “yani ahlâk üzerine geliştirdiği düşünceleri” doğru anlayabilmekten geçer (Öymen, 2017: 271). İskoç düşünür, *örneğin Platon gibi* akılcı filozoflardan farklı bir tavır takınarak “rasyonalist bir insan anlayışına” itiraz eder ve “ahlâki değer yargıları ile insan eylem ve seçimlerinin kaynağında [herhangi bir kurucu aklın değil] duyguların ve tutkuların olduğunu” ileri sürer (Öymen, 2017: 272). Hume'a göre:

Ahlâkta “iyi” ve “kötü” dediğimiz şey (...), tamamıyla “acı” ve “haz” ile ilişkilidir. İyi söz konusu olduğunda ortaya çıkan şey “sevinç”, kötü söz konusu olduğunda ortaya çıkan şey ise “acı” ve “hüzün”dür. İyi ve kötü belirsiz olduğu zaman, ortaya çıkan şey “umut” ve “korku”dur. İyi ve kötü her zaman belli başlı duygularla birlikte vardır; tek başına duygudan bağımsız, duygusal koşuldan bağımsız değildir. Akıl, ahlâk konusunda tek başına kısırdır. Ahlâk kuralları aklın bir sonucu olamazlar. (...) Ahlâki ayrımlar akıldan kaynaklanmaz. (...) Bazı rasyonalist filozofların yaptığı gibi, ahlâk ilkelerini matematiğe benzer biçimde kanıtlamak ve kesinleştirmek de söz konusu olamaz. Ahlâkta “olan” ile “olması gereken” ayrı şeylerdir ve olandan, yani olgusal olandan, olması gerekene yönelik bir çıkarım yapılamaz. Olması gereken, arzu edilen, onaylanan bir şeydir; ancak var olanla ya da gerçeklikle ilgili bir akıl yürütmeyi içermez. (...) Akla dayanan ezeli ve ebedi iyilik ve kötülük kavramları, ahlâken doğruluk ve yanlışlık kavramları olamaz. (Öymen, 2017: 273-274)

Kendi ahlâk felsefesini böyle inşa eden Hume, siyasal görüş açısını da bu *tutku* ve *duygu* odaklı felsefe üzerinde şekillendirir. O, “ahlâkı ve ona bağlı olarak siyaseti, ortak bir akıl çerçevesinde işlenen bir mesele olmaktan çıkartmış, ortak bir duygu bağlamında işlenen bir meseleye dönüştürmüştür” (Öymen, 2017: 274). Söz konusu ortak duygu –ya da başka bir ifadeyle diğer bütün duyguların “temelinde” yer alan duygu– ise “sempati duygusu” yahut öteki adıyla “duygudaşlık”tır. Hume'a göre ‘duygudaşlık’, “başkalarını hissetme, başkalarıyla benzerlik ve olumlu bağlar kurmayla ilgili bir duygu” olup onun aracılığıyla “biz, kamunun iyiliğini ve yararını gözetir; bunun sonucu olarak adaleti ahlâken olumlar, onaylar ve destekleriz” (Öymen, 2017: 274).

İlaveten: Hume'un nazarında *felsefe yapmanın*/ “akıl yürütme”nin kendisi dahi bir tutkunun eseri/meyvesidir: “...felsefi akıl yürütme eyleminin temelinde de tutku vardır, bilgiye yönelik sevgi, doğruluk sevgisi, merak duygusu vardır ve felsefedeki bu arayış

filozofa haz vermektedir” (Öymen, 2017: 273). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*’de, Hume, filozofların mevzubahis *tutkusunu/arayışını/hazzını avcılarinkiyle özdeşleştirir*: “...avcılık ve felsefe tutkularından birbirlerine daha yakından benzeyen başka iki tutku yoktur. (...) ...avımızı kaçırdığımız zaman ya da akıl yürütmelerimizde herhangi bir yanılgıya düştüğümüz zaman üzüntü duyarız” (2015: 300). Hume için, felsefe yapmanın hazzı, “avcılık hazzı”nın yanı sıra “kumar hazzı”na da benzetilebilir (Hume, 2015: 300): “...felsefe [*felsefi akıl yürütme*] ‘eğlenceli’ bir şeydir; tıpkı ‘oyun’ gibi ve hattâ ‘kumar’ oynamak gibidir” (Zelyüt, 2012: 107).

Son olarak: Buraya kadar yapılan açıklamaların da ışığı altında, Hume’un analitik muhafazakârlığının, Burke’ün “metafizik” muhafazakârlığını tamamladığı, tahkim ettiği söylenebilir. Metafizik muhafazakârlık, “akla yapılan devrimci başvuruya mücadele etmek için aşkın değerlere dönmeye; irrasyonalizm, romantizm, din ve tarihin farklı unsurlarından eski düzene yeni bir bakışı önermeye” çalışırken analitik muhafazakârlık, yukarıda da belirtildiği üzere, kurucu siyasal akılcılığı *Aydınlanmanın yöntemleriyle* ya da diğer bir deyişle *modern karşı akınlarla* itibardan düşürür (Wolin, 2020: 331).

Hume’un “analitik muhafazakârlığı” pek çok açıdan Burke’ün yolunu açtı. Her ne kadar Burke Hume’un sahip olmadığı bir inanç ve tutkuya sahip olsa da, pek çok ortak konu Hume’un yazılarında da işlenmişti. Gelenekçiliğe yapılan vurgu, alışkanlıkların ve kanıların önemi, (Hume’un deyişle) “siyasi projeksiyoncuların” [kurucu siyasal akılcıların] küçümsenmesi ve devletin [toplumsal-siyasal rejimin] karmaşıklıklarına dair ince bir anlayış gibi unsurların hepsi Hume’da da bulunuyordu. (Wolin, 2020: 330)

Ayrıyeten, Burke ve Hume’un muhafazakâr eleştirilerindeki *liberal* ve *kuşku* renklerin –bu arada liberal bakış yalnızca Burke’te değil Hume’da da mevcuttur (Wolin, 2020: 332)–,¹⁴⁵ onlardaki kurucu siyasal akıl karşıtlığını *postmodernistler için felsefi bir miras* hâline getirdiği de rahatlıkla ileri sürülebilir.

3.1.3 Adam Smith / Kurucu Akla Karşı “Görünmez El”

“Geleneğin inşa konusunda hususi kuralları vardır” (Smith, 2018a: 286).

“...sivil yönetime itaat etmenin nedeni sözleşme prensibi değil, (...) otorite ve faydalılık prensipleridir” (Smith, 2018b: 54).

“...hiçbir otorite bütünüyle sınırlamaz değildir. İcraattaki saçmalık, bir kişi gibi herhangi bir meclisi de tesirsiz kılacaktır” (Smith, 2018b: 108).

¹⁴⁵ “...Hume özgürlük ve mülkiyete duyduğu saygıyla ve dine ve gericiliğin sınırlarında gezen her şeye yönelik kesin soğukluğuyla yüzyılının liberallerine yakın duruyordu” (Wolin, 2020: 332).

Bu alt başlıkta muhafazakâr eleştirinin üçüncü ve son örnek filozofu Adam Smith, Anglo-Amerikanlardaki kurucu siyasal akıl karşıtlığını gereği gibi anlaşılır/görünür hâle getirebilmek için kullanılacaktır. Bu amaç istikâmetinde, “siyaseti ‘Ahlâk’ ve ‘İktisat’la birleştirerek yeni bir ‘toplum felsefesi’ yaratmaya” uğraşan Smith’in (Robertson, 2001: 181) felsefi düşüncelerinden beş parça hâlinde söz edilecektir: (i) Entelektüel portre, (ii) “Görünmez el”, (iii) Toplumsal sözleşme, (iv) Adalet ve (v) Duygudaşlık.

(i): *Entelektüel portre*. Smith’te her şeyden evvel şu *eksikliğe* işaret etmek gerekir: O, *gelişkin* bir siyaset felsefesinden yoksundur; yani “elimizde Smith’in kelimenin dar anlamında siyaset felsefesi olarak tanımlayabileceğimiz bir eseri yoktur” (Göçmen, D. ve G., Kaya, 2013: 88). İskoç düşünür, *Ahlaki Duygular Kuramı* (1759) ve *Ulusların Zenginliği*’ni (1776) yayımlamasının ardından, “özellikle hukuk ve hükümet meselesine eğilen bir üçüncü çalışmaya başlamış; ancak ölümünden önce felsefi standardının altında kaldığını düşünerek bu çalışmasının müsveddelerinin yakılmasını istemiştir” (Robertson, 2001: 187). Öte taraftan: “Smith’in ünü iktisat kuramcısı, onun da ötesinde modern iktisat biliminin kurucusu olmasından” ileri gelse de –ya da başka bir söyleyişle o, meselâ “bir Locke gibi beynini sadece siyasete adanmış bir düşünür” olmasa da– İskoç filozofun görüş açısında “siyasal boyut hep önemli bir yer tutmuştur” (Robertson, 2001: 183).

Smith’in portresinde mutlaka dikkate alınması lâzım gelen bir diğer nokta ise tabii ki Aydınlanmayla ilgilidir: Onda da Burke ve Hume’da olduğu gibi Aydınlanmanın *hem ta kendisi hem de içeriden bir eleştirisi* rahatlıkla bulunabilir. *İlk bakışta* Smith, tipik bir *Aydınlanma savaşı*sıdır. Kendi öğrencilerinden biri onu “toplum felsefesinin Newton’u olarak”¹⁴⁶ sıfatlandırıp “abartılı şekilde” yüceltirken Smith de –1789’un *mimarlarından*– “Voltaire’e büyük saygı” duyar, “Rousseau’nun dehâsı önünde” eğilir ve *en fazla* önemi ise “yeni toplumsal felsefenin [Francis] Bacon’u olarak” da görülebilen Montesquieu’ya verir (Robertson, 2001: 83 ve 85).¹⁴⁷ Ancak sıralanan isimlerden *hiçbiriyle* her meselede hemfikir de değildir. Söz gelimi Smith *de* toplumsal-siyasal bir “uyum” arar ve toplumu

¹⁴⁶ “Isaac Newton XVII. yüzyıl bilim hareketinin zirvesinde; (...) yeni bir ‘Doğa felsefesi’ inşa etmeye çalışıyordu. XVIII. yüzyıldaki Aydınlanma hareketinin entelektüel öncülerine göre [modern bir ‘Toplum Felsefesi’ inşa etmek anlamında] Adam Smith de aynı konumdaydı” (Robertson, 2001: 183). Burada sözü edilen aydınlık, yüz kırk birinci dipnotta değinilen ‘Newton-Hume’ benzerliğini çağrıştırmaktadır.

¹⁴⁷ Smith’i çokça etkileyen Montesquieu’nün, “bilimsel [*akılcılık* değil de] deneycilik düşüncesinin” öncü isimlerinden biri olan (Güçlü vd., 2008: 148) Bacon’a benzetilmesi kayda değer bir detaydır.

“uyumlu [dengeli] çalışmak için zorunlu bir plana [akla] sahip olan makine” gibi ele alır (Taşkın, 2019: 201-202):¹⁴⁸ Yani onun (siyaset) felsefesi de meselâ Rousseau’nunki gibi *sistemattir*. Fakat Smith’in felsefi sistemi, *olması gerekenden ziyade olanı* izah etmeyi amaçladığından, *kurucu akılcı* Rousseau’nun *kapalı/totaliter* sistemiyle örtüşmez –ya da diğer bir ifadeyle *bireyi*, ideolojik bir *yurttaşlık* içerisinde eritmez–. Bu ayrımın, kendini Smith’in *iktisadi sisteminde* de –hattâ belki de en çok orada– belli ettiği söylenebilir.

...Smith’in temelini atmış olduğu iktisadi ilkelerin, kurallarını belirlemeye çalıştığı “doğal serbestlik sistemi”,¹⁴⁹ ahlaki bir varlık olarak insana gerçek anlamda tercih yapma imkânı veren bir sistemdir. Diğer sistemler, müdahaleler, kısıtlamalar ve engellemelerle doludur. Oysa, Smith’in sisteminde kişi, kendisi için doğuştan belirlenmiş rollere tabi değildir. Kendi kendini var etme şansı diğer sistemlerden daha fazladır. (Murteza, 2019: 217-218)

Bu maddede değinilmesi icap eden son husus ise Smith’in “yakın arkadaşı” Hume ile kurduğu velût ilişkidir: “Yeni toplum felsefesini geliştirmede Newton’un Galileo’su gibi¹⁵⁰ Hume da Smith’in Galileo’su”dur (Robertson, 2001: 186).

Smith’in pek çok konudaki kaynaklarından biri, belki de en önemlisi (...) yakın dostu David Hume’un fikirleriydi. (...) Smith ve Hume’un dostluğu ömürleri boyunca sürmüştür ve Hume’un ölüm döşeginde Smith’in kendisine göndermiş olduğu *Milletlerin Zenginliği* isimli yeni basılan kitabını okuduğu ve olumlu geri bildirimler vererek kendisini kutladığı da bilinmektedir. Hume’un yaşadığı dönemde bile İskoç Aydınlanma çevrelerinin çok ötesine kadar yayılan ünü bir yana, onun iktisadi düşüncelerinin bile ilk büyük iktisat teorisyeni olarak görülen Adam Smith üzerinde belirli bir etkisi olmuştur. (Murteza, 2020: 24-25)

Hume’un ekonomiyle ilgili tezlerinin dahi Smith’e tesir edebildiği dikkate alınırsa Smith’in tamamlama(ya)madığı siyaset felsefesindeki muhafazakâr eleştirisi de *Hume eliyle*, yani Hume’un –bir önceki bölümde ele alınan– politik görüşlerinden yola çıkılarak *belki biraz daha açıklığa kavuşturulabilir*.

(ii): “Görünmez el”. ‘Görünmez el’, Smith’in aklındaki iktisadi sistemin “belki de en ünlü kavramı” olup “[açıklayıcı] bir kavramdan çok [yol gösterici, son derece hayati] bir ilkedir”: *Ulusların Zenginliği*’nin “sinir sistemi”ni teşkil ettiği dahi söylenebilen bu genel kurala göre “Her insan [birey], kendi hâline terkedilirse, sâdece kendi amaçlarını gerçekleştirmekle [öz çıkarına bakmakla] kalmayacak ortak iyiyi de gerçekleştirecektir”

¹⁴⁸ “Smith, Newton’un felsefesini ‘parçaları, diğer felsefi hipotezlerden daha sıkı birbirine bağlı bir sistem’ olarak tanımlıyordu” (Robertson, 2001: 186).

¹⁴⁹ Bu sistemin *temel düşüncesinden* ikinci madde de (“Görünmez el”) bahsedilecektir.

¹⁵⁰ Newton gibi “doğa kitabının matematik dilinde yazıldığını” ortaya koymaya uğraşan Galileo, “modern doğa bilimlerinin babası olarak kabul edilen İtalyan gökbilimci”dir. Galileo, kendi *deneysel bakış açısıyla* “özellikle bilim alanında, başta Newton fiziği olmak üzere, kendisinden sonraki önemli gelişmeleri, kesin biçimde” etkilemiştir (Güçlü vd., 2008: 583).

(Murteza, 2020: 183-184; Yayla, 2008: 97). Bu gerekçeyle iktisadi düzen/*piyasa* “doğal işleyişine bırakılmalıdır”; “ortak iyi” kurucu akılcılığa, *müdahaleciliğe* dayanan “plânlı modellerden” ziyade “kendiliğinden davranışlar” sâyesinde bulunabilir (Murteza, 2020: 195; Yayla, 2008: 97). *Ulusların Zenginliği*’nde, Smith, ‘görünmez el’ ilkesinden şöyle bahseder:

Yemeğimizi kasabın, biracının ya da fırıncının yardımseverliğinden dolayı değil, onların kendi çıkarlarını gözetmeleri nedeniyle elde ederiz. Onların insancılıklarına değil, bencilliklerine sesleniriz ve her zaman, kendi ihtiyaçlarımızdan değil, onların kazançlarından söz ederiz. (...) Gerçekte [birey] ne kamu yararını artırmaya çalışır, ne de bunu ne kadar artırdığı konusunda bir fikri vardır. (...) ...sadece kendi kazancını gözetir ve o, birçok başka durumda olduğu gibi görünmez bir el tarafından, hiçbir şekilde niyetlenmemiş olduğu bir hedefin [yani *ortak iyinin*] gerçekleşmesi için çalışmış olur. (...) ...onun bu niyete sahip olmaması toplum için herhangi bir dezavantaj yaratmaz. Kendi çıkarı peşinde koşarak, çoğu zaman toplumun çıkarını, bunu gerçekten gözettiği zamandan daha fazla artırmış olur. (2004: 26; 2011: 41)

‘Görünmez el’ prensibinin *siyasal* sonucuysa –kolaylıkla tahmin edileceği üzere– “minimal”, yani “toplum karşısında gücü ve yetkileri en aza indirilmiş” bir devlet ya da diğer bir söyleyişle “sınırlı, küçük” bir hükümettir (Yayla, 2008: 97; Göçmen, D. ve G., Kaya, 2013: 95; Robertson, 2001: 196). Smith de Locke, Burke ve Hume gibi *çok geniş çaplı, tek hamlede hayata geçirilmek istenen* siyasal projelere/“yasa”lara sıcak bakmaz.

Smith’in yasaması ne Platon’un filozof-kralı; ne de Rousseau’nun yarı-tanrı insanıydı. Smith, yasamanın hiçbir zaman toptancı olmaması gerektiğini, reformları zaman içinde aşamalar hâlinde peş peşe uygulamasını; böylece sistemin, yurttaşın durumuna uyum sağlamasını özellikle belirtiyordu. Öyle görülüyor ki, Smith’in aklında kişisel yasama değil parlamenter yasama;¹⁵¹ aniden ortaya konan büyük çaplı reformlar değil; ticari toplumun gelişmesine uygun sürekli kurumsal uyum değişiklikleri yatıyordu. (Robertson, 2001: 195)

Neticede Smith’e göre hükümetin işlevleri “mal güvenliği ve adaleti” sağlamak ile “toplumu dış saldırılara karşı” korumaktır (Robertson, 2001: 193).

İlâveten: Bir sonraki maddeye geçmeden önce Smith’in ‘görünmez el’ prensibinin liberal siyasal aklın yapı taşlarından biri olduğunu da söylemek gerekir. *Sosyalist* filozof Ferdinand Lassalle, Smith’in *de* önerdiği “sınırlı, küçük” devlete “gece bekçisi devleti” diyerek onunla alay ederken *liberal* düşünür Ludwig von Mises, *Hegel’in akılcılığını da* işin içine katarak Lassalle’e şöyle tepki koyar:

Alman sosyalisti Ferdinand Lassalle böylesi bir ödevle sınırlandırılmış hükümet anlayışını gülünç duruma düşürmek için liberal ilkelere göre biçimlenmiş devlet yapısına “gece bekçisi devleti” demiştir. Ama gece bekçisi devletinin lahana yemeği hazırlayan veya pantolon

¹⁵¹ Bu bağlamda (“kişisel yasama”) Smith’in *Hukuk Üzerine*’de yer alan şu tespiti kayda değerdir: “...bir tek adam, mantıksız işler yapmaya birçok adama göre daha meyyaldır” (2018b: 108).

düğmesi üreten ya da gazete çıkararak bir devletten neden daha gülünç veya kötü olduğunu anlamak güçtür. Lassalle'in nüktedanlığıyla sağlamaya çalıştığı etkiyi anlamak için o dönemin Almanlarının devasa idari ve düzenleyici birimleri olan monarşik despot devleti henüz unutmadıklarını, üstüne üstlük devleti kutsal bir varlık mertebesine çıkarmış Hegel felsefesinin hâlâ etkisinde olduklarını göz önünde bulundurmak gerekir. Eğer devleti Hegel gibi “öz bilince sahip ahlaklı varlık”, “kendiliğinden ve kendi için evrensel, iradenin akli” olarak görecekseler o vakit elbette devletin işlevini gece bekçiliğine indirgeyen her girişim dine küfredilmiş gibi görülürdü. (2016: 85-86)

Son olarak gene bu bağlamda bir örnek daha verilebilir: Amerikalı *liberal* iktisatçı Milton Friedman da ***Kapitalizm ve Özgürlük*** adlı kitabında, ‘görünmez el’ ilkesini kesin bir dille müdafaa eder. Friedman’a göre de: “Görünmez elin gelişmedeki gücü, görünen elin [devletin, *plancı* aklın] gerilemedeki gücünden daha üstündür” çünkü (2008: 271).

(iii): *Toplumsal sözleşme*. Toplumsal-siyasal hayatı, “[zamanla çeşitlilik kazanan] gereksinimlerin giderilmesi için [kendiliğinden/doğallıkla meydana gelen] ortak yaşam” olarak gören Smith (Göçmen, D. ve G., Kaya, 2013: 94), kurucu siyasal akıl karşıtlığını ‘toplumsal sözleşme’ eleştirisinde de gösterir. Şöyle ki: Smith, toplumsal-siyasal düzeni açıklarken Rousseau’nun ***Toplum Sözleşmesi***’ndeki gibi “rasyonalist fiksiyon”lara, yani “toplumun ve/veya devletin [siyasal iktidarın] ortaya çıkmasını/çıkartılmasını sağladığı varsayılan gönüllü” sözleşmelere (Yayla, 2008: 218) itiraz eder, onları bir nevi “fantezi ürünü” sayar (Göçmen, D. ve G., Kaya, 2013: 93). Ona göre toplumsal-siyasal düzenin kökeninde “birbirlerinden tamamıyla kopuk” –her biri birer ‘atom’ hâlindeki– bireylerin “herkesin güvenlik içinde yaşayabileceği bir toplum kurmak için” bütünleşip imzaladığı bir anlaşma değil “otorite” ve “faydalılık”/ “menfaat güdüsü” ilkeleriyle *tedricen* oluşan “bir arada yaşama alışkanlığı”dır (Göçmen, D. ve G., Kaya, 2013: 93; Robertson, 2001: 187-188): Düzenliliğin gerektirdiği *itaati* meydana getiren işte bunlardır.

Bir hamala ya da günlük işçiye neden kamu görevlilerine itaat ettiğini soracak olursanız, doğru olanın böyle davranmak olduğunu söyleyecektir. Başkalarını da böyle davranırken görmüştür, böyle davranmayı reddederse cezalandırılacaktır. Hatta böyle davranmamak Tanrı karşısında bir günah olacaktır. Fakat asla itaatinin temelini bir sözleşmenin oluşturduğuna dair bir şey duymazsınız. (Smith, 2018b: 52)

(iv): *Adalet. Hukuk Üzerine*’nin *Giriş* kısmında Smith adaletin “nihai maksadı”nı şöyle tanımlar: “Adaletle murat edilen, zarara karşı korunmaktır” (2018b: 43 ve 45): Bu amaç, “dar” anlamdaki/“düzeltici” adaletin hedefi olup *kurucu aklın* “dağıtıcı” adaletine uygun değildir. Çünkü “düzeltici” adalet, *yalnızca*, herkesin can ve mal güvenliğini tesis ederek *süregeleyen sistemde* “sahip olduğu” şeyleri *muhafaza etmeyi* arzularken “dağıtıcı” adalet, “malların insanlara ihtiyaçlarına ve/veya niteliklerine göre dağıtılmasını” ister ve

çoğu kez belirli bir “toplumsal grup” adına –meselâ sosyalizmdeki gibi *işçi sınıfı* adına– konuşarak “yeni” bir adalet sistemi talep eder (Robertson, 2001: 187; Yayla, 2008: 3-4). Şu hâlde Smith’in *devrimci* değil *liberal-muhafazakâr* bir adalet anlayışına sahip olduğu söylenebilir.

