

T. C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

POSTKOLONYAL TARTIŞMALARDA AYDINLANMA
ELEŞTİRİLERİ

Tuğba Ekinci

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Mehmet Nesim Doru

Mardin 2019

T. C.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

**POSTKOLONYAL TARTIŞMALARDA AYDINLANMA
ELEŞTİRİLERİ**

Tuğba Ekinci

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Mehmet Nesim Doru

Mardin 2019

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüzün Felsefe Anabilim Dalı 1575501 numaralı öğrencisi Tuğba EKİNCİ'nin hazırladığı “**Postkolonyal Tartışmalarda Aydınlanma Eleştirileri**” başlıklı Tezli Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 18/01/2018 Cuma günü saat 10:00’da yapılmış, tezin onayına ~~oy~~ ~~çokluğu~~/oybirliğiyle karar verilmiştir.

Danışman: Doç. Dr. M. Nesim DORU
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Mümin KÖKTAŞ
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Kamuran GÖKDAĞ

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu’nun/...../20.. tarih ve/..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../20..

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Ömer BOZKURT

ÖZET

Postkolonyal Tartışmalarda Aydınlanma Eleştirileri

Tuğba Ekinci

Aydınlanma Dönemi, 18. yüzyılda özellikle ilerleme düşüncesiyle belirginleşen bilimsel düşünceye bağlı iyimser söylemlerle öne çıksa da; 20. yy.'da önemli eleştirilerin referans noktasıdır. Bu eleştirilerin önemli bir bağlamını oluşturan postkolonyal ve postyapısall görüşlere göre, Avrupa; bir yandan kültürel deneyimini evrenselci kılarken, öte yandan farklılıklara merkezci bir zeminden yaklaşmakta ve tarihsel/kültürel varoluşlara ırkçı bakışı belirginleştirmektedir. İlerlemeci üstünlük paradigmasının da etkisiyle söz konusu Avrupamerkezci ve ırkçı söylemler, bazı Aydınlanmacı filozoflar eliyle gerçekleşmiş, bu söylemler bilimle desteklenmiş ve bu bilimsel/felsefi süreç kölecilik ve sömürgeciliğin meşrulaştırılmasında da etkili olmuştur. Bu nedenle postkolonyal çalışmaların çıkış noktası, Avrupa-merkezci arşivi ve disiplinlerden kaynaklanan temsil sorunlarını çözüme uğratmak olarak özetlenebilir. Aydınlanma dönemi, bir ölçüde köleliğe karşı mücadele ve özgürlük söylemi olarak tebarüz etmiş, fakat Aydınlanma'nın teorik idealleri pratik alanda köleci ve sömürgeci süreci engelleyememiş, hatta bu pratikleri manipüle etmek/örtmek için kullanılabilmiştir. Bu durumda, postkolonyal eleştiriler bağlamında, Aydınlanma'nın "soyut insan" tasarımı ve insan hakları söylemi, önemli ölçüde "beyaz Avrupalı" eril özneyi imlemektedir. Nihayetinde Avrupa kültürel/coğrafi bir olguya karşılık gelmekte, Aydınlanma da söz konusu coğrafi kültürün bir ölçüde pragmatik deneyimi olarak kalmaktadır. Aydınlanma'nın çift anlamlı dili, modernliğin bölünmüş bir görüntüsü olarak bazı problematikler ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamdaki eleştiriler de; Aydınlanma'nın genellikle hümanizma etrafında dönen soyut idealleri ile ırkçı söylemleri/pratikleri arasındaki yarılmayı "felsefi bir tavır"la irdelemek için bir çıkış sunmaktadır. Fakat bu çalışmada soyut/evrensel insanlık idealleri değil; söz konusu ideallerin sömürgecilik zemininde haklılaştırdığı durumlar ve bir baskı vesilesine dönüşen ve gücünü Aydınlanma'nın bilimsel dilinden alan evrenselcilik iddiası sorunsallaştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Aydınlanma, Irkçılık, Avrupamerkezcilik, Postkolonyalizm.

ABSTRACT

The Critique of the Enlightenment in Postcolonial Discussions

Tuğba Ekinci

Even though the age of the Enlightenment in eighteenth-century occurred with scientific reasoning and optimistic discourse which grounded on the notion of progress, in twentieth-century age of the Enlightenment was the reference point for the numerous critiques. According to poststructural and postcolonial studies which occupy a significant role in these critiques, Europe, on the one hand, make's its cultural values universal, on the other hand it approaches varieties as an essentialist. For this reason, it crystallizes the racist perspective about these historical/cultural varieties. Under the influence of the progressive superiority paradigm, Eurocentric and racist discourses were realized by some Enlightenment philosophers, and these discourses were supported by science and this scientific philosophical process was also effective in legitimating slavery and colonialism. That's why the starting point of postcolonial studies can be summarized as a the solution of the Eurocentric archives and the representation problems arising from the disciplines. The age of the Enlightenment was, to some extent, the struggle against slavery and its main discourse was freedom. But the theoretical ideals of the enlightenment were not able to prevent the slave and colonial process in the practical field. On the contrary, its ideals were used to manipulate cover these process. On this perspective, Enlightenment's discourse of human rights and the definition of "human beings" only includes the "white European" masculine agent. Europe is a geographical place and enlightenment is the pragmatic experience of this geography. This study, will not focus on abstract/universal ideas but will focus on how these ideas affect the process of colonialism. Additionally, this study will problematize the idea of universalism which grounds on Enlightenment's scientific discourses.