(v): *Duygudaşlık*. Smith de Hume gibi, toplumsal-siyasal hayatı açıklarken *kurucu akla* değil “duyguya dayalı bir ahlâk öğretisi” geliştirir ve duygudaşlığı esas alır. Çünkü Smith’in felsefesine göre de “eylemler (...) ilke olarak tutkular (...) ya da duygular (...) tarafından belirlenir” (Taşkın, 2019: 181 ve 196). “Haz ve acı arzusunun ve tiksintinin en temel nesnelere dir”: Bizler, bunları “akıl yoluyla değil o anda ortaya çıkan duygularımız ve hislerimiz vasıtasıyla birbirinden ayırırız” (Smith, 2018a: 464-465). Demek oluyor ki Smith için: “Erdem kendi başına arzulanan kusur ise kendi başına tiksini len bir şeyse bu farklı niteliklere sahip iki şeyi birbirlerinden ayırt etmeyi sağlayan şey akıl değil o anda bizde uyanan hisler ve duygulardır” (Smith, 2018a: 465). Duygudaşlığı/ “sempati”yi, “insanların birbirlerinin hareket ve davranışlarını izlemeleri ve bunun sonucunda onlarla ilgili ahlaki değerlendirmede bulunmaları şeklinde” tarif eden Smith (Robertson, 2001: 189), *Ahlaki Duygular Kuramı*’nda şöyle der:

Muhabbet kurduğu kişilerin tüm hislerini sempati yüklü kalbinde yeniden yankılabilen, onların yaşadığı felakete kederlenen, onları incitene sinirlenen, başlarına gelen iyi şeyle mutlu olan insan ne cana yakın insandır! Bu cana yakın dostun etrafındaki insanların içinde bulunduğu durumu hayal ettiğimizde hissettikleri minnettarlığı duyumsar, böylesine şefkat dolu bir dostun duyduğu sevgi dolu sempatinin bu kişilere verdiği teselliyi biz de hissederiz. Tam tersi durumu düşünün; yalnızca kendini düşünen, başkalarının saadetini ya da ıstırabını umursamayan sert ve taş kalpli biri ne kadar aksi bir insandır! O kişinin etrafındaki insanları düşündüğümüzde ise onunla muhabbete giren her bir faninin ve içlerinden özellikle de sempati duyacağımız o talihsiz, incinmiş insanların duydukları elemi biz de hissederiz. (2018a: 35)

Yukarıda yapılan açıklamalardan hareketle Smith’in de Burke ve Hume’a çok çok benzer şekilde, kurucu siyasal akla *liberal-muhafazakâr* bir dille karşı çıktığı ve bu karşı çıkışın Şüphecilere değilse de Olumlu yıcı postmodernistlere, *kullanışlı bir kaynak* teşkil ettiği veyahut edebileceği söylenebilir.

Smith, Burke ve Hume: Bu üç ismin *kurucu akılcılığa karşı* yazıp çizdikleri, Çinli filozof Lao Tzu’nun *Yapmamak* adlı şiirinde yer alan şu dizelerle de özetlenebilir:

Dünyayı orasını burasını kurcalayarak / fethedeceğini sananların / sonu hayırlı değildir. / Çünkü dünya kutsal bir nesnedir. / Oynamamalıdır onunla. / Onu kurcalamak zarar vermektir. /

Ele geçirmek kaybetmektir. / (...) / O yüzden uzak durur bilge ruh, / aşırıdan, abartıdan, ölçüsüzlükten. (Le Guin, 2020: 59)¹⁵²

3.2 Olumluyıcılar

3.2.1 Michel Foucault / Felsefeye “Musallat Olan” Soru: “Aydınlanma Nedir?”

“İktidar, kurduğu birey üzerinden işler” (Foucault, 2005: 107).

“Olgunlaşır mıyız, bilmiyorum. Deneyimlerimizdeki pek çok şey tarihsel Aydınlanma olayının bizi olgunlaştırmadığını ve hâlâ olgun olmadığımızı gösteriyor” (Foucault, 2016: 192).

“Özgürlükleri keşfeden ‘Aydınlanma Çağı’, disiplinleri de keşfetmiştir” (Foucault, 2019a: 325).

Foucault’ya veyahut başka bir ifadeyle “gözetim söylemi avcısı”na (Muchembled, 2011: 33) ayrılan bu bölümde, her şeyden önce şu noktayı açıklığa kavuşturmak gerekir: Foucault’yu bir ‘postmodernist’ olarak okuyabilmeye imkân veren özellikler, (i) Fransız düşünürün Aydınlanma temelli *modern* toplumsal-siyasal sistemleri *Nietzsche*ci bir dille eleştirmesi ve (ii) “açık bir biçimde” ‘postmodernist’ ön adını da geri çevirerek (Keskin: 2017: 719) *bütün* (politik) kimliklerden, *hep aynı kalan tanımlardan* uzak durmasıdır. O, kendini adlandırmadığı gibi benliğinin başkaları/*iktidarlar* tarafından isimlendirilmesine de hiçbir durumda izin vermez: “Ben kimliklendirilmeyi, iktidar tarafından belli bir yere yerleştirilmeyi arzulamıyorum, özellikle reddediyorum” (Foucault, 2007: 276). Foucault “başkasına tabi olan” veya “kendi kimliğine bağlanmış olan” bir “özne”ye dönüşmekten yana değildir (Foucault, 2016: 63). Onun edindiği ve sürekli altını çizdiği yegâne düstur “kendinden kopma”/“yoldan çıkma”dır (Timur, 2005: 40):¹⁵³ “Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir” (Foucault, 2016: 68).¹⁵⁴ Ayıriyeten, Foucault’nun Şüpheli değil de Olumluyıcı bir postmodernist sayılabileceğini düşündüren ise “Aydınlanma nedir?” sorusuyla yaşamı boyunca kurduğu güçlü ilişkidir: Kendi söyleyişiyle “Aydınlanma nedir?” sorusu Foucault’ya “musallat” olmuştur (2020:

¹⁵² Bu arada: Seksen iki, doksan dört ve doksan altıncı dipnotlarda bahsedilen *adlandırma meselesine* Lao Tzu’nun öğretisinde de yer verildiği söylenebilir. Çinli filozof da adlandırmayı *hükmetmeyle* ilişkilendirir çünkü: “Buyurmak, yönetmek / başlamak isim vermeye” (2020: 32).

¹⁵³ “Bir çalışma, aynı zamanda insanın düşündüklerini, hatta kendisini değiştirmeye yönelik bir girişim olmazsa, fazla eğlendirici bir yanı kalmıyor” (Foucault, 2016: 83).

¹⁵⁴ “Kendime bir kimlik biçme yanlısı olmadığım, beni yargılama ve sınıflandırma eğilimlerinin çeşitliliğinden bayağı keyif aldığım doğrudur. Bu kadar çeşitli yönlerde bunca çaba harcandıktan sonra bana az çok yaklaşık bir yer bulunmalıydı” (Foucault, 2016: 281).

33 ve 56); ona göre “felsefe iki yüzyıldır çeşitli biçimlerde bu soruyu” tekrarlamaktadır. “Hegel’den Nietzsche ya da Max Weber aracılığıyla Horkheimer ya da Habermas’a kadar aynı soruyla doğrudan ya da dolaylı hesaplaşmamış hiçbir felsefe yoktur” (Foucault, 2016: 174). Fransız düşünür, 1984’te, ölmeden kısa bir süre önce yayımlanan ve ikisi de *Aydınlanma nedir?* başlığını taşıyan yazılarından birinde şöyle der:

Berlinische Monatschrift’in çıkmayı hâlâ sürdürdüğünü ve okurlarına şu soruyu sorduğunu hayal edelim: “Modern felsefe nedir?” Buna belki bir yinelemeyle cevap verebiliriz: Modern felsefe, iki yüzyıl önce, üzerinde pek fazla düşünülmeden ortaya atılan “*Was ist Aufklärung?*” [Aydınlanma nedir?] sorusunu cevaplamaya çalışan felsefedir. (2016: 174)

Açıkça görülüyor ki Foucault, Aydınlanmayı hiçe saymadığı gibi tersine çok fazla önemsemektedir. Şu hâlde onu “*tout court* [kestirmeden] bir postmodernist olarak değil; daha ziyade modern öncesi, modern ve postmodern [politik] perspektifleri birleştiren bir teorisyen olarak” yorumlamak gerekir (Best, S. ve D., Kellner, 2011: 54) ki bu metinde de öyle yorumlanmaktadır.

Foucault’nun kurucu akıl karşıtlığına gelince: Söz konusu karşı çıkışın, kendini en çok belli ettiği yerlerden birincisi, onun “bir vahiy” olarak gördüğü Nietzsche (Foucault, 2016: 102) ve diğer birkaç “imtiyazlı sima”dan (Best, S. ve D., Kellner, 2011: 53) esinlenerek takındığı *deneyimci* tavır ya da başka bir ifadeyle kendini “yok olma, [yani] çözümlene noktasına” ulaştırabilecek –benliğini “her zaman aynı kalmaktan [*tutsaklıktan*] alıkoyacak”, çekip alacak– bir “sınır-deneyim” düşüncesi”dir (Foucault, 2019b: 40-41). Fransız düşünür, söyleşilerinden birinde şöyle der: “Sınır-deneyimler’den söz etmiştim size; beni büyüleyen tema budur. Delilik, ölüm, cinsellik, suç: İlgimi en çok çeken şey, bunlar oldu” (2019b: 86). **Bir “Deneyim Kitabı”nın Oluşması** başlıklı söyleşisinde ise Foucault, bahsi geçen *ayrıcalıklı* entelektüellerden Nietzsche, Blanchot, Fransız yazarlar Georges Bataille ile Pierre Klossowski’yi sıralar ve onlardan neden fazlaca etkilendiğini şu şekilde izah eder: “Onların hiçbiri, geleneksel anlamda felsefeci değildi. Onlarla ilgili olarak beni en çok etkileyen, büyüleyen şey, [*her derde deva* bir] sistem oluşturmak gibi bir sorunlarının olmamasıydı. Onlar, doğrudan, kişisel deneyimler [kendilerine mahsus ‘kurmaca’lar]¹⁵⁵ edinmenin peşindeydiler” (2019b: 38-39). Anlaşılan o ki –“kendimi bir

¹⁵⁵ “...benim yazdıklarımı okuyanlar, hatta yaptığım şeyi anlamış olanlar, sıklıkla gülerken şunu söylerler bana: ‘İnsan sonunda, söylediklerinin kurmacadan başka bir şey olmadığına farkına varıyor.’ Bense hep şu karşılığı veririm: ‘Kurmacayla hiç ilgisi olmayan bir şey yazdığını düşünen kim?’” (Foucault, 2019b: 42).

felsefeci olarak görmüyorum” diyen (2019b: 38)– Foucault’nun arzusu, yapıtlarıyla her soruya eksiksiz yanıt veren sistematik bir felsefe inşa etmek değil kendi deneyimlerini yazıya geçirmek ve böylelikle onları başkalarıyla/okurlarıyla paylaşabilmektir.

...yazdığım kitaplar, mümkün olduğunca zengin olmasını arzu ettiğim deneyimlerdir. Deneyim, insanı değiştiren bir şeydir. (...) İlgimi çeken bir konu hakkında ne düşündüğümü henüz bilmediğim için, tam olarak bunun için yazıyorum. Böyle yaptığım için, kitap beni dönüştürüyor, düşüncemi değiştiriyor. Sonuçta, her yeni çalışma, bir önceki çalışmanın sonucunda edinmiş olduğum düşünce tarzını kökten değiştiriyor. Bu anlamda, bir teorisyenden ziyade, bir deneyci olduğumu düşünüyorum; araştırmanın farklı alanlarına aynı biçimde uygulanmak üzere çıkarsamaya dayalı sistemler geliştirmiyorum. Her şeyden önce, kendimi değiştirmek, aynı şekilde düşünmeye devam etmemek için yazıyorum. (Foucault, 2019b: 37)

Bu noktada biraz durup Deleuze’e başvurarak postmodernizmdeki ‘sınır-deneyim’ *düşkünlüğüyle* ilgili bir örnek daha verilebilir. O da *Anlamın Mantığı*’nda Nietzsche ile Artaud’nun yanı sıra Amerikalı yazar F. Scott Fitzgerald, İngiliz şâir/romancı Malcolm Lowry ve Fransız şâir Joë Bousquet’ye işaret ederek ‘sınır-deneyim’lerin ehemmiyetine şöyle dikkat çeker:

Her biri bir şeyleri göze almıştı, göze alarak en uzağa gitmişti ve böylece yitirilmez bir hak elde etmişti. Bilgelik öğütleri verip ayrımlar yapan soyut düşünürün payına düşen ne öyleyse? Kenarda durarak Bousquet’*nin* yarasından, Fitzgerald’*ın* ve Lowry’*nin* alkolikliğinden, Nietzsche’*nin* ve Artaud’*nun* deliliğinden söz edip durmak mı? Bu tür sohbetlerin uzmanı haline gelmek mi? Darbeyi yemiş olanların çok fazla batmamasını dilemek mi sadece? Araştırmalar yapıp özel sayılar hazırlamak mı? Yoksa her şeyi birazcık da kendi gözüyle görmek, biraz alkolik, biraz deli, biraz intihara eğilimli, biraz gerilla olmak mı? (2015: 177-178)

Tahmin edilebileceği üzere, Deleuze’ün *de* tercih ettiği ikincisidir: “Bu *politikaya*, bu eksiksiz *gerillalığa* nasıl ulaşmalı?” (Deleuze, 2015: 178).

Foucault’nun görüşlerindeki kurucu akıl karşıtlığı, Fransız düşünürün *postmodern* ‘entelektüellik’ anlayışında da gösterir kendini: O, *artık* –yirminci yüzyılda, özellikle de İkinci Dünya Savaşı’nın ardından– “evrensel” entelektüelliğin etkisini/önemini yitirdiği kanısındadır: Zaman, söz gelimi Voltaire’de veyahut Marksist/sol entelektüellerde vücut bulan evrensel entelektüelin ya da diğer bir ifadeyle “Sartre’ın ‘her şeye burnunu sokan’ *evrensel aydın fikri*”nin değil “spesifik” entelektüellerin zamanıdır (Foucault, 2005: 77-79; Timur, 2005: 75). “Evrensel bir filozof olmak ve geçmişteki evrensel entelektüel örneği gibi yazmak gerekmez artık” (Foucault, 2007: 245). İki tip arasındaki fark kısaca şudur: *Evrensel* entelektüel kendisini “hakikat ile adaletin [tartışma götürmez] efendisi”, “evrenselin/ebediyetin sözcüsü”, “hepimizin [tüm insanlığın] bilinci/vicdanı”, “herkesin değerlerini [noksansız bir biçimde] taşıyan, adaletsiz hükümdara ya da onun bakanlarına

karşı çıkan, ıgılığını mezardan bile duyuran kişi” olarak grrken¹⁵⁶ *spesifik* entelektüel “kendi denetiminde tuttuğu bilgi [‘iyi bildiği konular’] sayesinde”, “kendisi gibi bir avuç insanla birlikte”, *sınırlı* bir yere, *belirli* bir olaya müdahale eder –“toplumda ezilen ve dışlananların yardımcısı olarak” yalnızca *o yerdeki, o olaydaki* iktidara karşı direnişe geçer– (Foucault, 2005: 77, 79 ve 81; Timur, 2005: 75).

Foucault’nun eleştirel siyaset felsefesinde evrensel entelektelden ziyade spesifik entelektüelin ciddiye alınması, onun *devrimci* yaklaşımlara yönelik –deneyim kaynaklı– muhalefetiyle de yakından ilgilidir. Fransız düşünür, *Aydınlanma nedir?* sorusu üzerine kafa yorarken şöyle der:

...deneyimlerimize dayanarak biliyoruz ki, başka bir toplum, başka bir düşünme tarzı, başka bir kültür ve başka bir dünya görüşü için bütünsel programlar ortaya koymak amacıyla güncel sistemden kurtulma iddiası, bizi en tehlikeli geleneklere geri götürmekten başka sonuç vermemiştir. (2016: 189)

Bu bağlamda son olarak Foucault’nun *partizanlıktan* hep uzak durduğunu, “hiçbir zaman ateşli bir militan”lığa soyunmadığını (Timur, 2005: 43), 1950’de katılmaya karar verdiği Fransız Komnst Partisi’nden, partilerin “giydirmeye çalıştığı deli gömleğini” reddederek 1951 yılında koptuğunu da söylemek gerekir (Foucault, 2019b: 55; Best, S. ve D., Kellner, 2011: 55). Anlaşılan o ki: Nietzscheci Foucault, Marksist Foucault’yu alt etmiş; Foucault’nun Nietzscheciliği particiliğini/komnstliğini yutmuştur: “Nietzscheci bir komnst! Yaşama becerisinin sınırında bir şey gerçekten.¹⁵⁷ Olduğa saçma bir şey olduğunu da söyleyebilirsiniz; bana da öyle gelmişti sonradan” (Foucault, 2019b: 55).

Foucault’nun felsefe yapma *yöntemi* Nietzsche’den –zellikle de Alman filozofun *Ahlakın Soykütüğü stne – Bir Kavga Yazısı* (2017a) adlı çalışmasından– yola çıkarak epeyce geliştirdiği “soybilim/soyktk yöntemi”dir: Soybilim, “yerleşik anlayış, tasarım ve normlarımızı devirmek amacıyla bunların tarihteki köklerini [*farklı* şekillerini] ortaya koyarak yürütülen tarihsel bir eleştiri biçimidir” (Güçlü vd., 2008: 1329). Nietzsche gibi Foucault’nun da arzu ettiği: “Karmakarışık, silinmiş, st

¹⁵⁶ Foucault, Marksist solu örnek göstererek evrensel entelektüel ile kimi ideolojilerin evrensellik iddiaları arasındaki ilişkiye de değinir: “Nasıl proletarya, kendi tarihsel konumu gereği evrenselin taşıyıcısıysa (...) entelektüel de ahlaki, teorik ve siyasi seçimi yoluyla bu evrenselliğin bilinçli ve gelişkin biçiminin taşıyıcısı olmaya zenir” (2005: 77).

¹⁵⁷ “‘Nietzscheci komnst’ deyiimi burada bir oksimoron formuna bürünüyor. (...) Böyle çözülmez bir çelişki olasılıkla Foucault’ya hayatı boyunca eşlik etmiştir. Eserinin büyük bir bölümünün devasa üretkenliğini bu hiç iyileşmeyen bölünmeden almış olması da olasılık dışı değildir” (Nigro, 2020: 95).

karalanmış, defalarca yeniden yazılmış parşömenler”den oluşan insanlık tarihinde – yahut başka bir söyleyişle “oluş’un gövdesi”nde– yol olarak “çoğu kez evrensel, ebedi ya da Tanrı eliyle düzenlenmiş diye düşünülen kavramların, aslında olumsal birer insan ürünü oldukları, (...) bu sebeple hiç de ‘doğal’ ya da ‘veri’ [yani *hep aynı*] olmadıklarını” göstermektir (Foucault, 2004: 230 ve 235; Robinson, 2000: 95). Böylece –soybilim sayesinde– toplumsal-siyasal *tekçiliğin* altı oyulabilir, çeşitliliğin, çok sesliliğin önü açılabilir ve değişik yaşayış biçimlerine yer verilebilir. Foucault’nun “çalışmalarına rehberlik eden temel dürtü”, *bütün başkalıklara saygı göstermek* –veya Türk edebiyatının önde gelen denemecilerinden Nermi Uygur’un deyişiyle “ben-bağnazı olmayan” bir “başka-sevgisi” beslemek ya da benliğini “hertürlü başka’ya gerçekten açık kılmak”– iken Fransız düşünürün “birincil kaygısı” ise “bize en doğru, en doğal, en gerekli ve en gerçek gibi gelmeye başlamış şeyleri [soybilim eliyle] garip ve yabancı kılmaktır” (Best, S. ve D., Kellner, 2011: 58; Uygur, 2011: 52 ve 56; Marsh, 2017: 7).

...Foucault’nun tarih yöntemi olarak önerdiği ve bir karşı-hafıza (...) olarak nitelendirdiği soybilim, sabit özleri reddeder ve farklı kimlikler olabileceğini varsayar; verili bir kimliğin kökenini bulmak yerine bu kimliği çözmeyi, ayırtırmayı hedefler. Soybilim, tarihini yazdığı şeyin değişmez bir doğruluğu olduğunu reddeder. Her şeyden önemlisi, soybilim, tarihini yazdığı şeyin ortaya çıkışından sonra anlamı muhafaza eden bir süreklilik izlemediğini; tersine bu süreçte dışarıdan birçok müdahale, sapma, hata ve ilineğin (...) etken olduğunu; sürecin farklı güçler arasında mücadeleler içerdiğini, varılan noktanın bu etkenler ve mücadelelerin bir sonucu olduğunu gösterir. Yani köken tek ve mükemmel, varılmış olan nokta da zorunlu değildir. (Keskin, 2017: 718)

Foucault’daki kurucu siyasal akıl karşıtlığının bir diğer görünümüyse tabii ki onun Aydınlanmaya dönük postmodern eleştirisinde bulunabilir. Ona göre Aydınlanmacıların kurucu akli esas olarak inşa ettiği *modern* toplum bir nevi “*normalleştirme toplumu*”dur (Keskin, 2017: 706). Bu toplumun en ayırt edici özelliği ise *akli, bilimsel bir tasnif etme* işlemidir: İstisnasız her toplumdaş, belirli *kimlikler* aracılığıyla bir yandan tarif edilirken bir yandan da *bilimciliğe* dayanan bir ‘normal-anormal’ sınıflandırmasına tabi tutulur ve böylelikle her biri “birer böcek türüymüşçesine” kategorize edilir (Foucault, 2017b: 38).

Modern normalleştirme toplumunda itinaayla ayıklanan *anormaller* –Foucault’daki örnekleriyle *akıl hastaları, suçlular ve cinsel sapkınlar*““kenar’ cinsellikler” (Foucault, 2017b: 35)– düzeni bozdukları için *disipline* edilirken *normaller* ise “kendi düşünce, duygu, eylem ve davranışlarını gönüllü olarak [*normalleştirici şiddete* maruz kalmamak maksadıyla]” sınırlandırır (Keskin, 2017: 705-706), kendilerini *öz disipline* tabi kılarlar.

Demek ki oluyor ki Foucault'nun nazarında modern toplum her şeyden önce bir *disiplin toplumdur* –“sıkıştırır”, “merkezleştirir”, “kapatır” (Foucault, 2013: 43-44)–. Örneğin:

Deliliğin akıl hastalığı [anormallik] olarak kurulması aynı zamanda akıl ile akıl-olmayan arasında derin bir yarılmının, deliliğin dışlanıp [akıl hastanesine] kapatılarak sessizliğe itilmesinin ve aklın akıl-olmayan üzerinde tek yanlı, ‘bilimsel’ (psikiyatrik, psikolojik) doğruluklara bezeli ve normatif bir monolog [bir *iktidar*] üretmesinin de işaretidir. (Keskin, 2017: 710)¹⁵⁸

O hâlde Foucault'nun gözünde Aydınlanma, “bir şiddet biçiminin bir başka şiddet biçimiyle yer değiştirdiği” bir olaydır (Nehamas, 2002: 306). Fransız filozof, söz gelimi *Cinselliğin Tarihi* veya *Hapishanenin Doğuşu*'nda işte bu yer değiştirmenin, başka bir ifadeyle “Düzmece sınıflandırma sistemleri” namına saçılan dehşetin “soykütükçü” bir tarihi”ni yazmıştır (Robinson, 2000: 58).

Cinselliğin Tarihi'nde işaret edilen nokta cinsel hayatın *modern kurucu akıl eliyle* nasıl bir denetim altına alındığıdır. Cinsellik “ince mekanizmalarla” kontrol edilmelidir; çünkü “erotik özgürlük her zaman bir toplumun kolektif [müşterek] amaçlarıyla çelişir” (Muehbled, 2011: 169). Peki, söz konusu amaçlar nelerdir? Foucault'ya göre bunlar, siyasi bir *tutuculuğun* ve iktisadi bir *faydacılığın*, *kapitalizmin* gayeleridir: Yani “nüfusu güvence altına almak, işgücünü yeniden üretmek,¹⁵⁹ toplumsal [ailevi, ananevi] ilişki biçimlerini sürdürmek, kısacası ekonomik olarak yararlı, siyasal olarak muhafazakâr¹⁶⁰ bir cinsellik düzeni kurmak” (Foucault, 2017b: 33). Bu amaçlar istikâmetinde cinsellik “aynı zamanda hem [bir] çözümleme konusu hem de [bir] müdahale hedefi olarak” ele alınır; “toplumun cinsel tutumu”, “söylemler, bilgiler, çözümlenmeler ve buyruklardan oluşan koca bir düzen” tarafından kuşatılıp yutulur; cinsel hayat “çevresinde ve konusunda dev bir hakikat üretme makinesi”, bir “*scientia sexualis* [cinsel bilim]” kurulur ve böylelikle Foucault'nun veciz ifadesiyle: “İktidar cinsel bedeni kucaklar” (Foucault, 2017b: 26, 39, 45 ve 47).

¹⁵⁸ “Mademki ‘Akıl’ (...) artık temel ‘norm koyucu’ haline gelmişti, o halde ‘Akıldışılık’ (...) durumu olan deliliğin de bertaraf edilmesi gerekmekteydi. İnsanı insan yapan ayraç akıl olduğuna göre, bu yetenekten yoksun olanlar da artık ‘insanlık dışı yaratık’, yani ‘hayvan’ ya da ‘canavar’ olarak algılanıyorlar ve her türlü muameleye layık görülüyorlardı” (Timur, 2005: 51).

¹⁵⁹ “Cinsellik böylesine katı bir biçimde bastırılıyorsa, bunun nedeni genel ve yaygın bir işe koşma çabasıyla uyumsuzluğudur; işgücünün sistemli olarak sömürüldüğü dönemde, bu gücün, yeniden üretilmesini sağlayacak olan –ve aşgari düzeye indirilmiş durumdaki– hazlar dışındaki hazlara yönelerek dağılması hoş görülebilir miydi?” (Foucault, 2017b: 13).

¹⁶⁰ Foucault'nun işaret ettiği siyasal muhafazakârlığın, Anglo-Amerikan Muhafazakârlığından ziyade Kıta Avrupası Muhafazakârlığıyla örtüştüğü söylenebilir.

Cinselliği “hesaba” katmak, üzerine salt ahlakla değil, ussallıkla da ilişkili olacak bir söylem geliştirmektir söz konusu olan. (...) Ussal bir söylem nasıl olur da *bu*’ndan söz edebilirdi? (...) Cinsellik yalnızca yargılanmaz, yönetilir de. Kamu gücünün yetkisi dâhilinde yer alır; işletme yöntemleri gerektirir; analitik söylemlerce ele alınması gerekir. Cinsellik, XVIII. yüzyılda bir “polis” işine dönüşür. (...) Söz konusu olan cinsellik polisidir: Bir yasaklama katılığı değil, cinselliği yararlı ve genel (kamusal) söylemler yoluyla düzenleme gerekliliği ön plandadır. (Foucault, 2017b: 24-25)

Hapishanenin Doğuşu’nda ise Foucault, cezaevini *modern* “disiplin tekniklerinin ortaya çıktığı ve geliştirildiği bir mekân” olarak yorumlar/*yeniden yazar* (Keskin, 2017: 710). Fransız düşünür epeyi *kışkırtıcı* (provoke edici) bir “şiddet tarihi” döker meydana: ***Hapishanenin Doğuşu***, “modern ceza sisteminin devlet destekli şiddetinin soykütüsel bir irdelemesidir” çünkü –Aydınlanma *olayının akli ezberini tamamıyla bozar*– (Oksala, 2018: 165). Söz konusu metninde, Foucault, İngiliz düşünür Jeremy Bentham tarafından tasarılan “modern cezaevi” modeline başvurur: ‘*Panoptikon*’ adını taşıyan bu proje, bütün mahkûmların “aralıksız gözlemlenip izlendiği bir hapishane”dir (Robinson, 2000: 59).¹⁶¹ Bu hapishanede/“ışık rejimi”nde –örneğin, *geleneksel zamanların akla ışıksızlığı* getiren *zindanlarından farklı olarak*– “mahkûmlar görmeden görünürler, gardiyanlar ise görülmeden görürler” (Akay, 2016: 57). Böylesi bir *gözaltı*, kontrolün yanı sıra bir nevi *otokontrol* de sağlar: Çünkü mahkûmlar “her an gözetleniyor olabilecekleri çekincesiyle kendilerini bıçak üstünde hissetmekte, (...) yapıp etmelerine sürekli dikkat ettiklerinden kendileri üzerinde bir özdenetim kurmaktadırlar” (Güçlü vd., 2008: 1123).

Çevrede halka halinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır; çevre bina hücrelere bölünmüştür, bunlardan her biri binanın tüm kalınlığını katetmektedir; bunların, biri içeri bakan ve kuleninkilere karşı gelen, diğeri de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer pencereleri vardır. Bu durumda merkezi kuleye tek bir gözetmen ve her bir hücreye tek bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi veya bir okul çocuğu kapatmak yeterlidir. Geriden gelen ışık sayesinde, çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış küçük silüetleri olduğu gibi kavramak mümkündür. Ne kadar kafes varsa, o kadar küçük tiyatro vardır, bu tiyatrolarda her oyuncu tek başmadır, tamamen bireyselleşmiştir ve sürekli olarak görülebilir durumdadır. Görülmeden gözetim altında tutmaya olanak veren düzenleme, sürekli görmeye ve hemen tanımaya olanak veren mekânsal birimler oluşturmaktadır. Sonuç olarak, hücre ilkesi tersine döndürülmekte veya daha doğrusu onun üç işlevi –kapatmak, ışıktan yoksun bırakmak ve saklamak– tersyüz edilmektedir; bunlardan yalnızca birincisi korunmakta, diğeri ikisi kaldırılmaktadır. Tam ışık altında olma ve bir gözetmenin bakışı, aslında koruyucu olan karanlıktan daha fazla yakalayıcıdır. Görünürlük bir tuzaktır. (Foucault, 2019a: 295-296)

¹⁶¹ Jeremy Bentham –1785 yılında ağabeyi Samuel Bentham ile beraber– tasarımı yaptığı modern cezaeviyle ilgili mektuplarından birinde (1787) şöyle der: “Tek bir cümleyle söylemek gerekirse, bence bu binanın, çok sayıda insanın gözetim altında tutulmasının amaçlandığı binalar marifetiyle çevrelenemeyecek ya da denetlenemeyecek kadar geniş mekâna sahip olmayan, istisnasız bütün kurumlara uygulanabilir olduğu kabul edilecektir” (2016: 12).

Dikkat edilirse Foucault, bu “panoptikonvari iktidar yordamı”nı sadece cezaeviyle sınırlandırmaz ve söz konusu gözetimin bütün bir toplumsal-siyasal sistemi kapsadığına da işaret eder: Fransız düşünürü göre Aydınlanma olayı totaliterliği, yani “uysal insanlar (*homo docilis*)” yetiştiren “askerî bir toplum hayali”ni *de* içerir (Güçlü vd., 2008: 1123; Yavuz, 2009: 14-15; 2012: 171-174). Gözcüler/*disiplin* her yerdedir.¹⁶² “Eğer hapisane fabrikalara, okullara, kışlalara benziyorsa ve bunların da hepsi hapisaneye benziyorsa, bunda şaşılacak bir yan yoktur” (Foucault, 2019a: 331).¹⁶³

Buraya kadar yapılan açıklamalardan yola çıkılarak kendini/metinlerini yaratırken pek çok yöntemi kullanan Foucault’nun siyasal görüşleri Aydınlanmanın *öz eleştirel bir uzantısı* olarak değerlendirilebilir; çünkü Fransız filozofun *Olumlayıcı* portresinde Kant, Marx ve Nietzsche –yani modern ile postmodern bakış açıları– *bir aradadır*.

Foucault bu: Bir yandan felsefeciler “bunun yaptığı felsefe değil” diyorlar; bir yandan da tarihçiler “bunun yaptığı tarih değil” diyorlar; Sosyologları, Antropologları, Kriminologları, Psikiyatrları hiç saymayalım... Oysa olup-biten, Kant’ın ‘akademia’ dışında hazırladığı “eleştiri”; Marx’ın ‘sürgün’de hazırladığı “devrimcilik”; Nietzsche’nin ‘gezginlik’te hazırladığı “put-yıkıcılık” geleneklerinin, sanki, kaynaklarını birleştirip, Batı’nın karşısına dikilmesi, o Batı’nın kurduğu yerleşiklik bentlerine gelip dayanmasıydı –zorlayıcı bir su dağı gibi, çatırdatarak. Batı’nın garip yazgısı, kendi yargıcı olma yazgısı, yeniden yazılıyordu –kendi ‘arşiv’lerinde. Unutulmuş belleğinde koruduğu anılar, kazılıp çıkarılıyor; bu ‘Arkeoloji’nin günışığına çıkararak gösterdikleri, kirliliğe çamaşırlar gibi, Batı’nın kendine yakıştırdığı niteliklerin ötekilyüzünü, *yakışsız* yüzünü serimliyordu. (Aruoba, 1982: 23)

Açıkça görülüyor ki: Foucault’ya göre Aydınlanma demek, her şeyden çok *eleştiri* demektir. “Eleştiri, bir anlamıyla, aklın Aydınlanma’da olgunlaşmış elkitabıdır; buna karşılık, Aydınlanma da Eleştiri çağıdır” (Foucault, 2016: 180). O hâlde Aydınlanmanın gereğini yerine getirmenin veya diğer bir deyişle Kant’ın “dev eleştirel yapıt”ını kılavuz edinmenin Foucault’daki yolu,¹⁶⁴ Aydınlanma olayını “canlı ve dokunulmaz tutmak”tan ya da başka bir söyleyişle Aydınlanmadaki “doktriner unsurlara sadakat” göstermekten değil Aydınlanma olayını da dâhil ederek “tarihsel varlığımızın aralıksız bir eleştirisi”ni

¹⁶² Bu arada: Ünlü yazar Victor Hugo’nun Fransız Devrimi’ni işlediği *Doksan Üç* adlı romanında, Marat, Foucault’nun felsefi yaklaşımını tasdik edercesine Robespierre’e şöyle der: “Halkın o devasa gözüyüm ben. Çekildiğim köşeden çevreyi gözleyip duruyorum. Evet görüyorum, evet işitiyorum, evet biliyorum” (Hugo, 2018: 169).

¹⁶³ “Akıl hastanesi, hapisane, ıslahane, gözetim altında eğitim kurumu ve bir bakıma hastaneler, genel olarak bütün bireysel denetim mercileri çifte bir tarz üzerinde iş görmektedir: İkili ayırım ve işaretleme (deli-deli değil; tehlikeli-zararsız; normal-anormal) tarzı; ve baskı altına alıcı ayırma, farklılaştırıcı dağıtım (kimdir, nerede olmalıdır, onu neyle belirlemeli, nasıl tanımalı; onun üzerinde sürekli bir gözetim bireysel olarak nasıl uygulanmalı vb.) tarzı” (Foucault, 2019a: 294-295).

¹⁶⁴ Bu arada: “Foucault’cu Kant” Adorno’nunkinden farklı olarak “Sade’sız” bir Kant’tır. Yani o, Adorno gibi “Sade’ı Kant’ın ve Kant’ı da Sade’in içine” kapatmaz (Marty, 2017: 115).

yapmaktan –yani Aydınlanmanın dışıyla içi arasındaki “sınırdan”/“*sınır-tutum*”da¹⁶⁵ yer alarak “dış-iç alternatifinin ötesine” erişebilmekten– geçer: Foucault’nun birincil arzusu “Aydınlanma’nın şantajı”ndan kurtulabilmektir çünkü (Foucault, 2016: 171-172, 184-185 ve 188). Ona göre Aydınlanma Felsefesi üzerinde durmak,

...mutlaka ya Aydınlanma’dan “yana” ya da Aydınlanma’ya “karşı” olmak gerektiği anlamına gelmez. Bilakis, kendini basitleştirici ve otoriter bir alternatif biçiminde sunabilecek her şeyin reddedilmesi gerektiği anlamına gelir: Ya Aydınlanma’yı kabul eder ve onun rasyonalizminin çerçevelediği gelenek içinde kalırsınız (bu bazılarınca olumlu bir koşul, bazılarınca ise tersine bir yakınma noktası olarak görülür) ya da Aydınlanma’yı eleştirir ve onun rasyonalite ilkelerinden (gene iyi ya da kötü olarak görülebilecek ilkelerdir bunlar) kurtulmaya çalışırsınız. (Foucault, 2016: 185)¹⁶⁶

Foucault, hem yazıp çizdikleri hem de yapıp ettikleriyle işte bu şantaja başkaldırır ve şayet başlıca mesele, Kant’ta cisimleşen Aydınlanmanın *hakkını teslim edebilmek* ise *daima şu kuşkucu soruya* yanıt aranması gerektiğini ileri sürer: “Bize evrensel, zorunlu ve kaçınılmaz [bir hakikat] olarak verilende, tikel, olumsal ile keyfi kısıtlamaların ürünü olanın tuttuğu yer nedir?” (Foucault, 2016: 188).

Sonuçta: Foucault’nun *postmodern* siyaset felsefesi, Aydınlanmada zaten var olan bir eleştirelliğin, Aydınlanmayı da içine alacak şekilde *genişletilmiş* bir hâlidir: Yani bir nevi *eleştirinin eleştirisi*.¹⁶⁷

Tıpkı –bir sonraki bölümün konusu olan– Rorty’nin siyaset felsefesi gibi...

¹⁶⁵ “Sınır-tutum, tarihin içinde bulunduğumuz ânında ‘gerçek’ olarak verilmiş olanla, yani kimliğimizin koyduğu sınırlarla bu sınırları değiştirmek için verilen çaba arasındaki zorunlu etkileşimdir ve Foucault’ya göre bu aslında modernliğin tutumudur” (Keskin, 2017: 710-711). Diğer taraftan Foucault’yu *Olumlayıcı bir postmodernist* olarak yorumlayabilmeye imkân veren de gene sözü edilen sınır-tutumun ta kendisidir: Çünkü o, modernliği, modernliğin içerisinde kalarak –getirilerini küçük görmeksizin– eleştirir.

¹⁶⁶ Foucault Aydınlanmayı ele alırken yaptığı ikili ayrımı hümanizm için de yapar: Çünkü ona göre “nasıl kendimizi entelektüel ve siyasi bir ikilem şeklinde dayatılan ‘Aydınlanma’dan yana ya da Aydınlanma’ya karşı olma’ şantajından kurtarmamız gerekliyse, aynı biçimde, hümanizm temasını Aydınlanma sorunuyla iç içe geçiren tarihsel ve ahlaki kafa karışıklığından da kurtulmamız gerekmektedir” (Foucault, 2016: 187). Foucault’nun Aydınlanmayı hümanizmden *koparmak* istemesinin nedeni, hümanizmi “kendi başına bir düşünce eksenini işlevi göremeyecek kadar esnek, çeşitli ve tutarsız” bulmasıdır: “Bizim hümanizma diye adlandırdığımız şeyi Marksistler, liberaller, Naziler ve Katolikler kullandılar” (Foucault, 2016: 104 ve 186).

¹⁶⁷ Şu hâlde, Foucault için *eleştirinin* bir nevi “yaşam ödevi” olduğu söylenebilir. Alexander Nehamas, *Yaşama Sanatı Felsefesi* adlı çalışmasında, Fransız düşünürün kendisine biçtiği eleştirel role şöyle dikkat çeker: “Resmi ideolojinin [Aydınlanmanın] güdümlü ilerleme gördüğü yerde, Foucault akla dayanmayan değişim gördü; resmi ideolojinin iyileşme gördüğü yerde, o bir kötülüğün bir başka kötülükle yer değiştirdiğini sezdi; resmi ideolojinin hümaniter reform ilân ettiği yerde, o yeni ve farkına varılmamış zulüm biçimlerinin icat edildiğini saptadı. (...) Foucault tıpkı Nietzsche gibi, kendi çağının en büyük başarılarını açık ve kesin bir biçimde kınayarak kendisi oldu. Kendisi için, kendi hakikati ve iyiliği için bir uzam bulabilmek amacıyla iyi ve doğru sıfatıyla meydana geleni zorla yerinden etmesi gerektiğini hissetti” (2002: 329).

3.2.2 Richard Rorty / (F)elsefeden (f)elsefeye veya: Liberal İronistin Postmodern Ütopyası

“Biz özgürlüğe gözkulak olalım; hakikat kendisine gözkulak olacaktır” (Rorty, 1995: 248).

“Yirminci yüzyıl felsefesindeki en önemli hareketler, özcülük karşıtı hareketlerdir” (Rorty, 2009: 33).

“Platon hatalıydı: Her şeyi bir araya getirmeniz gerekmiyor” (Rorty, 2018: 83).

Amerikalı fikir adamı Richard Rorty epeyi sıra dışı, alışılmamış bir entelektüeldir: Ünlü edebiyat eleştirmeni Harold Bloom, onu “günümüzde dünyadaki en ilginç filozof” diye nitelendirir (Collini, 2013: 25). Ulrich Beck’in nazarında ise Rorty –tıpkı “asla tam olarak emin olamayacağımız gerçeğinin” zevkini çıkarabilen, “kendinin kendisiyle mi yoksa kedisinin kendisiyle mi oynadığından emin olamamaktan [yani *şüphelenmekten*]” haz alabilen Montaigne gibi (Reemtsma, 2008: 258)– varoluşunu *kuşku sanatına* adayan bir isimdir (Beck, 2013: 260). Beck’in bu yorumundan yola çıkılarak Rorty’nin en ayırt edici özelliklerinden birinin, bizzat onun tarafından Lyotard ve Foucault’ya mâl edilen bir eylemin, yani “kuşku ustalarından [da] kuşkulanmak” (Rorty, 2011: 291) eyleminin ta kendisi olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Rorty Aydınlanmayı *kısmen* karşısına alarak bir yandan Descartes’in *kuşkuculuğundan* kuşku duyarken bir yandan da Kant’ın *eleştiri temelli* felsefesini eleştirir. Nasıl ki Foucault “Kantçı anarşizm”i, yani “bireyin otoriteye meydan okuma isteği”ni kullanarak “Aydınlanmanın toplumu kuşatıcı rasyonalizmi”ne, *evrensel entelektüelliğe* vb. itiraz ettiyse Rorty de –2001’de yayımlanan *Aydınlanma ve Postmodernizm Arasında Devamlılık* başlıklı yazısında da söylediği gibi– Aydınlanma Felsefesinin Tanrı’ya ve diğer tüm *geleneksel* değerlere, toplumsal-siyasal yapı taşlarına yönelttiği eleştiriye *modern* kurucu siyasal akılcılığa, yani Aydınlanmaya doğrudur. Ona göre “Aydınlanmanın, bilhassa Kant’ın, gerçek bilgi ve ahlak için tanımlanmış evrensel ve akılcı bir formül olduğuna yönelik itimadı” yanlıştır ve bu yanlışı göstermek, afişe etmek “çok da postmodern” bir iş değildir (Robertson, 2019: 158 ve 161). Aydınlanma Çağı’nın “ruhban sınıfı karşıtları, ruhban sınıfının ‘iman’ adını verdiği şeyin yerine ‘akıl’ı” koymuş (Rorty, 2008a: 265); Aydınlanma Felsefesi “kendi siyasal retorığının¹⁶⁸ büyük kısmını bir tür rahip olarak bilimadamı etrafında, [diğer bir ifadeyle] ‘mantıksal’,

¹⁶⁸ Retorik, “dili başkalarını ikna etmek ya da etkilemek için kullanma sanatı”dır (Güçlü vd., 2008: 1211).

‘metodik’ ve ‘nesnel’ olması sayesinde gayri insani [*ilahi*] hakikatle bağlantıya geçmeyi beceren [*yüce, ilişilmez*] bir kimsenin etrafında” dokumuştur (Rorty, 1995: 88). Böylece Aydınlanma, kendinden önceyi/*modern öncesini* var gücüyle topa tutarken kendi kurucu siyasal aklını *hiçbir biçimde el sürülemez, eleştirilemez* ilân edebilmiştir. Oysa Rorty’ye göre “Akıl, ebedi gerçekleri açığa çıkarabilen, zamanüstü bir normatif bir ideal değildir” (Robinson, 2000: 64). Bu nedenle Rorty’nin *postmodern* eleştirisi, Aydınlanmanın bahsi geçen dokunulmazlığına son vermeyi ve Aydınlanma Felsefesindeki “ikircikli [kararsız, uyumsuz, dengesiz]” (Tütüncü, 2013: 183)¹⁶⁹ içeriği açıklığa kavuşturabilmeyi amaçlar: Modernliğin *panzehri* kendi içerisinde mevcuttur.

Rorty’nin Aydınlanmaya yönelik eleştirileri tanrıtanımsızlıktan yardım alınarak da özetlenebilir. Şöyle ki: Meşhur yazar Richard Dawkins *Tanrı Yanılgısı*’nda, *Ben Neden Bir Müslüman Değilim* adlı kitabıyla da bilinen Ibn Warraq’ın şu kışkırtıcı özdeyişini alıntılar: “Tektanrıcılık, sırası geldiğinde bir tanrı daha eksilterek ateizme dönüşmeye mahkûmdur” (Dawkins, 2020: 57). Bu söz, Rorty’nin postmodern eleştirisine kolaylıkla uyarlanabilir: *Modern eleştiri, sırası geldiğinde kendini de eleştirerek postmodernizme dönüşmeye mahkûmdur*. Kısacası: Rorty’ye göre Aydınlanmanın akılcı, *sınıflandırmaya meraklı* (Foucault) retoriği, çok çok kıymetli olmakla birlikte katıyen tartışma götürmez değildir.

Biz, bilim ile din, bilim ile politika, bilim ile sanat, bilim ile felsefe ve benzeri şeyler arasında keskin ayrımlar yapmanın önemiyle ilgili üç yüzyıllık bir retoriğin varisleriyiz. Avrupa kültürünü bu retorik şekillendirdi. O bizi bugün neyse o yaptı. Epistemoloji ya da bilim tarihi yazımı içinde bu retoriği savunmak konusunda pek az zihni karışıklık olduğu için şanslıyız. Fakat bu ayrımlara bağlılığımızı ilan etmek, onları benimsemek için “objektif” ve “rasyonel” standartların bulunduğunu söylemek anlamına gelmez. (Rorty, 2006: 337)

Yukarıdaki girizgâhın ardından Rorty’nin siyasal bakış açısı dört parça hâlinde ele alınacaktır: **(i)** *Aydınlanma*, **(ii)** *Liberal ironizm*, **(iii)** *Postmodern ütopya* ve son olarak **(iv)** *Muhafazakâr eleştiriye yapılan gönderme*.

Aydınlanma. Felsefeye söz gelimi Platon veya Kant kadar önem vermeyen (Rorty, 2008a: 266), bu tavrıyla “son yıllarını, İskoç-İngiliz mutfak kültürünü nasıl geliştireceği üzerine kafa patlatarak geçiren” Hume’u çağrıştıran Rorty (Reemtsma, 2008: 258),

¹⁶⁹ “Rorty’nin gözünde Aydınlanma tekil değil ikircikli bir yapıya sahiptir: Hem Ortaçağlardan taşınan özcü bir hakikatin peşindedir hem de radikal bir kuşkuculuğu barındırır. Böylece Aydınlanma mirası kendi özcülüğüyle mücadele edebilme potansiyeline de sahiptir” (Tütüncü, 2013: 183).

siyasetin/demokrasinin felsefeden önde geldiği siyaset felsefesiyle (Nystrom, D. ve K., Puckett, 2018: 18) iki farklı *felsefe yapma* biçimi ortaya koyar ve böylelikle felsefeyi yeniden tanımlar: **(1)** (baş harfi büyük yazılan) *Felsefe* ve **(2)** (baş harfi küçük yazılan) *felsefe* (Kundakçı, 2012: 46). Rorty’ye göre *Felsefe* –ki Aydınlanmanın felsefesidir bu–, “Nietzsche’nin deyimiyle, ‘metafizik bir teselli’ arayışındaki”, “hakikat peşinde koşan”, yani “kalıcı hakikatlerin dereceli olarak biriktirilmesi” anlamına gelen *soyut düşünüş* iken *felsefe*, kestirme bir ifadeyle anti-*Felsefe*dir (Kundakçı, 2012: 45-46 ve 56; Rorty, 2008a: 266). *Felsefe* özcü, temelci, sistematik, baskıcı/kısıtlayıcı ve temsile inanan (yüz birinci dipnot) bir düşünme tarzıken *felsefe* anti-özcü, anti-temelci, anti-sistematik, çok sesliliğe imkân veren, temsile ve hakikatin “orada, dışarıda” olduğuna inanmayan, itibar etmeyen –bu nedenle “toplumu felsefi temeller üzerine oturtma girişimi”nin yerine “tarihsel [ve edebi]¹⁷⁰ kayıtlardan [yani deneyimlerden] ders çıkarma girişimi”ni koyan– *faйдacı düşünüş*tür (Kundakçı, 2012: 56; Rorty, 1995: 26; 2008a: 270). Bir diğer deyişle *felsefe* “sürekli değişen bir dünya ve daima perspektife bağlı olan bir doğruluk kavramı” öne süren Nietzsche’nin¹⁷¹ (Soysal, 2020: 123) izinden yürüyerek “‘hakikati bilme’ düşüncesi”nden vazgeçmek, “hiçbir yüksek amaca hizmet etmediğimizi”¹⁷² ve her şeyin (dil, benlik, toplumsal-siyasal düzen...) *olumsal* olduğunu kabul etmektir (Rorty, 1995: 46, 49 ve 56). Rorty’nin felsefesine göre ortada *keşfedilebilecek* bir hakikat yoktur yani; hakikat *dille* yaratılan, *cümlelerle* icat edilen bir şeydir çünkü.