Keywords: Enlightenment, Racism, Eurocentrism, Postcolonialism

TAKDİM/TEŞEKKÜR

Bu çalışmaya; değerlendirme, teşvik ve önerileriyle katkıları içindanışman hocam Doç. Dr. Mehmet Nesim Doru'ya, tezin bazı başlıklarını inceliklerle okuyan abim Yusuf Ekinci'ye, felsefe tercihimin daima karşısında yer alsa da babama çok teşekkür ederim. Tez savunması sırasında ve sonrasında, bundan sonraki çalışmalarına da rehberlik edecek çalışmanın postkolonyal vurgusunun artırılmasında da-önemli eleştirel katkıları olan Doç. Dr. Mümin Köktaş'a, savunma sırasında eleştiri ve yorumları için Yrd. Doç. Dr. Kamuran Gökdağ'a teşekkür etmesem eksik kalacak. Mümin hocanın Aydınlanma konusundaki entelektüel birikimi, çalışmanın bazı eksiklerini bildirme noktasında oldukça işe yarar oldu.

Ayrıca tez gündemime ve yazım sürecime “katlanan” ve yolu bir şekilde bu tez çalışmasına uğrayan ailemin her bir ferdine ve arkadaşlarıma çok teşekkür ederim. Manevi destekleri ve hatta tezle ilgili önerileri ile daima yanımda olan anneme ne kadar teşekkür etsem az.

Tuğba Ekinci

Ocak 2019, BATMAN

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iv
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM: AYDINLANMA NEDİR?	25
1.1. Kant ve Aydınlanma	36
2.BÖLÜM: POSTKOLONYAL BİR BAKIŞ VE İDEOLOJİK BİR SONUÇ: AVRUPAMERKEZCİLİK	42
2.1. Avrupa İlerlemesi: Tümüyle Hakedilmiş Bir Pozisyon mu?	45
2.1.1. Aydınlanma Döneminde Doğu ve Batı'nın İnşa Edilişi.....	52
2.1.2. Uygarlığın Başlangıcı Sorunu ve “Geleneğin İcadı”	57
2.1.3. Batılı Entelektüalizmin Barikatı: Tarihin Sonu İddiası.....	63
2.2. Sömürgeciliğin Haklaştırılması Bağlamında Doğu'yu İhya Görevi: Batılı Bilginin Evrenselleştirilmesi	66
2.3.Ortak Avrupa Düşüncesi ya da “Fark” Olarak Avrupa: Homojen Bir Batı Algısının Handikapları	70
3. BÖLÜM: POSTKOLONYAL ÇALIŞMALAR AÇISINDAN AYDINLANMA VE IRKÇILIK.....	78
3.1.Uygarlığın Irkçı Tezahürleri.....	78
3.2.Bilginin Irkçılaşıma Süreçleri: Bir Etno-Bilimin Temellendirilmesi	84
3.3. Aydınlanma ve Sömürgeci Irkçılık.....	93
3.4. Aydınlanma Filozoflarının Irkı İnşa Edilişi.....	104
3.4.1.Aydınlanma Irk Düşüncesinin İdeal Bir Tipi Olarak Kant	110
3.4.2.Hegel, Dünya Tarihi ve Tarihin Tali Unsurları.....	121
3.4.3. Montesquieu'nün Düşüncesinde Çift Anlamlılık.....	138
3.4.4. John Locke'da İnsan ve Hukuk Gerilimi: İnsan Nedir?.....	144
3.4.5. Bir –karşı- Aydınlanmacı Olarak Herder	149
4.BÖLÜM: POSTKOLONYAL BİR ALTERNATİF DENEMESİ.....	158
4.1.Aklın ve Işığın İstisnası mı Sömürgeci Modern Kural mı?	163
4.2.Başka Faillikler: Alternatiflerin Değerlendirilmesi.....	165
4.3. Aydınlanma ve Özgürleşme İhtiyacı	172
4.3.1. İnsan Hakları: Manipülasyon mu Devrim mi?	173
4.3.2. Sahih Bir Evrensel/Hümanist Çaba Mümkün mü?	178
SONUÇ/DEĞERLENDİRME	188
KAYNAKÇA.....	205