Dünyanın orada, dışarıda olduğu iddiasıyla hakikatin orada, dışarıda olduğu iddiası arasında bir ayırım yapmaya ihtiyacımız var. Dünyanın orada, dışarıda olduğunu, bizim yaratımımız olmadığını söylemek, sağduyuya yaslanarak mekân ve zamandaki şeylerin çoğunun insani zihinsel durumları içermeyen nedenlerin sonuçları olduğunu söylemektir. Hakikatin orada, dışarıda olmadığını söylemek, basitçe, tümcelerin olmadığı yerde hakikatin de olmadığını, tümcelerin insan dillerinin öğeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımları olduğunu söylemektir. Hakikat orada, dışarıda olamaz –insan zihninden bağımsız varolamaz– çünkü tümceler bu şekilde varolamaz ya da orada, dışarıda olamaz. Dünya orada, dışarıdadır, ama dünyaya dair betimler orada, dışarıda değildir. Yalnızca dünyanın betimleri doğru ya da yanlış olabilir. Kendi başına dünya –insanlarının betimleme faaliyetlerinden yardım almayan dünya– doğru ya da yanlış olamaz. (...) Dünya konuşmaz. Yalnızca biz konuşuruz. Dünya, kendimizi bir kez bir dile programladıktan sonra, belli inançlara sahip olmamıza neden olabilir. Ama dünya, bize konuşacağımız bir dil öneremez. (Rorty, 1995: 26-27)

¹⁷⁰ “Kurmaca edebiyat yapıtları okumak bize, insanların belli bir yaşam biçimini tercih ettiklerinde dünyanın nasıl bir yer olacağını anlamamıza yardımcı olur” (Rorty, 2008b: 275). “...liberal demokrasinin felsefeye değil edebiyata ihtiyacı vardır” (Critchley, 2016: 42).

¹⁷¹ Nietzsche, felsefede yaptığı “temel yenilikler”den birini *Güç İstenci*’nde şöyle özetler: “‘Epistemoloji’ yerine ani heyecanların perspektif kuramı” (2010: 313).

¹⁷² “Nietzsche’yle birlikte Tanrı’nın öldüğünü söylemek, hiçbir yüksek amaca hizmet etmediğimizi söylemektir” (Rorty, 1995: 46).

O hâlde: Rorty'nin siyaset felsefesinde birincil görev, *Felsefeden* artakalan *enkazı* süpürmek, “metafizik kalıntıları” bertaraf etmektir (Kundakçı, 2012: 46). Eğer bu görev gereği gibi yapılabilirse Amerikalı düşünürün tasarımı olduğu türden ütopyalara da rahatça yer açılabilir –Rorty'nin ütopyik düzeni üçüncü maddede ana hatlarıyla izah edilecektir–. Ona göre lâzım olan, örneğin Marksizm'deki gibi her şeyi kuşatan bir *Felsefenin* siyasal hayata biçim vermesi değil¹⁷³ güncel siyasi sorunların gerektirdiği kadar *felsefedir*. Yani *matematikçinin* talep ettiği kadar *mühendislik* değil mühendisin ihtiyaç duyduğu kadar *matematik*: *Soyuttan somuta* değil somuttan soyuta doğru yol almak.¹⁷⁴ Ters olduğunda, *felsefecinin köktendinciden* pek de farkı kalmamaktadır çünkü. Diğer bir deyişle *Felsefe* dinle aynı işi görmekte, daha doğrusu görmeye çalışmaktadır. “Dinsel köktencilik bizim güvenlik ve kesinlik arzumıza hitap eder, *felsefenin* rasyonalist geleneği –Platon’u Kant ve Spinoza’yla biraraya getiren gelenek– de aynı şeyi yapar” (Rorty, 2008b: 276): Sözü edilen arzu, Rorty'nin Nietzscheci *felsefesine* göre “bastırmamız gereken alçak bir arzu”dur. Amerikalı düşünür için *rasyonel olmanın* anlamı “açık fikirlilik ve diğer tarafı dinleme gönüllüğü” ile sınırlıdır çünkü (Rorty, 2008b: 277).

Soyut zıtlıkların nasıl çözüleceğini kimse bilemez ama somut vakaların incelenmesi yoluyla, insanların yaklaşımlarında önemli değişikliklere yol açılabilir. (...) Felsefi temellere (...) büyük önem atfetmek için “Akıl” adı verilen bir hakikat kaynağına inanmak gerekir. Platon, Spinoza ve Kant’ın “Tanrı ne der?” sorusunun ikamesi olarak kullandıkları “Akıl ne der?” sorusunu ciddiye almayı gerektirir. Benim görüşümce, rasyonellik bir yeti değildir. Rasyonellik basitçe, diyalog kurmaya, darbe yerine sözcük kullanımına gönüllü olmaktır. (...) “Akıl adına” ifadesi bana tıpkı “Tanrı adına” gibi boş bir retorik hareket gibi görünür. (Rorty, 2008b: 276-277).

İkinci maddeye geçmeden evvel şu noktaya da değinmek gerekir: Bir anti-*Felsefe* olarak Rorty'nin *felsefesi*, *felsefe* yapma eylemine son vermez –ya da başka bir ifadeyle *felsefenin öldüğünü* ilân etmez–; amaç *felsefeyi Felsefeden*, yani *kurucu siyasal akıldan*

¹⁷³ “...Marksizm’in bize her şeyi birbirine bağlamanın güzel bir yolunu vermesinden sonra, solun hayali, bütün endişelerimizi tek bir birleşik vizyonda toplayabilmenizdir. Ama genellikle bunu yapamayız. Okura her seferinde tek bir şey söylememiz gerekir ve başka zamanlarda da başka okurlara başka şeyler” (Rorty, 2018: 65).

¹⁷⁴ “Yüksek soyutlama düzeylerine karşı falan değilim. Genellikle kullanışlıdır. Ama bence, yüksek bir soyutlama düzeyine çıkma baskısı, deyim yerindeyse, aşağıdan gelmelidir. Yerel açıdan faydalı soyutlamalar yerel ve sıradan siyasi mütalaaların sonucu olmalıdırlar. Kendi disiplinlerinin jargonunu fazla ciddiye alma eğiliminde olan *felsefeciler* tarafından hazır bulundurulmamalıdırlar. (...) Bir analogi yapalım. *Matematiğin* belli bir kısmının mühendisler için son derece faydalı olduğu açıktır, ama önemli bir kısmının da onlara hiçbir faydası yoktur. *Matematik* çok kısa bir sürede mühendisliği geride bırakıp kendi kendisiyle oynamaya başlar. Aynı şekilde, *felsefenin* de siyaseti (bazen dendiği gibi ‘toplumsal mühendisliği’) çok kısa sürede geride bırakıp kendi kendisiyle oynamaya başladığı söylenebilir” (Rorty, 2016a: 117).

kopararak –veya hiç değilse uzak tutarak– yeniden tanımlamaktır. Amerikalı düşünür bu bağlamda şöyle der: “...her ne olursa olsun felsefenin ‘bir sona ulaşması’ tehlikesi yoktur. Ne din Aydınlanmayla ne de resim Empresyonizmle sona erdi” (2006: 401). Hâl böyleyken “Batı’nın söyleşisi”ne düşen en önemli görev, “modern felsefenin geleneksel problemlerine” saplanıp kalmaksızın kendini *sürdürmek*, kendi *postmodern* geleceğiyle, *bugünü ve yarını*yla ilgili kafa yormaktır (Rorty, 2006: 402). Rorty’ye göre mühim olan, *söyleşide bulunmaya devam etmektir* çünkü.

Liberal ironizm. Rorty’nin postmodern ütopyasını ya da diğer bir deyişle Tanrı’ya –veya Tanrı’nın gördüğü temellendirme/anlam verme işini gören başka bir şeye– ihtiyaç duymayan toplumsal-siyasal evrenini kavrayabilmek için, her şeyden evvel onun çizdiği ideal yurttaş portresini, yani ‘liberal ironist’i tanımak gerekir. Liberal ironist iki başlı/iki farklı yaşayış biçimine sahip bir yurttaşdır. Şöyle ki: Onun liberalliği *kamusal* yaşamına, başkalarıyla kurduğu ilişkilere istikâmet verirken ironistliği *özel* hayatıyla, *kendine özgü* hayat tarzıyla ilgilidir –Rorty’nin siyaset felsefesine göre *özel olan*, “hayatın, kendimize karşı olan görevlerimizi yerine getirdiğimiz ve eylemlerimizin ötekiler üzerindeki etkileri konusunda kaygılanmadığımız parçası”dır– (Rorty, 2016a: 123). Bu postmodern vatandaşın liberal tarafı, örneğin Marx yahut Habermas gibi *toplumsal-siyasal* kaygıları ağır basan düşünürleri dikkate alırken ironist tarafı, söz gelimi Nietzsche yahut Foucault gibi daha çok *kişisel* kaygılar taşıyan düşünürleri takip eder ve sonuçta liberal ironist her iki tarafı da –birbiriyle uzlaştırmaya, uyumlu hâle getirmeye çalışmaksızın– *kullanır*.¹⁷⁵ O hâlde: Bahsi geçen taraflar arasındaki ilişki, “iki alet arasındaki ilişki gibi –en az boya fırçaları ile manivelalar arasındaki kadar senteze ihtiyaç duymayan bir ilişki olarak–” görülmelidir (Rorty, 1995: 16). Peki, Rorty bu iki *alete* hangi anlamları vermekte, onları nasıl tanımlamaktadır?

1: Liberal ironistin *liberalliği*, Rorty’nin –bir diğer liberal entelektüel– Judith N. Shklar’dan ödünç aldığı tanıma göre “yaptığımız en kötü şeyin zalimlik olduğunu” iddia etmek ve bu iddia istikâmetinde, *her türlü zalimliğin önüne geçmektir* (Rorty, 1995: 17). Söz konusu tanımın aynı zamanda Rorty’nin “eşitlikçilik” adını verdiği *demokrasiyi* de –yani “bütün çocukların hayatta eşit şanslara sahip olduğu, hiç kimsenin fakir doğmuş

¹⁷⁵ “Bizim görüşümüze göre, herhangi bir kimsenin herhangi bir şeyle ilgili olarak yapabileceği tek şey, onu kullanmaktır. Bir şeyi yorumlamak, onu bilmek, onun özüne nüfuz etmek, vesaire, yalnızca ondan yararlanma sürecini betimlemenin çeşitli yollarıdır” (Rorty, 2013: 117).

olmak veya atalarının köleliği veya kadın olmak veya eşcinsel olmak yüzünden zorluklarla karşılaşmadığı [*dayanışmadan* yana] bir toplum”u da– içerdiği söylenebilir (Rorty, 1995: 19; 2008a: 261). Amerikalı düşünürü göre *başkalarına acı vermemek, hakikati söylemekten* bile daha önemlidir: “Acı çekme yetisi” dışında, “ortak bir bağımız yoktur” çünkü. Acı duymak, “tüm diğer insanlarla paylaştığımız tek şey”dir (Rorty, 1995: 249). Rorty bu fikrini, İngiliz yazar George Orwell’ın **1984** adlı ünlü romanına *yeniden anlam vererek* izah eder: *Onun okuduğu* Orwell’ın endişesi, “doğruluk yerine acımasızlığa dair duyulan endişe”dir (Gürsoy, 2017: 762). **1984**’ün odak noktası *iki artı ikinin dört etmesi* değil *iki artı ikinin kaç ettiğini özgürce ifade edebilmektir*.¹⁷⁶ “Önemli olan, inandığımız şeyi zarar görmeden söyleyebilmenizdir”: Yani “diğer insanlarla, gerçekten neyin doğru olduğu konusunda değil, size neyin doğru geldiği konusunda konuşabilmenizdir (Rorty, 1995: 248).

2: Liberal ironistin *ironist* yönü ise her şeyden önce *dille*, Rorty’nin “nihai sözcük dağarı” (1995: 113) kavramıyla ilgilidir. Rorty *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*’da hem bu *çekirdek* kavramı hem de *kendi* ironizmini son derece açık bir şekilde şöyle tanımlar:

Tüm insanlar eylemlerini, inançlarını ve yaşamlarını haklılaştırmak için kullandıkları bir dizi sözcük taşırlar. Bunlar dostlarımıza olan övgülerimizi ve düşmanlarımıza olan nefretimizi, uzun vadeli projelerimizi, en derin özkuşkularımızı ve en yüksek umutlarımızı formüleştiren kullandığımız sözcüklerdir. Bunlar kimileyin ileriye, kimileyin geriye yönelik olarak yaşamlarımızın öyküsünü anlatmakta kullandığımız sözcüklerdir. Bu sözcüklere bir kişinin “nihai sözcük dağarı” diyeceğim. (...) Kullanıcı dilde yol aldığı sürece bu sözcüklerle beraberdir; onların ötesinde yalnızca umutsuz pasiflik ya da güce başvurulması vardır. (...) Bir “ironist”i üç koşulu yerine getiren bir kimse olarak tanımlayacağım: (i) İronistin, öbür sözcük dağarlarından, karşılaştığı insanların nihai kabul ettiği sözcük dağarlarından etkilenmiş olmasından ötürü kendisinin hâlihazırda kullanmakta olduğu nihai sözcük dağarı hakkında radikal ve süregiden kuşkuları vardır; (ii) kendisinin şimdiki sözcük dağarı içerisinde ifade edilen argümanın bu kuşkuları ne garantileyeceğini ne de dağıtacağını idrak eder; (iii) kendi durumu hakkında felsefe yapması ölçüsünde kendi sözcük dağarının gerçekliğe başkalarınınkinden daha yakın olduğunu, kendisine ait olmayan bir güçle ilişki içinde olduğunu düşünmez. Felsefe yapmaya eğilimli ironistler sözcük dağarları arasındaki seçimin yansız ve evrensel bir sözcük dağarı içinde ya da bir kimsenin gerçeğe uzanmak için geçmişteki görüşlerle mücadeleye girmesi yoluyla yapılmayıp, bu seçimin basitçe yeni sözcük dağarını eskisiyle kapıştırarak yapıldığını kabul eder. (...) [İronistler:] Kendilerini betimlerken başvurdukları terimlerin değişmeye maruz olduğunun daima farkında olmalarından ötürü kendilerini asla gereğinden fazla ciddiye alamayan, kendi nihai sözcük dağarlarının ve böylece benliklerinin olumsuzluğunun ve kırılğanlığının daima farkında olan insanlar[dır]. (1995: 113-114)

¹⁷⁶ **1984**’ün başkahramanı Winston Smith, günlüğüne şu cümleleri yazar: “Özgürlük, iki kere iki dört eder diyebilmektir. Buna izin verilirse, arkası gelir” (Orwell, 2020: 92). Romanda tek parti diktacılığını temsil O’Brien ise Winston’a *işkence ederek* onu iki artı ikinin *beş* ettiğine *inandırmayı* başarır.

Bu pasajdaki anlamıyla ironist, Zygmunt Bauman'ın 'postmodern modern', Ulrich Beck'in ise 'düşünümsel modern' adını verdiği insan tasvirini çağrıştırmaktadır: Üçü de felsefeyi –Foucault'nun tabiriyle (2017b: 121)– bir nevi “kendilik terbiyesi” olarak görür. Ironistin ilgi odağı *kendi varoluş biçimidir*. Kestirme bir söyleyişle: O, *özlerin insanıdır*: (i) Kamu düzeninden ziyade kendi hayat tarzıyla meşgul olur (*öz yaşam*); (ii) herkesten çok kendisinden, kendi benliğinden/*söz varlığından* (vokabüler) kuşku duyar (*öz kuşku*); (iii) kendi yerleşik modernliği üzerinde eleştirel bir tavır takınarak çalışır (*öz eleştiri*) ve (iv) kendini sürekli yeniden yaratabilmenin imkânlarını ya da –yine Foucault'dan ödünç alınan bir deyişle (2016: 92)– “durmadan kendini kendinden koparabilecek” etkinlikleri arar (*öz yaratım*). “Benim liberal ironistim karşılaştığı herkese karşı ironik davranmıyor. Ironiyi kendine saklıyor. Liberal taraf kamusal olan ve ironi tarafı da özel olan” (Rorty, 2018: 83). Ironist entelektüelin başlıca maksadı, “mümkün olan en fazla sayıda insanla” *duygudaşlık* kurup “insan olmanın çok çeşitli yollarının” bilincine vararak bir yandan *olağan dışı* tecrübeler edinmek –ve böylece *normalleştirmeye* direnmek (Foucault)– bir yandan da başkalarının *çektığı acıları* elden geldiği kadar anlamak ve onlarla *dayanışma* içerisine girmektir (Bacon, 2010: 135). Bu amaca en uygun araç ise *kitaptır*: Başkalarını *okuyarak* kendi benliğine katmak, ironistler için eşi benzeri olmayan bir nimettir çünkü. “Sürekli okuyarak, tekrar okuyarak ve kitapları tekrar tanımlayarak ironist kendi final söz dağarcığını sabit olarak görmekten kaçınmayı umut eder” (Bacon, 2010: 135).¹⁷⁷ Peki, bilhassa hangi kitapları/metinleri okumak gerekir? Rahatlıkla tahmin edilebileceği üzere, Rorty'nin tavsiyesi, felsefi/teorik metinler değil “etnografi, gazete haberi, mizah, belgesel drama ve özellikle roman gibi türler”dir (Rorty, 1995: 19). Çünkü mesele farklı deneyimler biriktirmek ve başkalarının gördüğü eziyetleri anla(t)mak ise *kullanışlı* olan, *Felsefe*/"vaaz ve bilimsel inceleme" değil edebiyat, sanat ve medya/"roman, sinema ve televizyon programı"dır: “Liberal edebiyatçı, şâir ya da gazeteci bu iş için biçilmiş kaftandır. Liberal teorisyen bu işi pek beceremez” (Rorty, 1995: 19 ve 142). Sözü edilen ayırmadan dolayı Rorty'nin ironist entelektüeli, Kant gibi “geleneksel felsefeciler”e değil Orwell ya da bir diğer İngiliz yazar Charles Dickens gibi “zulüm ve ayrımcılıklara tanık

¹⁷⁷ “İronistler eğer yalnızca kapı komşularını tanırlarsa içerisinde yetiştikleri sözcük dağarına saplanıp kalmaktan korkarlar, o nedenle de yabancı insanlarla (...), yabancı ailelerle (...) ve yabancı cemaatlerle (...) tanışıklık kurmaya çalışırlar” (Rorty, 1995: 123).

olmamızı sağlayan romancılar”a yahut “haksızlıkları bulup çıkaran Upton Sinclair gibi gazeteciler”e itibar eder ve “atıflar yapar” (Kundakçı, 2012: 54).

Demek oluyor ki liberal ironistin ironizmi, “mahrem, paylaşılamaz ve tartışılmaya uygun olmayan bir nitelik” arz ederken liberalliği, “kamusaldır ve paylaşılır, tartışmaya dayalı alış-veriş için bir kanaldır”: İronizm öz yaratıma dayalıyken liberallik “adalet” ile ilgilidir (Rorty, 1995: 16). Rorty’ye göre *hiçbir* siyasal akıl, bu iki unsurdan birini diğeri içerisinde eriterek onları birleyemez, *ilahi* bir birliğe eristiremez¹⁷⁸ ki böylesi bir teklığe ihtiyaç da yoktur zaten. Çünkü:

Nihai sözcük dağarcığımız konusunda yeterince ironik, başka herkesin sözcük dağarcığı konusunda yeterince meraklı olursak, ahlâki gerçeklikle doğrudan temas içinde olup olmadığımız, ideoloji tarafından gözümüzün kör edilip edilmediği ya da hastalıklı bir şekilde “göreci” olup olmadığımız konusunda endişe etmemiz gerekmez. (Rorty, 1995: 248)

Yukarıda yapılan açıklamalara ilâveten, Rorty, kendisindeki liberal ironizmi şöyle özetler: “Radikalizmi ve pathosu¹⁷⁹ kendi özel alanlarıma saklayıp, iş başka insanlarla kurduğum alâkalara geldiğinde reformist ve pragmatik kalmak isterim” (2016b: 33). İşte lâıkiyle liberal ironist olmaya uğraşan bir entelektüelin yapması gereken siyasal ayırım, tesis etmesi lâzım gelen yaşamsal denge budur. Liberal ironist, mümkün merteye her iki uçtan da uzak durur: Ne *Foucault gibi kamusal pahasına özeli* ne de *Habermas gibi özel pahasına kamusalı* tercih eder. Bu sebeple “Michel Foucault liberal olmaya yanaşmayan bir ironistken, Jürgen Habermas ironist olmaya yanaşmayan bir liberaldir” (Rorty, 1995: 101). Rorty *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*’nın birinci bölümünde onları şöyle takdim eder: “...kendileriyle geniş bir alanda anlaştığım, ama görüşleri benimkilerden birbirine karşıt yönlerden farklı olan iki felsefeci” (1995: 101).

Postmodern ütopya. Bir önceki kısımda gösterildiği üzere, Rorty’nin –çekirdeğine liberal ironisti koyduğu– postmodern ütopyası, kendine has kompozisyonu ile liberal bir toplumsal-siyasal düzendir. Bu hayali toplumun –ya da namıdiğer ‘biz’in– Shklar/Rorty usulü liberalliği, “liberal metafizikçi”nin “teori” temelli yaklaşımından (*Felsefe*) değil liberal ironistin “edebiyat”a dayalı görüş açısından (*felsefe*) beslenir (Rorty, 1995: 141).

¹⁷⁸ “Biri bize, yalnızca kabilenin dilini konuşmamız gerektiğini, kendi sözcüklerimizi bulabileceğimizi, bu sözcükleri kendimiz için bulma sorumluluğumuzun olduğunu anlatır. Öbürü ise bize, bu sorumluluğun sahip olduğumuz tek sorumluluk olmadığını anlatır. Bence her iki yazar çeşidi de haklı, ama ikisinin de aynı dilden konuşmalarını sağlamanın yolu yok” (Rorty, 1995: 17).

¹⁷⁹ Pathos: “İlkçağ Yunan felsefesinde ‘duygulanım’, ‘etkilenim’ ya da ‘tutku’ anlamında kullanılan [bir] terim”dir. Pathos ayrıyeten “‘olay’ ya da ‘deneyim’ anlamında da kullanılmıştır” (Güçlü vd., 2008: 1131).

Rorty'ye göre teorideki *son söz*, İngiliz düşünür John Stuart Mill tarafından söylenmiştir çünkü. Konuşmalarından birinde “Mill sonrası yazılardan öğrendiğim bir şey olduğunu sanmıyorum” diyen Rorty (2018: 84) yine ***Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma***'nın birinci bölümünde Mill'e şöyle atıfta bulunur: “J. S. Mill'in, hükümetlerin kendilerini insanları özel yaşamlarına terketmek ve ıstırabı önlemek arasındaki dengeyi ençoklaştırma çabasına adanmaları gerektiği önerisi bana söylenecek son sözmüş gibi geliyor” (1995: 103). Bu önerinin ardından geriye –yani *Mill'den sonra gelen entelektüellere*– kalan tek görev, Mill'in belirlediği amaçlara hizmet edecek yapıtları üretmek ya da salık vermek, böylelikle “aydınlanmış bir kamuoyu” yaratabilmektir –örneğin ***Hapishanenin Doğuşu*** (Foucault) veya ***1984*** (Orwell) gibi– (Rorty, 1995: 103). Peki, Rorty'nin *hayali düzenini* postmodern kılan nedir? Başka bir ifadeyle: Kendi savunduğu toplumsal-siyasal düzene, “postmodernist burjuva liberalizmi” adını da verebilen Rorty (2002: 73) ‘postmodernist’ sözcüğüne hangi anlamı yüklemektedir? Bu soruyu yanıtlayabilmenin yolu Lyotard'dan geçer. Çünkü Rorty, ‘postmodernist’ sözcüğünü hangi anlamıyla kullandığını açıklarken Lyotard'a –onun ***Postmodern Durum*** adlı meşhur kitabına– başvurur: “‘Postmodernist’ terimini, postmodern tutum, ‘metaanlatılara güvensizlik’ tutumudur diyen Jean-François Lyotard'ın bu terime yüklediği anlamda kullanıyorum” (Rorty, 2002: 74).

Muhafazakâr eleştiriye yapılan gönderme. Son olarak bu çalışmada ileri sürülen düşünceyi haklı çıkararak bir göndermeye, *postmodernist* Rorty'nin *liberal muhafazakâr* Oakeshott'a yaptığı siyasal göndermeye değinilecektir. Bu atıf hem ***Felsefe ve Doğanın Aynası***'nda (Rorty, 2006: 324-325) hem de ***Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma***'da (Rorty, 1995: 95-99) mevcuttur. Şöyle ki: Rorty'ye göre Oakeshott –Amerikalı düşünürler John Dewey ve John Rawls ile birlikte– “Aydınlanma rasyonalizmini bir kenara bırakırken Aydınlanma liberalizmini alıkoymak isteyen insanlar”dan biridir: Bu türden düşünürleri “Aydınlanmanın kendi kendini iptal eden ve kendi kendini tamamlayan zaferi olarak” görmek/değerlendirmek gerekir (1995: 95-96). Oakeshott'a bu maksatla yaklaşan Rorty, özellikle şu soruya yanıt ararken ondan *istifade eder*, onu *kullanır*: Nasıl bir ‘biz’? Yani, siyasal bir birliğin –politik bir topluluğun/cemaatin– tarifi nasıl yapılmalıdır? Oakeshott bu bağlamda “iki farklı insanî birlik tarzı” ileri sürer ki bunlar aynı zamanda “modern devletin iki alternatif yorumu”dur: ‘Universitas’ ve ‘Societas’ (Mouffe, 2010a: 102). *Universitas*, “ortak bir amacın birleştirdiği yoldaşlar takımı” iken *societas*, “ortak korunma amacıyla işbirliği yapan birbirinden farklı kimseler takımı”dır (Rorty, 1995:

98). Ya da diğerk bir söyleyişle: *Societas, universitastan* “özsel ortak iyi fikrinin ortadan kalkışını onaylayan ve bireysel özgürlük için yer açan [çoğulcu] bir insanî birlik biçimi” olarak ayrılır (Mouffe, 2010a: 103) –böylelikle Rorty’nin çok çok önem verdiği *kamusal-özel dengesini* sağlayabilir–. Bu sebeple hem Oakeshott hem de Rorty toplumsal-siyasal birliğin *societas* şeklinde tanımlanması gerektiği kanısındadır. *Societas* biçimindeki *biz*, çoğulculuğa imkân vermesinin yanı sıra *ahlâken* ‘cemaat merkezli’ bir yapıya sahiptir –ortada özsel/evrensel bir iyi yoktur çünkü–. *Societas* tarzında inşa edilen bir beraberlikte “Ahlâkı içimizdeki kutsal parçanın sesi olarak düşünmeyi bırakıp bunun yerine bir cemaatin üyeleri (...), ortak bir dilin konuşmacıları olarak” dikkate alırız (Rorty, 1995: 97-98). Başka bir ifadeyle “ruhumuzun kutsal bölümünün sesi” olan bir ahlâka değil de “olumsal bir insan yapıntısının sesi”, “zaman ve tesadüfün yarattığı değişikliklere maruz bir şekilde büyüüp serpilerek bir cemaatin, Doğa’nın ‘deneyleri’nden bir diğerkinin sesi” olan bir ahlâka itibar ederiz (Rorty, 1995: 98-99).¹⁸⁰ Böylece,

...ahlâk felsefesi [Kant’tan uzaklaşarak] “eylemlerimi hangi kurallar yönetmeli?” sorusuna verilen bir yanıtta ziyade “biz kimiz, nasıl oldu da şimdi olduğumuz gibi olduk, ve ne olabiliriz?” sorusuna verilen bir yanıt biçimine bürünür. Başka bir anlatımla, ahlâk felsefesi genel ilkeler arayışından ziyade tarihsel anlatı ve ütopyacı spekülasyon biçimine bürünür. (Rorty, 1995: 98)

Demek oluyor ki Rorty’ye göre *biz*, içinde yaşanan topluluğun hâricinde, ötesinde bir beraberlik, söz gelimi “‘insanlık’ ya da ‘tüm rasyonel varlıklar’” olamaz: “Biz, *bizim* bulunduğumuz yerden başlamak zorundayız” (Rorty, 1995: 274-275). Rorty’nin siyaset felsefesindeki postmodern *biz*, “belirgin bir biçimi ya da belirgin bir kimliği olmayan ve sürekli olarak yeniden-kurulan bir cemaat”tir (Mouffe, 2010a: 103). Yani dışı *sınırsız* bir biçimde dönük, “kendini genişletmeye, hep daha geniş ve daha renkli bir *ethnos* [halk] yaratmaya adanmış bir ‘biz’”: Bu cemaatin insanları/liberal ironistler, “etnosantrizmden kuşkulanan üzere yetiştirilmiş”tir (Rorty, 1995: 275).

¹⁸⁰ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*’da, “Freud’un kendimizi Doğanın tasarımının zirvesi olarak değil, ama sadece Doğanın deneyleri arasındaki bir deney olarak düşünmemiz gerektiği” iddiasına verdiği önemden söz eder (Rorty, 1995: 79-80).

3.2.3 Chantal Mouffe / Radikal Demokrasi: “Hem Modern Hem Postmodern”

“Bir kez ulaşıldığında varlığını sürekli biçimde garanti eden bir demokrasi eşiği yoktur” (Mouffe, 2010a: 19).

“...içinden evrensel bir yargı çıkarılabilen ve geleneklerin tümüne dışsal bir bakış açısı yoktur” (Mouffe, 2010a: 32).

“Felsefe tarafından kirletilmediği varsayılabilecek hiçbir tarafsız konuşma zemini yoktur” (Mouffe, 2016: 17).

Çalışmanın üçüncü ana bölümünün bu son kısmında, Belçikalı düşünür Chantal Mouffe’un siyaset felsefesine, daha doğrusu mevzubahis felsefenin belkemiğini teşkil eden “radikal ve çoğulcu demokrasi” projesi”ne (Mouffe, 2010a: 21) odaklanılacaktır. Mouffe’un –Arjantinli siyaset kuramcısı Ernesto Laclau ile birlikte geliştirdiği– eleştirel projesi, Aydınlanma Felsefesindeki kurucu siyasal akılcılığa karşı çıkmasının yanı sıra hem muhafazakâr hem de postmodern eleştirilerle sözü edilen karşı çıkış bağlamında bir tür iş birliği içerisindedir. Her üçü de her şeyden evvel modern kurucu siyasal akılcılığı, yani *Aydınlanmanın saptırılabilir niteliğini* (Beck) hedef almaktadır. Dolayısıyla radikal demokrasi projesine dikkatle bakıldığında muhafazakârlık ile postmodernizm arasındaki *tematik* ortaklık da rahatlıkla görülebilir. Burada ilk önce radikal demokrasi projesi ana hatlarıyla/en belirgin özellikleriyle açıklanacak, sonra da –*Olumlayıcı postmodernist* bir yaklaşım ile tasarlanan– bu projenin muhafazakâr eleştiriye nasıl göndermeler yaptığına üç örnek isim eliyle işaret edilecektir: Michael Oakeshott, Hans-Georg Gadamer ve Carl Schmitt.

Mouffe, 1988’de yayımladığı *Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?* başlıklı makalesinde, muhafazakârlık ve postmodernizmi kendi projesiyle hangi yönden ilişkilendirdiğini gayet açık bir anlatımla koyar ortaya. Şöyle ki: Mouffe’a göre radikal demokrasi projesi “hem modern hem de postmodern” bir tekliftir (Mouffe, 2010a: 25). Onun zihnindeki *radikal demokrat yurttaş* “modern teori ve politikayı reddeden aşırı bir postmodernizmi”, yani *Şüpheliği* değil “modern ve postmodern arasında yer alan ve modern teori ile politikanın yaratıcı bir şekilde yeniden yapılandırılmasına izin veren bir sınır çizgisi” olan, *Olumlayıcı* bir postmodern eleştiriye benimser çünkü (Best, S. ve D., Kellner, 2011: 220-221). Diğer bir ifadeyle Mouffe’un postmodernliği *yıkıcı* değil *ılımlı* bir tavidir: Aydınlanma temelli modernliği *hiç indirgemeyi* değil *düzeltemeyi* amaçlar:

Onun dışına çıkmaksızın başka –ondan *daha* demokratik/*çoğulcu*– bir modernlik önerir. Habermas’ı çağrıştıran bu itidalli önerisiyle Mouffe, Aydınlanmadan bu yana süregelen modernliğe “kurtarılmayı ve genişletilmeyi bekleyen birçok olumlu gelişim barındıran ‘tamamlanmamış bir proje’ olarak” bakar (Best, S. ve D., Kellner, 2011: 235; Mouffe, 2010a: 25). Ve ona göre eksik kalan “modernite projesi”ni lâıyıkıyla tamamlayabilmenin yolu, “Aydınlanmanın soyut evrenselciliğini, özcü bir toplumsal bütünlük kavramını ve üniter bir özne mitini” terk edebilmekten geçer (Mouffe, 2010a: 25 ve 41). Yani Mouffe da *yaşlı* Foucault ve Rorty gibi Aydınlanmanın “epistemolojik” bir proje olarak *kendine dayanmaksızın* “siyasal” bir proje olarak *kendini savunmasını* gerekli görür (Mouffe, 2010a: 24). Radikal demokrasiyi muhafazakârlık ve postmodernizmle buluşturan da işte bu eleştirel gerekliliğin ta kendisidir.

...[Aydınlanmanın çekirdeğindeki] rasyonalizme ve hümanizme karşı çıkış modernitenin reddi anlamına gelmez, sadece modernite içindeki özel bir projenin, Aydınlanmanın kendine dayanma projesinin krizini ifade eder. Rasyonalizme ve hümanizme karşı çıkış, Aydınlanmanın herkes için eşitlik ve özgürlüğün gerçekleştirilmesi anlamına gelen siyasal projesini terk etmek zorunda olduğumuz anlamına da gelmez. Demokratik devrimin bu yönünü sürdürmek ve derinleştirmek amacıyla, demokratik projenin zamanımızdaki demokratik mücadelelerin genişliğini ve özgüllüğünü tümüyle dikkate almasını sağlamak zorundayız. Postmodern eleştiri olarak adlandırılan katkı, ancak bu yolla tamamen etkili hâle gelir. (...) Radikal demokrasinin yolu (...) muhafazakâr düşüncenin bazı ana akımlarıyla [da] kesişir. Muhafazakâr düşüncenin temel vurgularından biri, gerçekten de, postmodernist düşünce ile paylaştığı bir eleştiride; Aydınlanmacı rasyonalizmin ve evrenselciliğin eleştirisinde yatar, işte muhafazakâr düşünce ile postmodernist düşünce arasındaki bu yakınlık, bazı postmodernistlerin Habermas tarafından muhafazakâr olarak damgalanmalarının nedenini de açıklayabilir.¹⁸¹ (...) ...radikal demokrasi, postmodern felsefenin gelişimini bir tehdit olarak görmekten öte, amaçlarının gerçekleştirilmesinde vazgeçilmez bir araç olarak memnuniyetle karşılar. (Mouffe, 2010a: 27-28, 33 ve 41)

Diğer taraftan: Mouffe’un –Ernesto Laclau ile birlikte kaleme aldığı– *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı kitabında da belirttiği üzere, radikal demokrasi projesi *sosyalist* bir fikirdir. Ancak sosyalizmin bu projedeki anlamı/işlevi, ortodoks Marksizm’dekinden oldukça farklıdır. Mouffe’un sosyalist tasarısı, süregiden liberal demokratik düzeni sona erdirmeyi, yani *devrim yapmayı* değil liberal *teorideki* kurucu siyasal aklın altını oyarak var olan düzeni *revize etmeyi*, yani yerleşik demokrasiyi daha demokratik, daha *çoğulcu* bir hâle getirebilmeyi amaçlar: “...Solun görevi liberal-demokratik ideolojiyi reddetmek değil, tersine onu radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmek olabilir” (Laclau, E. ve C., Mouffe, 2015: 270). Bu da demektir ki radikal

¹⁸¹ Mouffe bu noktada Habermas’tan farklı düşünmektedir: Ona göre muhafazakârlık ile postmodernizm arasındaki benzerlik *siyasi* değil *felsefi*dir. Muhafazakârlık da postmodernizm gibi “insanın sonluluğu”na, insan aklının “kusurluluğu ve sınırları”na işaret eder çünkü (Mouffe, 2010a: 33).

demokrasi soldan konuşmakla birlikte “sosyalizmin bileşeni” değildir; aksine sosyalizm onu meydana getiren güçlerden biridir sadece (Laclau, E. ve C., Mouffe, 2015: 273).

Demokrasiyi radikalleştirmek ne demek? Bunu açıklığa kavuşturmalıyım çünkü radikal demokrasi çok farklı şekillerde kavranabildiği gibi, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*’de savunulan “radikal ve çoğulcu demokrasi”ye dair ciddi yanlış anlamalar var. Birileri bizim liberal demokrasiyle köprülerin atılması ve yepyeni bir rejim yaratılması gerektiğini ileri sürdüğümüzü sandı. Aslında bizim savunduğumuz, liberal demokrat rejimin etik-politik ilkelerinin, yani “herkes için özgürlük ve eşitlik” ilkesinin “radikalleştirilmesi”ydi. (Mouffe, 2019a: 51)

Mouffe’a göre hem ortodoks Marksizm hem de pratikte hâkim olan liberalizm –ya da namıdiğer liberal demokrasi– *siyasetsiz siyasetin* peşindedir. Her iki *büyük anlatı* da siyasal hayattaki *antagonizmaları* (düşmanlık), *biz/onlar* ilişkilerini tümüyle ve sonsuza kadar ortadan kaldırmaya çalışarak “siyasetin varlığını, siyasetin karmaşıklığı [yani çok sesliliği] içinde kabul etmek”ten geri durur ve böylece tekçiliğe, totaliterliğe sebep olur. Mouffe’un ifadesiyle “Jakoben tahayyülün [kendini muhtelif şekillerde gösteren] krizi”, süreğen (kronik) bir hastalıktır bu (Mouffe, 2010a: 21 ve 23). Ortodoks Marksizm *sınıf mücadelesine*, liberal demokrasi *müzakere yoluyla uzlaşma beklentisine*, başka ideolojik anlatılar ise başka *temel/merkezi düşüncelere* dayanarak *çatışmasız* bir toplumsal-siyasal düzen –*biz/onlar* ayrımı içermeyen kavgasız bir demokrasi– yaratmak ister. Fakat sonuç hep aynıdır: “antagonizmanın yok edilememesi” (Mouffe, 2012: 110). Düşmanlık hiçbir zaman sona erdirilemez. “Siyasette her zaman bir ‘onlar’ karşısında konumlandırılan bir ‘biz’le karşı karşıyayızdır” (Mouffe, 2012: 110). Bu nedenle Mouffe’un siyaset felsefesi –demokrasiyi radikalleştirme teklifi– her şeyden evvel şu *acı* gerçeğin altını çizer:

Bütün siyasal kimlik biçimleri bir *biz/onlar* ayrımı içerdiğinden, bu, antagonizmanın ortaya çıkma ihtimalinin hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla, gelecekte antagonizmayı tamamiyle ortadan kaldıran bir toplumun kurulabileceğine inanmak bir yanılsamadır. (Mouffe, 2010b: 24)¹⁸²

Kaldı ki bu türlü bir toplum –*onlarsız* bir *biz*– kurulabilse dahi böyle bir toplumun demokratikliğinden söz edebilmenin imkânı yoktur. *Görüş ayrılığından, birbirine taban tabana zıt olan kesin yargılardan* kaynaklanan sürtüşmelere yer vermeyen bir toplumda, demokratik/çoğulcu bir iradenin varlığından bahsedilemez çünkü. Mouffe’un ifadesiyle: “Siyasal sorular uzmanlar tarafından çözüme kavuşturulacak teknik meselelerden ibaret değildir. [Aksine:] Adamakıllı siyasal sorular daima kişinin çatışan alternatifler arasında

¹⁸² Mouffe bu bağlamda Rorty’yi de eleştirir: “Rorty ne derse desin, demokrasinin ilerlemesi, gittikçe daha fazla hak tanıdıkça “biz liberaller”in de gittikçe büyüyüp daha fazla sayıda insanı kapsar hale geleceğimiz pürüzsüz, tedrici bir evrim biçimini almayacaktır hiçbir zaman” (2016: 19).

bir seçim yapmasını gerektiren kararları içine alır” (2012: 108). Yani, siyasetin –ve tabii ki demokrasinin– *var olma sebebi*, tekillğe dayalı bir uyum/barış değil çoğulluğa dayalı bir mücadeledir.

...bir toplum için tekil bir demokratik mantık tarafından yönetilmek hiçbir zaman arzu edilir değildir. Otorite ve iktidar ilişkileri, tümüyle ortadan kalkamazlar ve kendisiyle barışık, şeffaf bir toplum mitini terk etmek önemlidir,¹⁸³ çünkü bu tür bir fantezi totalitarizme yol açar. Tam tersine çokluğun, çoğulluğun ve çatışmanın varlığını gerektiren radikal ve çoğulcu bir demokrasi projesi, çokluk, çoğulluk ve çatışmada siyasetin *varlık nedenini* (...) görür. (Mouffe, 2010a: 37)

Demek ki muhtelif *tutkular*dan¹⁸⁴ beslenen çatışmalar –*hegemonya* mücadeleleri–, demokratik bir düzenin olmazsa olmazlarıdır. “İşleyen bir demokrasi, demokratik siyasi konumlanmaların çarpışmasına ihtiyaç duyar” (Mouffe, 2015: 27). Bu nedenle, radikal bir demokrasi namına yapılması gereken “biz/onlar karşıtlığı”nı aşmak değil “farklı bir biçimde” yeniden yorumlayarak *yumuşatmak*, yani sözü edilen ihtilafın “‘antagonizma’ (düşmanlar arasındaki mücadele)” olarak değil de “‘agonizma’ (muhalifler [ya da öteki adıyla *hasımlar*] arasındaki mücadele)” olarak gerçekleşebilmesini sağlamaktır (Mouffe, 2015: 27). “Karşıt olanın fikirlerine karşı dövüşeceğiz, ancak onun fikirlerini savunma hakkını sorgulamayacağız” (Mouffe, 2010a: 17).

Demokratik uzlaşma ancak *ihtilaflı bir uzlaşma* olarak tasavvur edilebilir. Demokratik tartışma, *tek bir* rasyonel çözümün herkes tarafından kabul edilmesini amaçlayan bir müzakere değil, hasımların birbirleriyle yüzleşmesidir. (...) Hasım, bir anlamda düşmandan başkası değildir ama arada ortak bir zeminin var olduğu meşru bir düşmandır. Hasımlar birbirleriyle kavga edebilirler de buldukları konumların meşruiyetini sorgulamazlar. Liberal demokrasinin etik-politik ilkelerine ortak bir bağlılık gösterirler. (Mouffe, 2019b: 14).

Tam da bu noktada Mouffe’un yaptığı stratejik bir ayrıma da işaret etmek gerekir: (i) ‘Siyaset’ ve (ii) ‘Siyasal olan’. Belçikalı düşünür böyle bir ayrıma giderek hem kendi projesinin hem de demokratik bir düzenin, olması lazım gelen *teorik* merkezini/temelini göstermek ister; “herhangi bir kuramsal bütünün kurulabilmesi için mutlaka bir merkeze ihtiyaç vardır” çünkü (Özsel, 2010: 2010). Merkez/temel yok ise *kargaşa* kaçınılmazdır. Mouffe, katıldığı tartışmalardan birinde kendi yaptığı ayrımı şöyle özetler:

¹⁸³ Güney Koreli yazar Byung-Chul Han’a göre “şeffaflığın diktesi”, *totaliter* bir topluma yol açar. Çünkü *yüzde yüz şeffaf* bir toplumda, birey, kendi *iç* dünyasını koruyamadığı için bir “hikâye” olmaktan çıkıp bir “sayı” durumuna gelir. “Kişinin bütünlüğüne belli bir erişilmezlik ve geçirmezlik de dâhildir ve lazımdır. Kişinin baştan aşağı didiklenmesi şiddettir” (Han, 2016: 104-105).

¹⁸⁴ “Siyasi alanın arkasında yer alan ‘tutkular’ görülmeden demokratik bir siyaseti anlamanın imkânsız olduğunu iddia ediyorum” (Mouffe, 2015: 26).

...“siyasal olan” derken insan toplumları açısından kurucu olduğunu düşündüğüm antagonizma boyutuna, “siyaset” derken de bir düzenin yaratılmasına aracılık eden ve siyasal olanın sağladığı çatışma bağlamında insanların bir arada yaşamasını düzenleyen bir dizi pratiğe ve kuruma atıfta bulunuyorum. (Mouffe, 2012: 108)

Yani: Mouffe’a göre demokratik bir toplumun temeli/merkezi, *siyasal olanın* –ya da yine Mouffe’un ifadesiyle “iktidar, çatışma ve antagonizma alanı”nın (2012: 108)– ta kendisidir. Dolayısıyla radikal demokrasi projesi –belki de en kısa tanımıyla– “siyasalın siyaseti” olup her şeyden çok *siyasal olan* ile ilgili farkındalık yaratmayı arzular (Özsel, 2010: 348 ve 366).

Peki, kendi radikal demokratik toplumunu *siyasal olanla* temellendiren Mouffe’un *temelci/Aydınlanmacı* bir proje çizdiği, *modern* bir tasarı hazırladığı ileri sürülebilir mi? Hayır, sürülemez; çünkü *siyasal olan* kendine mahsus bir temel, bir merkez olarak “hem vardır hem de yoktur” (Özsel, 2010: 347). Vardır: Zira o, demokratik bir siyasal yapının gerektirdiği temeli/merkezi teşkil ederek *postmodern* bir “temelcilik-karşıtlığı”nın sebep olacağı kargaşayı önler. Ve aynı zamanda da yoktur: Zira *siyasal olan*, *modern* bir temel gibi sabit, hep aynı kalan bir anlam ile *dolu* değildir. Yani o bir “boş-merkez”, “temelsiz bir temel”dir. Diğer bir deyişle: *Siyasal olan*, “ikame-merkez”lerin/“olumsal temel”lerin toplamıdır ki bu da radikal demokrasiyi, “yok-merkez”e sahip bir “yok-demokrasi” –ya da Fransız düşünür Jacques Derrida’nın veciz ifadesiyle “her zaman ‘gelecek olan’” bir demokrasi– kılar. Dolayısıyla Mouffe’un radikal demokrasi projesi, ne temelcidir ne de temelcilik karşıtı: O, “temelcilik-sonrası” bir düşüncedir (Özsel, 2010: 345-347, 350 ve 367; Mouffe, 2016: 24; Derrida, 2016: 129).

Son olarak: Mouffe’un siyaset felsefesindeki radikal demokrat –*kurucu* olmayan– aklın, kendini başka entelektüellerin bakış açılarında da gösterdiği söylenebilir. Örneğin Žižek de *İdeolojinin Yüce Nesnesi* adlı kitabında, demokrasinin daima *biçimsel/içi boş* kalması, yani kurucu bir akıl tarafından *örgütlenmemesi* gerektiğini ileri sürer:

Demokrasinin her türlü manipülasyonu, yolsuzluğu, demagojiyi, vb. mümkün kıldığı doğrudur, ama bu tür deformasyonlar olma olasılığını ortadan kaldırdığımız anda, demokrasinin kendisini kaybederiz – kendini ancak saf olmayan, deforme, bozuk biçimler içinde gerçekleştirebilen Hegelci Evrensel’in [yüz on sekizinci dipnot] iyi bir örneğidir bu; eğer bu deformasyonları ortadan kaldırıp Evrensel’i el değmemiş saflığı içinde kavramak istersek, tam zıttını elde ederiz. “Reel demokrasi” denilen şey, demokrasi yokluğunun bir başka adıdır: Eğer manipülasyon olasılığını dışarıda bırakmak istiyorsak, adayları önceden “onaylamamız” gerekir, “Halk’ın gerçek çıkarları” ile her türlü demagojiye ve kargaşaya açık, olumsal, dalgalanıp duran fikirleri arasında bir ayrıma gitmemiz gerekir ki, sonuçta elimizde kala kala fiili seçimlerin seçimlerden önce yapıldığı ve oy pusulasının sadece bir referandum değeri taşıdığı, genellikle “örgütlü demokrasi” denen şey kalır. Kısacası, “örgütlü demokrasi”,

“biçimsel demokrasi”ye damgasını vuran Gerçek’in istilasını (toplumsal yapının çözülüp atomize bireylerden oluşan salt sayısal bir toplama dönüştüğü âni) dışlamanın bir yoludur. (2019: 163)

Benzer bir biçimde: Bauman da –hem Fransız düşünür Jacques Rancière’ye hem de Alman yazar Hans Magnus Enzensberger’e gönderme yaparak– *postmodern* zamanlarda çoğulcu/özgürlükçü bir demokrasinin ancak kurumsallaşmadığı, yani “bir *anti-kurumsal* [eleştirel] güç” (Rancière) olarak kalabildiği sürece ya da diğer bir deyişle *müphemliğini* ne olursa olsun muhafaza edebildiği müddetçe ayakta kalabileceğini iddia eder:¹⁸⁵

Demokrasi kendisini kurumlara ilişkin sürekli ve amansız bir eleştiriyle ifade eder; demokrasi siyasal sistem içinde anarşik, bölücü bir unsur, esas olarak bir *muhalefet* ve değişim gücüdür. Demokratik bir toplum en iyi şekilde o toplumun yeterince demokratik *olmadığına* dair sürekli eleştirinin varlığıyla tanınır. (Bauman, 2015: 78)

Özgürlük, bilim ve siyasal ideolojinin tersine, hiçbir şey için kesinlik ve garanti vaat etmiyor. (...) Özgürlüğün pratikteki anlamı, her daim müphemliğe, yani, karşılaştırılabilir hiçbir çözümün, kanıtlanmış hiçbir seçimin, “yol gösterecek” hiçbir bilginin olmadığı bir duruma maruz kalmaktır. Hans Magnus Enzensberger’in yakınlarda belirttiği gibi, “Hoş bir demokrasi yoktur... Demokrasi, sınırlerinizi alt üst edebilecek bir şeydir; en istemediğiniz şeyler tarafından sürekli hırpalanırsınız. Bir Freud terapisi gibidir. Bütün pislikler demokraside ortaya çıkar.” Postmodern dönemin gerçek sorunu, şeylerin, tepemize çıkmamalarını umarak, “sınırlarımızı bozmalarına” izin vermemektir. Modernliğin demir yumruğundan yoksun olan postmodernliğin çelik gibi sınırlarının olması gerekiyor. (Bauman, 2017a: 336-337)

Yukarıdaki açıklamaların sonrasında Mouffe’un *muhafazakâr eleştiriye* yaptığı üç önemli atfa geçilebilir: Oakeshott, Gadamer ve Schmitt.

Oakeshott. Mouffe’un başvurduğu ilk isim –Rorty’nin de bazı fikirlerine müracaat ettiği– Michael Oakeshott’tır. Mouffe bu başvuruyu *geleneğin siyasal hayattaki önemini* ortaya koyarken yapar. Ona göre:

Gelenek, bizzat kendi varoluşumuzun tarihselliğe eklenişini, hâlen varolan bir söylemler dizisi aracılığıyla özneler olarak kurulduğumuz gerçeğini ve dünyanın bize, bizi biçimlendiren bu gelenekler aracılığıyla verildiğini ve siyasal eylemin olanaklı kılındığını düşünmemize olanak tanır. (Mouffe, 2010a: 33).¹⁸⁶

Geleneğin verdiği bu siyasal imkânın farkına en çok varabilmiş düşünürlerden biri ise Oakeshott’tır. İngiliz filozofun gözünde “siyasal eylem”e geçmek, “varolan davranış gelenekleri”ne katılarak/eklemlenerek onların “ima” ettiği/sezdirdiği zihniyetlerin, yani süregelen düzende “mevcut [olan] fakat henüz peşinden gidilmemiş” anlayışların ardına

¹⁸⁵ “...radikal demokrasinin kendi kendisini kurumsallaştırması da düşünülemez. Radikal demokrasi bir ideal sistem tasarımı veya siyasette alınacak doğru kararların bir reçetesi değildir” (Özsel, 2010: 367).

¹⁸⁶ Bu arada: Mouffe, ‘gelenek’ kavramına sahip çıkarken onu ‘gelenekçilik’ kavramından ayırır (Mouffe, 2010a: 33).

düşmektir (Mouffe, 2010a: 33-34). Mouffe, “radikal demokrasiyi formüle etmede oldukça yararlı ve üretken” bulduğu bu tanımı, kendi projesini açıklarken şöyle kullanır: Radikal demokrasi Batı toplumlarının “ana davranış geleneği” olan “liberal demokratik” geleneğe eklenir ve onda zaten var olan talepleri radikalleştirir. Maksat “demokratik devrimin [olanca gücüyle] genişlemesi” ve “toplumsal yaşamın her alanındaki eşitlik ve özgürlük mücadelelerinin gelişimi”dir (Mouffe, 2010a: 34).

Gadamer. Mouffe’un istifade ettiği ikinci isim, *Heidegger’in talebesi* Hans-Georg Gadamer’dır (Mouffe, 2010a: 34-35). Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* adlı başyapıtında Aydınlanma Felsefesini ele alırken bir yandan “planlayıcı aklın gücünün” sınırlılığın¹⁸⁷ bir yandan da *hem önyargının hem de geleneğin zihinsel gerekliliğine* dikkat çeker. Ona göre “muhafaza etmek” de bir çeşit “akıl eylemi”dir ve *yenilik*, her vakit –yani *devrimci* bir yenilik dahi olsa– *eskiyle iç içedir* (Gadamer, 2009: 134; Mouffe, 2010a: 35).

Aydınlanmanın kendi özünü belirleyen bir önyargısı vardır: Aydınlanma’nın temel önyargısı bizatihi önyargıya karşı önyargısıdır; bu önyargı geleneğin gücünü reddeder. (...) Şurası muhakkaktır ki gelenekte daima bir özgürlük ve tarih unsuru vardır. En hakiki ve saf gelenek bile bir zamanlar var olan şeyin hareketsizliği/ataleti nedeniyle varlığını sürdüremez. Geleneğin doğrulanmaya, benimsenmeye ve bakıma ihtiyacı vardır. O, temelde muhafaza etmez ve her tarihsel değişimde aktiftir. Fakat muhafaza etme, farkedilemeyecek özelliklere sahip bir akıl eylemidir. Bu yüzden, yalnızca yenilik ve planlama aklın ürünü olarak gerçekleşebilir. Fakat bu bir illüzyondur. Hayatın devrim zamanlarındaki gibi çok daha şiddete başvuruya geçtiği durumlarda bile, eski olanın, her şeyin farazi dönüşümünde zannedildiğinden çok daha fazlası korunur ve eski olan, yeni bir değer yaratmak üzere yeni olanla birleşir. Her nasıl olursa olsun, muhafaza etme devrim ve yenilik kadar özgürce seçilmiş bir eylem türüdür. (Gadamer, 2009: 11 ve 26-27)

Schmitt. Mouffe’un kuramsal yardım aldığı üçüncü ve son muhafazakâr isimse bir diğer Alman düşünür Carl Schmitt’tir. Mouffe’a göre *siyasal olanın* anlaşılması bâbında Schmitt gibi muhafazakârlar, liberallerden çok daha açık zihinlidir. Çünkü muhafazakâr eleştiri, liberal teori gibi *akılcılık hastalığına* yakalanmış değildir:

Liberal siyasal söylemde hâkim olan rasyonalizmden dolayı, siyasalın kavranması bakımından gerekli olan içgörüyü genellikle muhafazakâr kuramcılarda yakalıyorum. Muhafazakâr kuramcılar dogmatik varsayımlarımızı liberal müdafilerden çok daha güçlü bir şekilde sarsabiliyorlar. Bu yüzden, liberal düşünceye yönelik eleştiri Carl Schmitt gibi tartışmalı bir düşünürün¹⁸⁸ kuramına başvurarak dile getirmeyi yeğledim. Liberalizmin en parlak ve en

¹⁸⁷ “Aslında bütün insani varoluş, en özgür insani varoluş bile farklı şekillerde sınırlı ve belirlenmiş değil midir? Eğer bu doğruysa, bir mutlak akıl fikri tarihsel insanlık için bir imkân/ihtimal değildir. Akıl bizim için yalnızca somut, tarihsel şartlarda mevcuttur; başka bir söyleyişle, kendi kendisinin efendisi değildir, o daima içinde faaliyetini yürüttüğü verili şartlara muhtaçtır” (Gadamer, 2009: 19).

¹⁸⁸ Schmitt’in münakaşa/“husumet” yaratan yönü, “Nazizmle uzlaşmış olması”dır (Mouffe, 2010b: 10).

uzlaşmaz muhaliflerinden biri olan Schmitt'ten çok şey öğrenebileceğimize inanıyorum.
(Mouffe, 2010b: 10)

Her üç örnekte de görüldüğü üzere, Mouffe kendi siyaset felsefesini/projesini inşa ederken muhafazakâr düşünceye de göndermeler yapar. Elbette ki bu göndermeler onun muhafazakâr bir entelektüel olduğu anlamına *gelmez*. Ancak radikal demokrasi projesi, *hem muhafazakârlara hem de postmodernistlere atıfta bulunarak* eleştirel bir sürekliliği görünür kılar: *Muhafazakârlık ve postmodernizmin ortak özelliği modern kurucu siyasal akılcılığın eleştirisidir.*



SONUÇ

“Tercihlerim: Mağara Çağı ve Aydınlanma Dönemi. Ama mağaraların Tarih’e, salonlarınsa Giyotin’e açıldığını unutmuyorum” (Cioran, 2019: 134).

Buraya kadar yapılan açıklamaların, özellikle üçüncü ana bölümde sırayla çizilen entelektüel portrelerin ışığı altında, bu çalışmadan *ikisi asli dördü tali* olmak üzere altı sonuç çıkarılabilir.

Asli sonuçlardan ilki muhafazakârlık ile postmodernizm arasındaki politik/tematik ilişkiye dairdir. Çalışmanın bundan evvelki kısımlarında da örneklerle belirtildiği gibi, böyle bir ilişkinin varlığı, yani postmodern eleştirinin kendi kendini –ya da daha net bir ifadeyle kendi *kurucu siyasal akılcılık eleştirisini*– inşa ederken muhafazakâr eleştiriden de yardım aldığı/esinlendiği yeteri kadar açıktır. Söz konusu akli ilişki muhafazakârlığın *Anglo-Amerikan* kanadıyla postmodernizmin *Olumlayıcı* tarafı arasında daha güçlüyken *Kıta Avrupası Muhafazakârlığı* ile *Şüpheciler* arasında neredeyse yok denebilecek kadar zayıf bir hâldedir. Diğer bir deyişle Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı postmodernizmin Olumlayıcı kanadına, *kullanılmaya/yeniden yorumlanmaya hazır* bir eleştiri bırakmıştır. Ve bu eleştirinin başlıca nesnesi *Aydınlanma temelli modernliğin kurucu veya başka bir nitelendirmeye devrimci aklıdır*.

Amerikalı tarihçi Robert Darnton, *Fransız Devrimi’nde Devrimci Olan Neydi?* adlı kitabında 1789’un içeriğini şöyle özetler: “Yaptıkları şeyin farkındaydılar ve bu son derece ciddi bir işti: Gerçekliği [yani toplumsal-siyasal düzeni] yeniden inşa ediyorlardı. Dolayısıyla Rousseau’nun onlara bıraktığı görevle çıktılar yola” (2020: 80). İşte bu inşa, tabii ki beraberinde getirdiği *totaliterlik* ve *sistematik terör*le birlikte, önce muhafazakâr sonra da postmodern eleştirilerin birincil hedefi olmuştur; her iki akımın da baş düşmanı *giyotindir*. Victor Hugo’nun *Doksan Üç*’ünde, romanın Fransız Devrimi’ne hizmet eden kahramanlarından Gauvain’in söylediği şu söz, tam da bu bağlamda dikkate değerdir: “Korkarım, gün gelecek, bu Terör ihtilâlin suçlanmasına neden olacak” (2018: 270).¹⁸⁹

¹⁸⁹ *Doksan Üç*’ün bir diğer devrimci kahramanı Cimourdain, Gauvain’i şöyle düşler: “Alnında bir meteor ışığı, elinde kılıç olacaktı. Adalet, akıl ve ilerlemenin ideal kanallarını açan bir melek; ama önce her şeyi silip süpüren bir melek” (2018: 258). Bu düşteki melek, *devrimci olanın* ta kendisidir. Ayrıca Cimourdain de Odo Marquard ve Russell Kirk gibi ‘devrim’ mefhumunu açıklayabilmek için ‘ameliyat’ benzetmesine başvurur: “İhtilâlin bir düşmanı var; eski dünya. Ve o, bu düşmana acımasız davranıyor. Tıpkı cerrah

*Çalışmanın asli sonuçlarından ikincisi ise Aydınlanma Felsefesini kıstas alan, her zamanki modernlikle postmodern eleştiri arasındaki bağlantıyla ilgilidir. Postmodernlik, modernliğin sonrasında ya da başka bir söyleyişle dışarısında değil düşünsel uçlarında, yani içerisindedir. Diğer bir ifadeyle: Aydınlanma Felsefesini topa tutan postmodernizm modernliğe dâhildir. “Aydınlanma aklı, ilk muhaliflerini yine Aydınlanma düşüncesinin içinde bulmuştur” (Özipek, 2017b: 51). Örneğin muhafazakârlık, bu “ilk muhalifler”den biriyken postmodernizm, bahis konusu muhalefeti/“özeleştiriyi” (Raynaud, 2017b: 705) radikalleştiren veyahut İngiliz filozof David Harvey’in deyişiyle “kriz”e dönüştüren bir harekettir: “...modernizmin uzun tarihi ile postmodernizm adını taşıyan akım arasında, farklılıktan çok daha fazla süreklilik mevcuttur. Postmodernizmi modernizmin bağrında özgül bir kriz gibi görmek bana daha anlamlı görünüyor” (Harvey, 2012: 137). Bu yargı Girişte de belirtildiği gibi Bauman’da da mevcuttur. Ünlü sosyolog, **Yasa Koyucular ile Yorumcular** adlı kitabının sonunda, *modernliğin şimdisini* şöyle yorumlar:*

Postmodern durumun habercilerince yazılan ölüm ilânları, en hafif deyişle, biraz zamansızdır. Modernite projesi perspektifinden bakıldığında postmodern durum, modern entelektüellerin görevleri hâlâ yerine getirilmeyi beklediği ve dolayısıyla gereksiz olmadığı sürece, niteliksel olarak yeni hiçbir şey getirmemektedir. Modernite çağı (yani, kişisel özerklik ve toplumsal rasyonalite şeklindeki ikili değer varlığıyla belirginlik kazanan çağ) sona eremez; ancak tamamlanabilir. Henüz tamamlanmış değildir. Modernite projesini tamamlanma aşamasına getirmek hâlâ entelektüellerin işlevi olarak kalmaktadır. (2017b: 228-229)

Bauman’ın yaklaşımına ilâveten, şu düşünce ileri sürülebilir: Belki de postmodern eleştiri, modernliği, onun *katiiyen tamamlanamayacağını iddia ederek* tamamlamaktadır. Ya da belki de gelecekte sahiden bir tamamlanma yaşanacak ve bu, *modernliğin kendi kendini eleştirerek tüketmesi* anlamına gelecektir:

Söylememiz gereken şu: Aydınlanma eleştirisi, hem bütüncül hem de tarihsel bir dönemin eleştirisi olarak zaten kendi içerisinde bile vardı; ama artık herhangi bir Aydınlanma eleştirisinin söyleyebileceği yeni bir şey kalmamıştır. Aydınlanma tıpkı kendisi gibi eleştirilerini de tüketmiştir; Aydınlanma tükendiyse, eleştirileri de tükenecektir (Çiğdem, 2013: 100).

kangrene karşı nasıl acımasızsa, öyle. (...) Bu korkunç bir ameliyat ve ihtilâlin eli hiç mi hiç titremiyor. (...) Hangi tümör kesilir de kan kaybına yol açmaz? Hangi yangın tutuşmayan bazı binaların da yıkılmasını gerektirmez? Bu korkunç zorunluluklar başarının da temel koşulu. Cerrah kasaba benzer. Bir kurtarıcı da cellât izlenimi bırakabilir. İhtilâl kaderi olan esere sadakatle sarılıyor. Sakatlıyor belki ama onu kurtarıyor. Ne demek yani! Ondan virüsü başlatmasını istiyorsunuz! Kendisini zehirleyenlere karşı başlatıcı olmasını istiyorsunuz! O sizi dinlemeyecek. Geçmiş yakalamış bir kere, onu öldürecek, bu kaçınılmaz. O uygarlığa köklü bir ameliyat yapıyor. Bundan insanlık için esenlik doğacak. Bu size acı mı veriyor? Elbette verecek. Daha ne kadar sürecek? Ameliyat bitene kadar. Sonra yaşayacaksınız. Şimdi dünyanın hastalıklı organlarını kesiyor ihtilâl. ’93 kanamasının nedeni de bu” (2018: 269).

Çalışmanın tali sonuçlarına geçmeden evvel, modern kurucu siyasal aklın inşasına katkıda bulunan düşünürler ile ilgili de birkaç kısa açıklama –ya da daha net bir ifadeyle *savunma*– yapılabilir. Bu kategorideki filozofların, örneğin Kant ve Hegel’in, *bütünüyle yanlışlığa düştüklerini* söylemek –*kati bir sınıflandırmadan kaynaklanan*– büyük bir hata olur. “...filozofları, birbirini tümüyle dışlayan iki kesime [meselâ *akılcılar ve deneyciler* biçiminde iki topluluğa] ayırmak, gerçeği çarpıtmak konusunda küt kafalılığa bir olanak sağlamaktadır” (Cottingham, 2018: 167). Hiç şüphe yok ki “her filozof eğer kendi rızası sorulmuş olsaydı belki bir akımın veya bir hareketin parçası olmayı kabul etmeyebilir, hatta kendini başka düşünür ve görüşlerle daha yakın hissedebilirdi” (Murteza, 2020: 28). Dolayısıyla bu çalışmada yapılan felsefi/siyasi ayrımları da *haddinden fazla* ciddiye almamak gerekir. Unutulmamalıdır ki: *Evensel aklın sözcüsü* Hegel aynı zamanda “her millet kendisine elverişli olan, kendisine uygun düşen siyasî anayapıya sahiptir” diyerek *tarihselliğin* altını çizen (2018: 266)¹⁹⁰ ve “felsefe”yi “realite”nin/*olan bitenin sonrasına* koyan bir entelektüeldir:

Dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretmek iddiası üzerine bir söz daha söyleyelim: Felsefe bu konuda daima geç kalır. Dünyanın düşüncesi olarak, felsefe, ancak realite oluşum sürecini işleyip bitirmiş olduğu zaman ortaya çıkar. (...) Minerva’nın baykuşu, ancak gün batarken uçmaya başlar. (Hegel, 2018: 38)¹⁹¹

Benzer şekilde her vakit “insanın içindeki kayıtsız şartsız olanı, dünyanın içindeki Mutlak’ı ve sadece Mutlak’ı” arayan Kant da (Weischedel, 2009: 223) bir yandan ahlaki ve siyasi bir akılcılığa hizmet ederken bir yandan da *akılcılıkla deneyciliği birleştirmeye* çalışan (Cottingham, 2018: 99-107) ve dahası aşağıdaki –Russell Kirk’ün *altıncı* ilkesini çağrıştıran– satırları kaleme alabilen bir isimdir:

İnsan, türdeşleri arasında yaşadıkça *bir yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır*; çünkü türdeşleriyle ilişkisinde insanın özgürlüğünü kötüye kullandığı kuşku götürmez. Üstelik, akıllı bir yaratık olarak herkesin özgürlüğüne sınır çekecek bir yasayı istese bile, gene de bencil hayvani eğilimleri, yapabildiği yerde kendisini bu yasanın dışında saymaya sürükler onu. İnsanın kendi iradesini kıran, evrensel geçerli ve herkesi özgür kılan bir iradeye onu boyun eğmeye zorlayacak bir *yöneticiye* ihtiyacı vardır. Ama böyle bir yöneticiyi nerede bulacak?

¹⁹⁰ Hegel, bu tespitinin hemen öncesinde şöyle der: “Bir millete *a priori* olarak, *a priori* bir siyasî anayapı vermeye kalkışmak, bu anayapı az çok rasyonel bir muhteva taşısa bile, onu yalnızca bir akıl varlığı olmaktan fazla bir şey yapan unsuru göz ardı eden bir fantezi olur” (2018: 266).

¹⁹¹ Ayrıca: Bu çalışmanın birkaç yerinde bahsi geçen *adlandırma meselesinin* Hegel de farkındadır. Taner Timur, Hegel’in felsefesindeki söz konusu farkındalığa şöyle değinir: “Bir şeye isim vermek demek, onun ampirik varlığını yadsımak ve onu düşünsel statüye yerleştirmek demektir. Bu isim verme operasyonu aynı zamanda bir hâkimiyet kurma operasyonudur. Hegel’in verdiği örnekle, ‘Hazreti Âdem’in hayvanlar üzerinde hâkimiyetini sağlayan ilk edimi onlara isim vermek ve böylece onları *var olan* değil, *kendi için düşünsel olan* yapmak olmuştur” (2011: 147).

İnsan türünden başka hiçbir yerde bulamayacak. Oysa bu yönetici de başka bir yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır. Öyleyse insanın, ne kadar uğraşsa da, kamu adaletini kurmak için, kendisi adaletli olan en üstün otoriteyi –bunu ister tek kişide, ister bu amaç için seçilmiş birçok kişiden oluşan bir grup içinde arasın– elde edebileceğini söylemek güçtür. Kendi üstünde ve yasaların gerektirdiği şekilde onu zorlayacak kimse olmadıkça, her insan her zaman özgürlüğünü kötüye kullanacaktır. Oysa en üst otorite hem *kendi başına* adil olmalı hem de bir *insan* olmalı. İşte bu, görevlerin en zorudur ve tam bir çözümü olanaksızdır. İnsanın yapılmış olduğu bu eğri odundan dümdüz çıkacak hiçbir şey yontulamaz. Doğa bizden yalnızca bu ideye yakınlaşmamızı ister. (2017c: 38-39)

Tali sonuçlara gelince, bunlar ‘derkenar’ niteliği taşıyan ilâvelerdir:

(i): Postmodern eleştirinin statükoyu *muhafaza ettiğini*, yani siyasal hayatta liberal demokrasiyi, ekonomide ise kapitalizmi *hiçbir şekilde eleştirmeksizin savunduğunu* ileri sürebilmek pek de mümkün değildir. Çünkü postmodernistler, (ortodoks) Marksizm gibi alternatiflerin yanı sıra, süregiden liberal demokratik-kapitalist sisteme de karşı çıkarlar. Örneğin Lyotard, *Postmoderne Dönüş* adlı yazısının sonunda şöyle der:

İdeolojilerin çöküşü konusunda herkes anlaşır. Sınıfsız bir toplum alternatifi ortadan kalkmıştır, bunu kabullenmek de o kadar basit değildir. Benim kuşağımdan birçok insan bundan ötürü ölmüştür. Başka bir örnek: Liberal kapitalizmin verdiği sözler. Ne göreceksak, görecektik. Çizdiği yollardan gidersek, bütün bir insanlık özgürleşme *sine qua non*'unun [yani *olmazsa olmazının*] temel koşulu olan zenginliğe kavuşacaktı. Bugün artık bu programın nasıl iflas ettiğini görebiliriz. Üçüncü Dünya ülkeleriyle aramızdaki uzaklık azalmadı, azalmadığı gibi durmadan artıyor da. Liberal kapitalizm bütün yeryüzündeki yoksulluğun yaratıcısıdır. Bugün insanlığın iki çeyreği düşünsel ve materyal olarak, bütün dünyayı ilgilendiren konularda oturup birlikte karar verme durumunda değiller. İşte ideolojilerin çöküşüne iki çarpıcı örnek. (2017: 21)

(ii): Postmodern eleştirinin gizil temelleri muhafazakârlığın yanı sıra başka felsefi öğretilerde de aranabilir. Meselâ: Nasıl ki Aydınlanmanın maddeci (materyalist) kanadı, Romalı şâir/filozof Lucretius'un *Evrenin Yapısı* (1974) adlı, “materyalist bir manifesto” niteliğindeki başyapıtıyla ilişkiliyse –ki bu ilişki sebebiyle Lucretius bilhassa da Fransız Aydınlanmasında “kilit bir müttefik ve varlığı sürekli hissedilen bir isim” durumundadır (Blom, 2014: 194)¹⁹² benzer biçimde, postmodernizmin kuşkucu yönü de Antik Yunan kuşkuculuğuyla, Pyrrhonculukla –örneğin Romalı düşünür Sextus Empiricus ile (2017)– ilişkilendirilebilir. Ayrıyeten çalışmanın **Giriş** kısmında da söylenildiği gibi postmodern eleştirinin *Şüpheci* tarafıyla Max Stirner'in *bireyci anarşizmi* arasında da felsefi bir bağ kurulabilir. Üçüncü ve son bir örnek olarak: Postmodernizmin *çoğulculuğuyla* kendisini

¹⁹² Bu arada: Lucretius'un ilham kaynağı ise Yunan düşünür Epikuros'tur (Blom, 2014: 194).

*Hıristiyanlığa tepki koyarak inşa eden gnostisizmin*¹⁹³ *ahlaki ikiliği*¹⁹⁴ arasında da bir tür süreklilik ilişkisinden söz edilebilir ki edilmiştir de:

Gnostikler, birbirlerinden farklı özelliklerin, yabancılığın ve yerleşikliğin, aydınlığın ve karanlığın, iyiliğin ve kötülüğün birbirlerini tamamlayan güçler değil, birbirleriyle ancak yan yana yer alabilecek güçler olduğunu düşünüyorlardı. Dünyanın anlamı tek ve bir olmaktan çıkıyor, anlamlar ve dünyalar çoğullaşıyordu. “Hakikat” ve “mutlak” anlayışı gnostisizmde ikiye çıkarılıyor, “postmodernizm”in onca düşman bulan çoğulculuğu, iki bin yıl önce başlamış oluyordu. (Sayın, 1994: 45)

(iii): Giriş bölümünde de (yirmi birinci dipnot) değinildiği gibi bir nevi “Edebiyat Cumhuriyeti” olan Türkiye’de (Dellaloğlu, 2013: 32), muhafazakârlıkla postmodernizm arasındaki felsefi ve siyasi ilişki, Tanpınar’ın entelektüel portresine –her şeyden önce de *günlüklerine* (Tanpınar, 2008)– bakılarak da anlaşılabilir. Tanpınar’ın siyasal aklındaki Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı, Olumlayıcı bir postmodernizmin *eşiği* gibidir çünkü. Dolayısıyla Michael Winterbottom’ın (2002) *24 Hour Party People* adlı filmde geçen şu söz, Tanpınar’ın ağzına/aklına da rahatlıkla yakıştırılabilir: “Ben moda olmadan önce de postmodernim”.

(iv): Son olarak Feyerabend –*Bilimin Tiranlığı*’nda yer alan derslerinden birinde– şöyle der:

...bugün felsefede yazılanların büyük bölümü ya eften püften meselelerle ilgili ya da ilgi alanları dar. Bir filozof yeni bir moda yaratıyor ve diğerleri koca bir sürü halinde kimin o modaya uyup kimin uymadığını araştırmaya başlıyor (*Franco Labbroculo’nun ilk dönem eserlerinde postmodernizmin izleri* türü bir başlık gayet tipiktir). (2017: 13)

Postmodernizmin/“yeni bir moda”nın siyasal temellerini muhafazakârlıkta arayan ve *kısmen* bulabildiğini ileri süren bu çalışma da Paul Feyerabend’in yukarıda aktarılan düşüncesini doğrulayan bir metindir: Yepyeni bir şey söylemeyen, yalnızca, var olan bir yeniyile eskilerden biri arasındaki daima tartışmalı kalacak ilişkiye işaret eden bir metin.

¹⁹³ ‘Gnostisizm’ kavramı, “günümüzde M. S. II. yüzyılda Ortodoks Hıristiyanlığa rakip olarak ortaya çıkmış; Hıristiyanlık öğretisi ile Helenistik dönemin çoktanrılı bätını dinlerinin gizemci öğretilerini harmanlayan dinsel hareketlerin ‘ikinci’ öğretilerine gönderme yapmak için kullanılmaktadır” (Güçlü vd., 2008: 238).

¹⁹⁴ İkicilik: “Gerçekliğin birbirinden bağımsız, biri diğerine indirgenemeyen iki temel tözden, ögeden ya da kategoriden oluştuğunu savunan felsefe tutumu”dur. “İkinci felsefe dizgelerinin temelinde zihin/beden, iyi-lik/kötü-lük, varlık/varlık olmayan gibi karşıt ikilikler yer alır” (Güçlü vd., 2008: 721).

KAYNAKÇA

ADORNO, T. ve HORKHEIMER, M., (2014), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, (1. Baskı), Kabalcı Yayınları, İstanbul.

AĞAOĞULLARI, M., “Önsöz”, (2010) *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*, (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.

AKAY, A., (2016), *Michel Foucault’da İktidar ve Direnme Odakları*, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

AKSAKAL, H., (2015), *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*, (1. Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul.

ARENDT, H., (2012), *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

ARTAUD, A., (2019a), *Taçlı Anarşist Heliogabalos*, çev. İsmet Birkan, (1. Baskı), Sel Yayınları, İstanbul.

ARTAUD, A., (2019b), *Ben, Antonin Artaud*, haz. Süreyya Aylin Antmen, çev. Mehmet Bağış, (1. Baskı), Ve Yayınları, İstanbul.

ARUOBA, O., “Söylemin Berisi”, *Michel Foucault Özel Sayısı*, Tan, 1982, (3/4), ss. 23-41.

AYDIN, A., (2017), “Benedictus (Baruch) Spinoza”, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

AYSEVENER, K., “Türkiye Cumhuriyeti’nin Felsefi Temelleri”, *Türk Toplum ve Gelişme Teorisi*, Doğu Batı, 1999, (8), ss. 117-122.

AZOUVI, F. ve BEYSSADE, J-M., (2017), “René Descartes”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

BABBITT, I., (1990), “Burke and the Moral Imagination”, ed. Daniel E. Ritchie, *Edmund Burke/Appraisals and Applications*, Transaction Publishers, New Brunswick

and London; 202'den aktaran Şenses, M., (2018) Edmund Burke: Yüce, Etik ve Devrim, Liberte Yayınları, Ankara.

BACHELARD, G., (2009), Uygulamalı Akılcılık, çev. Emine Sarıkartal, (1. Baskı), İthaki Yayınları, İstanbul.

BACON, M., (2010), Richard Rorty – Pragmatizm ve Politik Liberalizm, çev. Banu Özdemir, (1. Baskı), Sitare Yayınları, Ankara.

BAHTIN, M., (2015), Dostoyevski Poetikasının Sorunları, çev. Cem Soydemir, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

BATUR, E., (1993), “Bir Yazı Düşünürü için Portre Çalışması”, Yazınsal Uzam, çev. Sündüz Öztürk Kasar, (1. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

BAUDRILLARD, J., (2002), Cool Anılar III-IV (1990-2000), çev. Yaşar Avunç, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUDRILLARD, J., (2006), Cool Anılar V (2000-2004), çev. Ayşegül Sönmezay, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUDRILLARD, J., (2012), Karnaval ve Yamyam, çev. Oğuz Adanır, (1. Baskı), Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Z., (2000), Siyaset Arayışı, çev. Tuncay Birkan, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Z., (2007), Modernite ve Holocaust, çev. Süha Sertabiboğlu, (1. Baskı), Versus Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Z., (2013), Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları, çev. İsmail Türkmen, (2. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Z., (2014), Bu Bir Günlük Değildir, çev. Didem Kizen, (1. Baskı), Jaguar Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Z., (2015), Bireyselleşmiş Toplum, çev. Yavuz Alagon, (3. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Z., (2017a), Modernlik ve Mühemlik, çev. İsmail Türkmen, (3. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Z., (2017b), Yasa Koyucular ile Yorumcular, çev. Kemal Atakay, (4. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Z. ve OBİREK, S., (2018), Tanrı'ya ve İnsana Dair, çev. Akın Emre Pilgir, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BECK, U., (2013), Siyasallığın İcadı, çev. Nihat Ülner, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

BECKER, C., (1942), The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas, 1922; reprint, Vintage Books, New York; 27'den aktaran Işık, S., (2016) Devrim ve Düzen – John Locke ve Edmund Burke'te Devrim Düşüncesi, Kadim Yayınları, Ankara.

BENTHAM, J., (2016) “Mektup I: Gözetleme İlkesi Düşüncesi”, Panoptikon: Gözün İktidarı, (2. Baskı), haz. ve çev. Barış Çoban ve Zeynep Özarlan, Su Yayınları, İstanbul.

BÉNÉTON, P., (2017), “Tutuculuk”, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, çev. Emel Ergun, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

BERDYAEV, N., (2012), İnsanın Yazgısı, çev. Hüsamettin Arslan, (1. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.

BEST, S. ve KELLNER, D., (2011), Postmodern Teori, çev. Mehmet Küçük, (2. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BERNASCONI, R., (2007), Irk Kavramını Kim İcat Etti?, haz. Zeynep Direk, çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç ve Nazlı Öktem, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

BİNGÖL, U., “Postmodernizm ve Gelenek”, Hikmet – Akademik Edebiyat Dergisi, Gelenek ve Postmodernizm Özel Sayısı, 2017, ss. 20-33.

BLANCHOT, M., (1993), Yazınsal Uzam, çev. Sündüz Öztürk Kasar, (1. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

BLANCHOT, M., “Nietzsche ve Parçalı Yazı”, Nietzsche: Kayıp Bir Kıta, Cogito, çev. Ömer Aygün, 2001, (25), ss. 77-100.

BLOM, P., (2014), Cadı Kazanı, çev. Faruk Akkuş, (1. Baskı), Sel Yayınları, İstanbul.

BORA, T., (2012), Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık, (7. Baskı), Birikim Yayınları, İstanbul.

BOYACI, N. P., (2017), “Platon”, Siyaset Felsefesi Tarihi, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

BURKE, E., “Gelenekselcilik”, Muhafazakâr Düşünce, der. John Kekes, çev. Bilal Canatan, 2005, (3), 11-28.

BURKE, E., (2016), Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler, çev. Okan Arslan, (1. Baskı), Kadim Yayınları, Ankara.

BURROUGHS, W., (2015), Son Sözler, çev. Ahmet Ergenç, (1. Baskı), Sel Yayınları, İstanbul.

CAMUS, A., (2015), Başkaldıran İnsan, çev. Tahsin Yücel, (17. Baskı), Can Yayınları, İstanbul.

CIORAN, E. M., (2013), Çürümenin Kitabı, çev. Haldun Bayrı, (4. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

CIORAN, E. M., (2016), Ezeli Mağlup, çev. Haldun Bayrı, (3. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

CIORAN, E. M., (2017), Doğmuş Olmanın Sakıncası Üstüne, çev. Kenan Sarıalioğlu, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

CIORAN, E. M., (2019), Yeni Tanrılar, çev. Murat Erşen, (1. Baskı), Redingot Yayınları, İstanbul.

- CIORAN, E. M., (2020), Parçalanma, çev. Siren İdemen, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.
- COLLINI, S., (2013), “Giriş: Sonlu ve Sonsuz Yorum”, Yorum ve Aşırı Yorum, çev. Kemal Atakay, (7. Baskı), Can Yayınları, İstanbul.
- COLSON, D., (2011), Proudhon’dan Deleuze’e Anarşist Felsefe Sözlüğü, çev. Işık Ergüden, (1. Baskı), Versus Yayınları, İstanbul.
- CONRAD, P., (2019), Mitomani, çev. Mehmet Doğan, (1. Baskı), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- CORCUFF, P., (2009), Bireycilik Sorunu, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (1. Baskı), Versus Yayınları, İstanbul.
- COŞKUN, S., (2017), “Jean-Jacques Rousseau”, Siyaset Felsefesi Tarihi, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- COTTINGHAM, J., (2018), Akılcılık, çev. Bülent Gözkân, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- CRITCHLEY, S., (2016), “Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?”, Yapıbozum ve Pragmatizm, der. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- ÇETİN, H., (2010), Totaliter Soylu Gelenek, (1. Baskı), Kadim Yayınları, Ankara.
- ÇETİN, H., (2012), Korku Siyaseti ve Siyaset Korkusu, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- ÇİĞDEM, A., (2013), Aydınlanma Düşüncesi, (8. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- ÇİĞDEM, A., (2015), Bir İmkân Olarak Modernite, (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- DARNTON, R., (2020), Fransız Devrimi’nde Devrimci Olan Neydi?, çev. Utku Özmakas, (1. Baskı), Zoomkitap Yayınları, İstanbul.

DAWKINS, R., (2020), Tanrı Yanılgısı, çev. Melisa Miller, (17. Baskı), Kuzey Yayınları, İstanbul.

DEMİREL, H., “Joseph de Maistre’in Siyasi Fikirleri”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1950, (3), ss. 214-226.

DELACAMPAGNE, C., (2003), Filozof ve Tiran, çev. İnci Malak Uysal, (1. Baskı), Epos Yayınları, Ankara.

DELEUZE, G., (2015), Anlamın Mantığı, çev. Hakan Yücefer, (1. Baskı), Norgunk Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, G., (2016), Nietzsche ve Felsefe, çev. Ferhat Taylan, (2. Baskı), Norgunk Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, G. ve GUATTARI, F., (2017), Anti-Ödipus, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp, (3. Baskı), Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara.

DELLALOĞLU, B., (2013), Bir Tanrı Fetişizmi, (1. Baskı), Ufuk Yayınları, İstanbul.

DEODATO, R., (1980), Cannibal Holocaust.

DERRIDA, J., (2016), “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”, Yapıbozum ve Pragmatizm, der. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

DOSTOYEVSKI, F. M., (2016), Ecinniler, çev. Mazlum Beyhan, (4. Basım), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

DUBIEL, H., (2013), Yeni Muhafazakârlık Nedir?, çev. E. Özbek, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul; 158-159’dan aktaran Ekinci, Y., (2016) “Yeni-Muhafazakârlığa Karşı Devrimci Muhafazakârlık”, Öteki Muhafazakârlık, ed. A. Çağlar Deniz, (1. Baskı), Phoenix Yayınları, Ankara.

DUMAN, Fatih, (2010), Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke, (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.

DUMAN, Fatih, “Muhafazakâr İdeolojide Farklı Düşünce Gelenekleri Bağlamında ‘Muhafazakârlığın Doğası’”, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2017, (1), ss. 15-34.

DUVA, Ö., (2017), “Immanuel Kant”, Siyaset Felsefesi Tarihi, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

EAGAN, J. M., (1938), Maximilien Robespierre: Nationalist Dictator (New York: Columbia University Press); 121’den aktaran Kaynar, A., (2006), “Fransız Devrimi’nde Terör Dönemi”, İnternet Erişim Adresi: https://www.academia.edu/2294478/Fransız_Devriminde_Terör_Dönemi (05.11.2020).

EKİNCİ, Y., (2016), “Yeni-Muhafazakârlığa Karşı Devrimci Muhafazakârlık”, Öteki Muhafazakârlık, ed. A. Çağlar Deniz, (1. Baskı), Phoenix Yayınları, Ankara.

EMPIRICUS, S., (2017), Kuşkuculuk, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

ERHAT, A., (2019), Mitoloji Sözlüğü, (26. Baskı), Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul.

EVANS, D., (2019), Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü, çev. Umut Yener Kara ve Turgay Sivrikaya, (1. Baskı), Isık Yayınları, İstanbul.

EVREN, S., (2003), Postmodern Bir Kız Sevdim, (2. Baskı), İthaki Yayınları, İstanbul.

EWALD, O., (2013), Fransız Aydınlanma Felsefesi, (2. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

FEATHERSTONE, M., (2013), Postmodernizm ve Tüketim Kültürü, çev. Mehmet Küçük, (3. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FEYERABEND, P., (2007), Anarşizm Üzerine Tezler, çev. Ekrem Altınsöz, (2. Baskı), Öteki Yayınları, İstanbul.

FEYERABEND, P., (2012), Akla Veda, çev. Ertuğrul Başer, (2. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FEYERABEND, P., (2014), Yönteme Karşı, çev. Ertuğrul Başer, (2. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FEYERABEND, P., (2017), Bilimin Tiranlığı, çev. Barış Yıldırım, (2. Baskı), Sel Yayınları, İstanbul.

FIENNES, S., (2012), The Pervert's Guide to Ideology.

FOUCAULT, M., (1980), Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77. (Der.) Colin Gordon. New York: Harvester Press; 134-145'ten aktaran Newman, S., (2014) Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, M., (2004), Felsefe Sahnesi, çev. Işık Ergüden, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, M., (2005), Entelektüelin Siyasi İşlevi, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin, (2. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, M., (2007), İktidarın Gözü, çev. Işık Ergüden, (2. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, M., (2016), Özne ve İktidar, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, (5. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, M., (2017a), Kelimeler ve Şeyler, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (6. Baskı), İmge Yayınları, Ankara.

FOUCAULT, M., (2017b), Cinselliğin Tarihi, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (8. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, M., (2019a), Hapishanenin Doğuşu, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (8. Baskı), İmge Yayınları, Ankara.

FOUCAULT, M., (2019b), Marx'tan Sonra (Söyleşi: Duccio Trombadori), çev. Gökhan Aksay, (1. Baskı), Olvido Yayınları, İstanbul.

- FOUCAULT, M., (2020), Eleştiri Nedir? – Kendilik Kültürü, çev. Murat Erşen, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- FREUD, S., (2004), Uygarlığın Huzursuzluğu, çev. Haluk Barışcan, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.
- FRIEDMAN, M., (2008), Kapitalizm ve Özgürlük, çev. Doğan Erberk ve Nilgün Himmetoğlu, (1. Baskı), Plato Film Yayınları, İstanbul.
- FULFORD, R., (2017), Anlatının Gücü, çev. Ezgi Kardelen, (3. Baskı), Kolektif Yayınları, İstanbul.
- GADAMER, H-G., (2009), Hakikat ve Yöntem (İkinci Cilt), çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, (1. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- GOMPERTZ, W., (2015), Pardon Neye Bakmıştınız?, çev. Süreyya Evren, (1. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- GOYARD-FABRE, S., (2017), “Aydınlanma”, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, çev. Emel Ergun, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- GÖÇMEN, D. ve KAYA, G., “Adam Smith’in Siyaset Felsefesine Dair Kuramsal Bir Çerçeve”, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013, (15), ss. 85-109.
- GÖKTOLGA, O., (2012), Postmodernite ve Siyasal Kimlikler, (1. Baskı), Bilsam Yayınları, İstanbul.
- GÜÇLÜ, A., vd., (2008) Felsefe Sözlüğü, (3. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- GÜNYOL, V., (1989), “Saint-Just ya da Devrim Meleği”, Devrim Yazıları, haz. Vedat Günyol, (1. Baskı), Belge Yayınları, İstanbul.
- GÜNYOL, V., (1989), “Marat Üstüne”, Devrim Yazıları, haz. Vedat Günyol, (1. Baskı), Belge Yayınları, İstanbul.
- GÜRKAN, A., (2017), Dünyevî Aklın Buhranı -Rasyonalizm ve Modernite Eleştirileri-, (1. Baskı), Büyüyenay Yayınları, İstanbul.

GÜRSOY, Ö., (2017), “Richard Rorty”, Siyaset Felsefesi Tarihi, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

HABERMAS, J., (1994), “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, Postmodernizm, der. Necmi Zekâ, çev. Gülelgül Naliş, (2. Baskı), Kıyı Yayınları, İstanbul.

HALL, S., (1992), The west and the rest: Discourse and power. S. Hall, & B. Gieben (Ed.) Formations of Modernity (275-332). Cambridge: Polity Press/Open University; 275-332’den aktaran Varol, S., (2016) Temsil, İdeoloji, Kimlik, Varlık Yayınları, İstanbul.

HAN, B-C., (2016), Şiddetin Topolojisi, çev. Dilek Zaptçioğlu, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

HARVEY, D., (2012), Postmodernliğin Durumu, çev. Sungur Savran, (6. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

HAYEK, F., (2012), Hukuk, Yasama ve Özgürlük, çev. Atilla Yayla, Mustafa Erdoğan ve Mehmet Öz, (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

HEGEL, G. W. F., (2013), Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim, çev. Aziz Yardımlı, (2. Baskı), İdea Yayınları, İstanbul.

HEGEL, G. W. F., (2018), Hukuk Felsefesinin Prensipleri, çev. Cenap Karakaya, (2. Baskı), Sümer Yayınları, İstanbul.

HEIDEGGER, M., “Düşünme Deneyiminden”, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, çev. Erdal Yıldız ve Engin Kurt, 2015, (27), ss. 41-49.

HEIMSOETH, H., (2018), Kant’ın Felsefesi, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, (8. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

HEYWOOD, A., (2006), Siyaset, çev. Berat Özipek vd., (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.

HEYWOOD, A., (2016), Siyasetin ve Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları, çev. Fahri Bakırcı, (3. Baskı), BB101 Yayınları, Ankara.

HORKHEIMER, M., (2018), Akıl Tutulması, çev. Orhan Koçak, (3. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

HUGO, V., (2018), Doksan Üç, çev. Alev Er, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

HUME, D., (2015), İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, çev. Ergün Baylan, (2. Baskı), BilgeSu Yayınları, Ankara.

HUME, D., (2016), İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, çev. Münevver Özgen, (3. Baskı), Biblos Yayınları, İstanbul.

HUME, D., (2017a), Siyasi Denemeler, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, (1. Baskı), Pinhan Yayınları, İstanbul.

HUME, D., (2017b), Denemeler, çev. Banu Karakaş, (1. Baskı), Pinhan Yayınları, İstanbul.

HÜLÜR, H., “Bilimde Yöntemciliğin Reddi ve Çoğulculuk: Feyerabend’in Epistemolojik Dadaizmi”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2006, ss. 199-218.

HÜNLER, H., “Aydınlanma, Postmodern ve Kayıp Halka”, Defter, 1992, (19), ss. 101-117.

IŞIK, S., (2016), Devrim ve Düzen – John Locke ve Edmund Burke’te Devrim Düşüncesi, (1. Baskı), Kadim Yayınları, Ankara.

KALE, N., “Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru”, Yeni Düşünce Hareketleri, Doğu Batı, 2005, (19), ss. 31-51.

KANT, I., (1924), Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu DonhaWundlacken, haz. Ernold Kowalewski, Münih: Rosi; 364’ten aktaran Bernasconi, R., (2007) Irk Kavramını Kim İcat Etti?, Metis Yayınları, İstanbul.

KANT, I., (1970), “A Renewed Attempt to Answer the Question: Is the Human Race Continually Improving?”, Kant’s Political Writings, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press; 182’den aktaran Nicholson, P. P., (2017) “Kant, Devrim ve Tarih”,

Kant Felsefesinin Politik Evreni, der. ve çev. Hakan Çörekçioğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

KANT, I., (2003), Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı, çev. Seçkin Selvi, (1. Baskı), Morpa Kültür Yayınları, İstanbul.

KANT, I., (2013), Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, çev. İoanna Kuçuradi, (5. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

KANT, I., (2015), Seçilmiş Yazılar, çev. Nejat Bozkurt, (5. Baskı), Sentez Yayınları, İstanbul.

KANT, I., (2017a), Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler, çev. Ahmet Fethi, (2. Baskı), hil Yayınları, İstanbul.

KANT, I., (2017b), “Yaygın Bir söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz’ [Teori ve Pratik]”, Kant Felsefesinin Politik Evreni, der. ve çev. Hakan Çörekçioğlu, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

KANT, I., (2017c), “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Tarih Felsefesi – Seçme Metinler, çev. Uluğ Nutku, (4. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

KANT, I., (2017d), Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, (5. Baskı), İdea Yayınları, İstanbul.

KARABÖCEK, C., “Immanual Kant’ta Siyasal Otoriteye İtaat ve Devrim Sorunu”, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, 2013, (23), ss. 27-37.

KAUFMANN, W., (1965), Dostoyevski’den Sartre’a Varoluşçuluk, çev. Akşit Göktürk, (2. Baskı), de Yayınları, İstanbul.

KAYNAR, A., (2006), “Fransız Devrimi’nde Terör Dönemi”, İnternet Erişim Adresi: https://www.academia.edu/2294478/Fransız_Devriminde_Terör_Dönemi (05.11.2020).

KESKİN, F., (2017), “Michel Foucault”, Siyaset Felsefesi Tarihi, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

- KIRK, R., (2019), Muhafazakâr Anlayış – Burke’ten Eliot’a, çev. Okan Arslan, (1. Baskı), Kadim Yayınları, İstanbul.
- KIRK, R., (2020), “Muhafazakârlığın On Prensibi”, Muhafazakârlık Okumaları, der. Fatih Duman, çev. Okan Arslan, (1. Baskı), Kadim Yayınları, Ankara.
- KIRLI, Ö., (2016), “‘Kadim’in Restitüsyonu ve ‘Kutsal’ın Restorasyonu”, Öteki Muhafazakârlık, ed. A. Çağlar Deniz, (1. Baskı), Phoenix Yayınları, Ankara.
- KOÇ, A., (2018), Paradigmatik Devrim: İngiliz Şanlı Devrimi, (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.
- KUEHN, M., (2011), Kant, çev. Bülent. O. Doğan, (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- KULA, O. B., (2012), Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi, (2. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- KUNDAKÇI, D., “Rorty’nin Liberal Demokratik Toplumu ve Zulüm Üzerinden Temellendirilen Postmodern Bir Ütopya”, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2012, (14), ss. 43-64.
- KUYURTAR, E., (2017), “John Locke”, Siyaset Felsefesi Tarihi, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- KÜÇÜK, M., (2011a), “Entelektüellerin Tehlikeli Oyuncağı: Postmodern”, Modernite versus Postmodernite, der. Mehmet Küçük, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- KÜÇÜK, M., (2011b), “Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi”, Modernite versus Postmodernite, der. Mehmet Küçük, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- KÜÇÜKALP, D., “Postmodern Siyaset Felsefesi”, Kaygı (Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi), 2017, (28), ss. 17-32.
- KÜÇÜKALP, D., (2018), Politik Nihilizm – Nietzscheci Bir Tartışma, (2. Baskı), Dora Yayınları, Bursa.

- LARRÈRE, C., “Jean-Jacques Rousseau”, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, çev. Emel Ergun, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- LE GUIN, U., (2020), Lao Tzu: Tao Te Ching, çev. Bülent Somay ve Ezgi Keskinsoy, (4. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.
- LÉVI-STRAUSS, C., (2017), Hepimiz Yamyamız, çev. Haldun Bayrı, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.
- LOCKE, J., (1965), Two Treatises of Government, Cambridge University Press, New York.
- LOCKE, J., (2013), İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, (1. Baskı), Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- LOCKE, J., (2017), Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, çev. Melih Yürüşen, (8. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.
- LOCKE, J., (2020), Yönetim Üzerine İki İnceleme, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, (1. Baskı), Litera Yayınları, İstanbul.
- LUCRETIUS, T., (1974), Evrenin Yapısı, çev. Tomris Uyar ve Turgut Uyar, (1. Baskı), Hürriyet Yayınları, İstanbul.
- LYOTARD, J-F., (1994), “Postmodern Nedir Sorusuna Cevap”, Postmodernizm, der. Necmi Zekâ, çev. Dumrul Sabuncuoğlu, (2. Baskı), Kıyı Yayınları, İstanbul.
- LYOTARD, J-F., (2013), Postmodern Durum, çev. İsmet Birkan, (1. Baskı), BilgeSu Yayınları, Ankara.
- LYOTARD, J-F., (2017), “Postmoderne Dönüş”, Modernizmin Serüveni, haz. Enis Batur, çev. Berran Ersan, (2. Baskı), Sel Yayınları, İstanbul.
- MARAT, J-P., “Özgürlük Düşmanlarına Özgürlük Yok”, Devrim Yazıları, haz. Vedat Günyol, (1. Baskı), Belge Yayınları, İstanbul.
- MARSH, I., (2017), İntihar: Foucault, Tarih ve Hakikat, çev. Yonca Aşçı Dalar, (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

MARQUARD, O., (2003), İlkeselliğe Veda, çev. Şebnem Sunar, (1. Baskı), Morpa Yayınları, İstanbul.

MARTY, É., (2017), Marquis de Sade Yirminci Yüzyılda Neden Ciddiye Alındı?, çev. Işık Ergüden, (1. Baskı), Sel Yayınları, İstanbul.

MCPHEE, P., (2018), Robespierre, çev. Süha Sertabiboğlu, (2. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

MCLELLAN, D., (2009), İdeoloji, çev. Barış Yıldırım, (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

MEGILL, A., (2012), Aşırılığın Peygamberleri, çev. Tuncay Birkan, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

MERLEAU-PONTY, M., (2008), Algılanan Dünya, çev. Ömer Aygün, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

MICHEL, H., (2011), Faşizmler, çev. Füsün Üstel, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

MISES, L., (2016), Liberalizm, çev. Yaman Öğüt, (1. Baskı), Liber Plus Yayınları, İstanbul.

MOLLAER, F., (2009), Muhafazakârlığın İki Yüzü, (1. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.

MONTAIGNE, M., (2004), Denemeler, çev. Sabahattin Eyuboğlu, (7. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

MORIN, E., (1999), Aşk, Şiir, Bilgelik, çev. Haldun Bayrı, (2. Baskı), Om Yayınları, İstanbul.

MOUFFE, C., (2010a), Siyasetin Dönüşü, çev. Fahri Bakırcı ve Ali Çolak, (1. Baskı), Epos Yayınları, Ankara.

MOUFFE, C., (2010b), Siyasal Üzerine, çev. Mehmet Ratip, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

MOUFFE, C., (2012), “Tartışmacı Kamusal Alanlar, Demokratik Siyaset ve Tutkuların Dinamiği”, Farklı Dünyaları Düşünmek, çev. Emine Ayhan, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

MOUFFE, C. ve LACLAU, E., (2015), Hegemonya ve Sosyalist Strateji, çev. Ahmet Kardam, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

MOUFFE, C., (2015), Dünyayı Politik Düşünmek – Agonistik Siyaset, çev. Murat Bozluolcay, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

MOUFFE, C., (2016), “Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti”, Yapıbozum ve Pragmatizm, der. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

MOUFFE, C., (2019a), Sol Popülizm, çev. Aybars Yanık, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

MOUFFE, C., (2019b), “Giriş: Schmitt’in Meydan Okuması”, Carl Schmitt’in Meydan Okuması, der. Chantal Mouffe, çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

MUCHEMBLED, R., (2011), Orgazmın Tarihi, çev. İsmail Yerguz, (1. Baskı), Sel Yayınları, İstanbul.

MURTEZA, G., (2019), Ahlak, İktisat ve Bilim – Adam Smith Felsefesine Giriş, (1. Baskı), Pinhan Yayınları, İstanbul.

MURTEZA, G., (2020), “İskoç Aydınlanmasını Konumlandırmak”, İskoç Aydınlanması, ed. Gökhan Murteza, (1. Baskı), Pinhan Yayınları, İstanbul.

NANCY, J-L., (2017), “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi”, Demokrasi Ne Âlemde?, çev. Savaş Kılıç, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

NEHAMAS, A., (2002), Yaşama Sanatı Felsefesi, çev. Cem Soydemir, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

NEWMAN, S., (2014), Bakunin’den Lacan’a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu, çev. Kürşad Kızıltuğ, (2. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

NICHOLSON, P. P., (2017), “Kant, Devrim ve Tarih”, Kant Felsefesinin Politik Evreni, der. ve çev. Hakan Çörekçioğlu, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE, F., (2005), Putların Batışı, çev. Mustafa Tüzel, (1. Baskı), İthaki Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE, F., (2007), Böyle Buyurdu Zerdüş, çev. Murat Batmankaya, (2. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE, F., (2008), Deccal, çev. Oruç Aruoba, (2. Baskı), İthaki Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE, F. (2010), Güç İstenci, çev. Nilüfer Epçeli, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE, F., (2013), Gezgin ve Gölgesi, çev. Murat Batmankaya, (2. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE, F., (2017a), Ahlakın Soykütüğü Üstüne – Bir Kavga Yazısı, çev. Ahmet İnam, (9. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE, F., (2017b), İnsanca, Pek İnsanca – 2. Kitap, çev. Nilüfer Epçeli, (3. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

NIGRO, R., (2020), “‘Nietzscheci Komünist’: Foucault’nun Marx Deneyimi”, Marx & Foucault: Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler, der. Ferhat Taylan, Christian Laval ve Luca Paltrinieri, çev. İsmet Birkan, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

NISBET, R., (2016), Sosyolojik Düşünce Geleneği, çev. Yusuf Kaplan, (2. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.

NISBET, R., (2020), “Muhafazakârlık ve Sosyoloji”, Muhafazakârlık Okumaları, der. Fatih Duman, çev. Fatih Duman, (1. Baskı), Kadim Yayınları, Ankara.

NYSTROM, D. ve PUCKETT, K., (2018), “Giriş”, Patronlara Karşı Oligarşilere Karşı (Söyleşi: Derek Nystrom ve Kent Puckett), çev. Selda Arıt, Heretik Yayınları, Ankara.

OAKESHOTT, M., “Siyasette Akılcılık: 1”, Forum, çev. Mustafa Erdoğan, 1987a, (189), ss. 21-23.

OAKESHOTT, M., “Siyasette Akılcılık: 2”, Forum, çev. Mustafa Erdoğan, 1987b, (190), ss. 19-21.

OAKESHOTT, M., “Siyasette Akılcılık: 3”, Forum, çev. Mustafa Erdoğan, 1987c, (191), ss. 22-25.

OAKESHOTT, M., “Siyasette Akılcılık: 4”, Forum, çev. Mustafa Erdoğan, 1987d, (192), ss. 38-39.

OAKESHOTT, M., “Siyasette Akılcılık: 5”, Forum, çev. Mustafa Erdoğan, 1987e, (193), ss. 26-28.

OAKESHOTT, M., “Siyasette Akılcılık: 6”, Forum, çev. Mustafa Erdoğan, 1987f, (194), ss. 25-27.

OAKESHOTT, M., (2020), “Muhafazakâr Olmak Üzerine”, Muhafazakârlık Okumaları, der. Fatih Duman, çev. İsmail Seyrek, (1. Baskı), Kadim Yayınları, Ankara.

ODABAŞI, A., “Devrimin Yumruğu: Maximilien Robespierre”, Bilim ve Ütopya, 2003, (110), ss. 16-47.

OKSALA, J., “Devlet Şiddetinin Yönetimi: Foucault’da Siyasi İktidarın Yönetimsellik Olarak Yeniden Ele Alınması”, Michel Foucault, Cogito, çev. İmge Oranlı, (3. Baskı), 2018, (70-71), ss. 161-177.

ORWELL, G., (2020), 1984, çev. Celâl Üster, (69. Baskı), Can Yayınları, İstanbul.

ÖNDER, Ö., “Heidegger Bir Varoluşçu muydu?”, Kaygı (Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi), 2011, (17), ss. 103-110.

ÖYMEN, Ö. K., (2017), “David Hume”, Siyaset Felsefesi Tarihi, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

ÖYMEN, Ö. K., (2018), Tanrı Var mıdır?, (1. Baskı), Destek Yayınları, İstanbul.

ÖZİPEK, B., (2017a), Muhafazakârlık Nedir?, (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.

ÖZİPEK, B., (2017b), Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset, (4. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.

ÖZİPEK, B., (2017c), “Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye”, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce (Cilt: 5): Muhafazakârlık, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

ÖZSEL, D., (2010), “Radikal Demokrasi: Temelsiz ve Paradoksal Bir Vaad”, Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar – Eleştiriler, Farklılıklar, Çözüm Arayışları, ed. Hilâl Onur İnce, (1. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

PILBEAM, B., (2020), “Muhafazakârlık ve Postmodernizm: Akraba İlişkiler mi Yoksa ‘Farklı’ Sesler mi?”, Muhafazakârlık Okumaları, der. Fatih Duman, çev. Mehmet Kanatlı, (1. Baskı), Kadim Yayınları, Ankara.

PLATON, (2019), Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, (39. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

PONS, A., (2017), “İlerleme”, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, çev. İsmail Yerguz, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

POPPER, K., (1994), Açık Toplum ve Düşmanları (Cilt 1), çev. Mete Tunçay, (3. Baskı), Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul.

POPPER, K., (2020), Açık Toplum ve Düşmanları (Cilt 1 ve 2), çev. Mete Tunçay ve Harun Rızatepe, (7. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.

RAGON, M., (2010), Kaybedenlerin Belleği, çev. Işık Ergüden, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

RAYNAUD, P., (2017a), “Amerikan Devrimi”, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, çev. İsmail Yerguz, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

RAYNAUD, P., (2017b), “Rasyonalizasyon”, Siyaset Felsefesi Sözlüğü, çev. İsmail Yerguz, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

REEMTSMA, J. P., “Richard Rorty’nin Ardından”, Tragedya., Cogito, çev. Şeyda Öztürk, (1. Baskı), 2008, (54), ss. 256-259.

ROBERTSON, J., (2001), “Adam Smith: Aydınlanma ve Toplum Felsefesi”, Siyasal Düşüncenin Temelleri, der. Brian Redhead, çev. İhsan Sezal, (1. Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul.

ROBERTSON, J., (2019), Aydınlanma – Kısa Bir Giriş, çev. Mustafa Kemal Sağlam, (1. Baskı), Pruva Yayınları, Ankara.

ROBESPIERRE, M., (1989), “Temsil Yoluyla Yönetim”, Devrim Yazıları, haz. Vedat Günyol, (1. Baskı), Belge Yayınları, İstanbul.

ROBESPIERRE, M., (1989), “Devrimci Yönetim İlkeleri Üstüne”, Devrim Yazıları, haz. Vedat Günyol, (1. Baskı), Belge Yayınları, İstanbul.

ROBESPIERRE, M., (1989), “Cumhuriyet’in İç Yönetiminde Konvansiyon Meclisine Önderlik Etmesi Gereken Politika Ahlâkının İlkeleri”, Devrim Yazıları, haz. Vedat Günyol, (1. Baskı), Belge Yayınları, İstanbul.

ROBESPIERRE, M., (1989), “Seçmeler”, Devrim Yazıları, haz. Vedat Günyol, (1. Baskı), Belge Yayınları, İstanbul.

ROBESPIERRE, M., (2016), Ayaklar Baş Olunca [Jakoben Söylevler], çev. İlhan Erman, (2. Baskı), İlkeriş Yayınları, Ankara.

ROBİNSON, D., (2000), Nietzsche ve Postmodernizm, çev. Kaan H. Ökten, (1. Baskı), Everest Yayınları, İstanbul.

RORTY, R., (1995), Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma, çev. Mehmet Küçük ve Alev Türker, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

RORTY, R., (2002), “Postmodernist Burjuva Liberalizmi”, Postmodernist Burjuva Liberalizmi, çev. Yavuz Alagon, (1. Baskı), Doruk Yayınları, Ankara.

RORTY, R., (2006), Felsefe ve Doğanın Aynası, çev. Funda Günsoy Kaya, (1. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.

RORTY, R., (2008a), “Demokrasi ve Felsefe”, Tragedya., Cogito, çev. Şeyda Öztürk, (1. Baskı), 2008, (54), ss. 260-270.

RORTY, R., (2008b), “Béla Egyed’e Yanıt”, Tragedya., Cogito, çev. Şeyda Öztürk, (1. Baskı), 2008, (54), ss. 275-277.

RORTY, R., (2009), “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, Dinin Geleceği (R. Rorty & G. Vattimo), der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

RORTY, R., (2011), “Habermas, Lyotard ve Postmodernite”, Modernite versus Postmodernite, der. ve çev. Mehmet Küçük, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

RORTY, R., (2013), “Pragmatistin Yolculuğu”, Yorum ve Aşırı Yorum, çev. Kemal Atakay, (7. Baskı), Can Yayınları, İstanbul.

RORTY, R., (2016a), “Ernesto Laclau’ya Cevap”, Yapıbozum ve Pragmatizm, der. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

RORTY, R., (2016b), “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”, Yapıbozum ve Pragmatizm, der. Chantal Mouffe, çev. Tuncay Birkan, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

RORTY, R., (2018), Patronlara Karşı Oligarşilere Karşı (Söyleşi: Derek Nystrom ve Kent Puckett), çev. Selda Arıt, (1. Baskı), Heretik Yayınları, Ankara.

ROSENAU, P., (2004), Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri, çev. Tuncay Birkan, (2. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

ROUSSEAU, J-J., (2008), Anayasa Projeleri, çev. İsmail Yerguz, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

ROUSSEAU, J-J., (2016), Toplum Sözleşmesi, çev. İsmail Yerguz, (3. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

ROUSSEAU, J-J., (2019), Émile, çev. Yaşar Avunç, (12. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

SAINT-JUST, L., (1989), “Fransa Anayasası Üstüne”, Devrim Yazıları, haz. Vedat Günyol, (1. Baskı), Belge Yayınları, İstanbul.

SALLIS, J., (1970), Heidegger and The Path of Thinking, Duquesne University Press; 10-11'den aktaran Önder, Ö., (2011) "Heidegger Bir Varoluşçu muydu?", Kaygı (Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi), 2011, (17), ss. 103-110.

SARTRE, J. P., (2015), Sözcükler, çev. Selâhattin Hilâv, (10. Baskı), Can Yayınları, İstanbul.

SAYGIN, A., "Paul Karl Feyerabend'in Bilim Anlayışı", Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi, 2016, (1), ss. 16-24.

SAYIN, Z., (1994), Kötülük, Tekilcilik, Postmodernizm, (1. Baskı), Mitos Yayınları, İstanbul.

SCHECHTER, R., "Kutsal Dağ ve Fransız Devrimi", Devrimler-I, Doğu Batı, (1. Baskı), çev. Aydoğan Kutlu, 2016, (78), ss. 171-194.

SCHMITT, C., (2006), Parlamenter Demokrasinin Krizi, çev. A. Emre Zeybekoğlu, (1. Baskı), Dost Yayınları, Ankara.

SCORSESE, M., (1967), The Big Shave.

SEVİNÇ, M., "Postmodernizm ve Kent", Birikim, 1999, (124), ss. 54-59.

SMITH, A., (2004), Ulusların Zenginliği (Cilt: 1), çev. Ayşe Yunus ve Mehmet Bakırcı, (4. Baskı), Alan Yayınları, İstanbul.

SMITH, A., (2011), Ulusların Zenginliği (Cilt: 2), çev. M. Tanju Akad, (2. Baskı), Alan Yayınları, İstanbul.

SMITH, A., (2018a), Ahlaki Duygular Kuramı, çev. Derman Kızılay, (1. Baskı), Pinhan Yayınları, İstanbul.

SMITH, A., (2018b), Hukuk Üzerine, çev. Ahmet Celiloğlu, (1. Baskı), Pinhan Yayınları, İstanbul.

SOMAY, B., (2019), "Sözlük", İdeolojinin Yüce Nesnesi, çev. Tuncay Birkan, (6. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

SOREL, A., (1950-51), Avrupa ve Fransız İhtilâli (7 Cilt-14 Kitap), çev. Nahid Sırrı Örik, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul; 163'ten (Cilt: 1) aktaran Odabaşı, A., "Devrimin Yumruğu: Maximilien Robespierre", Bilim ve Ütopya, 2003, (110), ss. 16-47.

SOYSAL, S., (2020), Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

SÖĞÜTLÜ, İ., "İki Farklı Epistemoloji İki Farklı Siyaset: Rasyonalist ve Ampirist Siyasetin Felsefî Temelleri", Bilgi – Sosyal Bilimler Dergisi, 2008, (51-52), ss. 197-214.

SPINOZA, B., (2012), Ethica, çev. Çiğdem Dürüşken, (1. Baskı), Kabalcı Yayınları, İstanbul.

SPINOZA, B., (2018), Politik İnceleme, çev. Murat Erşen, (1. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

STIRNER, M., (2017), Biricik ve Mülkiyeti, çev. H. İbrahim Türkdoğan, (1. Baskı), Norgunk Yayınları, İstanbul.

SWIFT, G., (2007), Su Diyarı, çev. Aslı Biçen, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

ŞAYLAN, G., (2009), Postmodernizm, (4. Baskı), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

ŞENSES, M., (2018), Edmund Burke: Yüce, Etik ve Devrim, (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.

TANNSJÖ, T., (1990), Conservatism for Our Time, Routledge, London and New York; 5'ten aktaran Özipek, B., (2017b) Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset, Liberte Yayınları, Ankara.

TANPINAR, A., (1977), Edebiyat Üzerine Makaleler, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.

TANPINAR, A., (1982), Yahya Kemal, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.

TANPINAR, A., (2008), *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, haz. İnci Enginün ve Zeynep Kerman, (3. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.

TANPINAR, A., (2009), *Huzur*, (17. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.

TANPINAR, A., (2010), *Beş Şehir*, (27. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.

TANPINAR, A., (2014), *Sahnenin Dışındakiler*, (14. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.

TANPINAR, A., (2018), *Suat'ın Mektubu*, haz. Handan İnci, (1. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.

TANYELİ, U., (2017), “Modernizmin Sınırları ve Mimarlık”, *Modernizmin Serüveni*, haz. Enis Batur, (2. Baskı), Sel Yayınları, İstanbul.

TAŞKIN, A., (2019), *İskoç Aydınlanması*, (2. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.

TİMUR, T., (2005), *Felsefi İzlenimler*, (1. Baskı), İmge Yayınları, Ankara.

TİMUR, T., (2011), *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi*, (1. Baskı), Yordam Yayınları, İstanbul.

TÖNNIES, F., (2019), *Cemaat ve Cemiyet*, çev. Emre Güler, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul.

TRAVERSO, E., (2013), *Savaş Alanı Olarak Tarih*, çev. Osman S. Binatlı, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

TUNÇEL, A., “Amerikan Devrimi”, *Devrimler-I, Doğu Batı*, (1. Baskı), 2016, (78), ss. 113-136.

TÜTÜNCÜ, K., “Aydınlanma Eleştirisinden Yeni Bir Siyasete Doğru: Alasdair MacIntyre ve Richard Rorty’yi Birlikte Düşünmek”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2013, (16), ss. 175-192.

TZARA, T., (2018), *Dada Manifestoları & Diğer Metinler*, çev. Elif Gökteke, Sel Yayınları, İstanbul.

UYGUR, N., (2011), *Denemeci*, (1. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

VAN DAMME, S., (2018), Hakikate Yelken Açmak – Aydınlanma Dönemi Felsefesinin Öteki Tarihi, çev. Adem Beyaz, (1. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

VAROL, S., (2016), Temsil, İdeoloji, Kimlik, (1. Baskı), Varlık Yayınları, İstanbul.

VATTIMO, G., (1999), Modernliğin Sonu, çev. Şehabettin Yalçın, (1. Baskı), İz Yayınları, İstanbul.

VERSLUIS, A., (2014), Yeni Engizisyonlar, çev. Mihriban Şenses, (1. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.

WARD, G., (2014), Postmodernizmi Anlamak, çev. Tufan Göbekçin, (1. Baskı), Optimist Yayınları, İstanbul.

WEISCHEDEL, W., (2009), Felsefenin Arka Merdiveni, çev. Sedat Umran, (5. Baskı), İz Yayınları, İstanbul.

WHITE, S., (2013), Edmund Burke: Modernite, Politika ve Estetik, çev. Mihriban Şenses, (1. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.

WHITEHEAD, A., (2019), Aklın İşlevi, çev. Kevser Çelik, (1. Baskı), Fol Yayınları, Ankara.

WINTERBOTTOM, M., (2002), 24 Hour Party People.

WITGENSTEIN, L., (2008), Tractatus Logico-Philosophicus, çev. Oruç Aruoba, (5. Baskı), Metis Yayınlar, İstanbul.

WOLIN, S. S., (2020), “Hume ve Muhafazakârlık”, Muhafazakârlık Okumaları, der. Fatih Duman, çev. Fırat Duruşan, (1. Baskı), Kadim Yayınları, Ankara.

WOOLHOUSE, R. S., (2019), Ampirist Filozoflar, çev. Gökhan Murteza, (1. Baskı), Pinhan Yayınları, İstanbul.

YAVUZ, H., (2009), Alafrangalığın Tarihi, (1. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul.

YAVUZ, H., (2010), Felsefe Yazıları, (1. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul.

YAVUZ, H., (2012), Avrupa'nın Zihin Tarihi, (1. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul.

YAYLA, A., (2008), Siyasî Düşünce Sözlüğü, (4. Baskı), Adres Yayınları, Ankara.

YAYLA, A., (2014), Karşılaştırmalı Siyasal Sistemler, (2. Baskı), Adres Yayınları, Ankara.

ZELYÜT, S., (2012), Dört Adalı, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

ŽIŽEK, S., (2018), Şiddet, çev. Ahmet Ergenç, (1. Baskı), Encore Yayınları, İstanbul.

ŽIŽEK, S., (2019), İdeolojinin Yüce Nesnesi, çev. Tuncay Birkan, (6. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

ZOURABICHVILI, F., (2011), Deleuze Sözlüğü, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.