ÖZGEÇMİŞ.....	217
---------------	-----



GİRİŞ

Felsefî hareket olarak 18. yüzyıl ile özdeşleştirilen Aydınlanma, dönemin baskın düşünce akımı olarak kalmamış, modernliğin temel dinamiklerini belirleyen önemli kopuşların da başlangıcı olmuştur. Aydınlanma, modern toplumu şekillendirmiştir; modern toplumda gelenek arkaikleşirken, yine bir gelenek ve yerel kültür olarak modern Batı yeniden geçerli kılınarak tahkim edilmiştir. Bu yükselme sürecinin bir üstünlük ve tahkime dönüşmesi bağlamında fark'ın belirlenmesi ile “biz” hattının/aynı'nın üretimi yan yana ilerleyen süreçler olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda özdeşlik ve başkalık/fark sorunu, pratik bir problematik olmanın ötesinde, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında postmodern ve postyapısal gündemle felsefenin en temel problematiklerinden biri haline gelmiştir.¹ Platon'un şairleri Devlet'inden dışlamasından, Aydınlanma/modernlik deneyimlerine, buradan Hegelyen “tarihin nesri”ne kadar Batı felsefesini yönlendiren temel metin ve süreçlerde özdeşlik sorunu bir iz olarak sürülebilir.² Özdeş/türdeş felsefî ufuklar, ortaya koydukları evrensel görüşleri, -çeşitli sebeplerle- başkalıkları ötekilik kalıbında ele alan evrenselci/mutlakçı bir zeminde ortaya koyabilmektedirler. Bu bağlamda irdelemeye tabi tutulan ve bilimsel evrenselci bir hattı temsil eden; kritik süreçlerle gelen yükselmenin –siyasal ve ekonomik alanda Fransız ve Sanayi devrimleri- söylemsel motoru olarak Aydınlanma ve sonrası, özellikle 20. yüzyılda ortaya çıkardığı krizler doğrultusunda önemli sorgulamalara tabi tutulmuştur.

¹Örneğin Deleuze, Levinas, Foucault gibi kısmen yapıbozum bağlamında birlikte düşünebileceğimiz isimlerin yanı sıra yine bu gelenekten Derrida'nın “difference” –fark- ve aynılık kavramlarıyla öne çıkan ve bir Levinas değerlendirmesi de olan *Şiddet ve Metafizik* adlı eseri bu irdelemelere bir örnek oluşturabilir: Jacques Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, sayı 47-48, s. 62-150; Cogito, YKY 2006. Kimlik ve başkalık meselesini aynı ve fark bağlamında konuşmak, kimlik kavramının Latince idem -“aynı”- anlamına gelen etimolojik kökeni ile de uyumludur (Phillip Gleason, 2014:23). Kimlik kavramı psikoloji alanında yoğun bir literatür sunsa da, bu çalışmada sözü edilen, kimliğin politik belirlenimleri ve ilişkisel düzeyde problematik olarak ortaya çıkan dünyasal sonuçlarıdır.

²Young'a göre postkolonyal alan, öznel ve kişisel olana değer biçmeye dayalı söylem geliştirebilen edebiyat alanını dayanak olarak kullanır (Young, 2016:87). Edebiyat alanı özdeşlik ve Hegelyen anlamda tarihin nesri düşüncesi gibi tekçi ve zorunluluk taşıyan felsefelere karşı bir tavır geliştirebilir.

18. yüzyıl felsefesi, büyük ölçüde toplumsal dönüşümlerle irtibatlı olarak ilerlemiştir. Felsefenin siyasallaştığı bu yüzyıl, kendi tarihselliği içinde siyasal somut dönüşümler üzerine oldukça etkili bir dönemi ifade eder (Timuçin, 2008:12 ve 15). Aydınlanma dönemindeki kopuşlarla birlikte, Aydınlanmacılar Locke'un deneyci felsefesinden esinlenen bilimci bir yöntemi seslendirmişlerdir. Bu düşünürler dizgesel bir sistem kurmasa da, sağlam bir siyasal düzen, kiliseye karşıtlık ve bilimci bir pozisyon alma noktalarında ortaklaşabilmişlerdir (Timuçin, 2008:22 ve 25). Timuçin, *John Locke'un Siyaset Anlayışı* adlı eserinde, Locke'un insan ve usunu, özgürlük ve eğitim meselelerini ele almakla; usçuluktan insanı anlamaya yönelen 18. yüzyıl felsefesine geçişte -Aydınlanma düşüncesinde- önemli bir belirleyiciliği olduğunu söyler (Timuçin, 2006:9). Aydınlanma düşüncesinde Rousseau istisnası haricinde yaygın bir iyimser hava vardır. Sanayi Devrimi dalgasıyla gelen dönüşümlerin yol açtığı olumsuzluklar ise Rousseau tarafından erken dönemde irdelenmiştir (Timuçin, 2008:15).³ Genel iyimser havaya rağmen Aydınlanma düşünürlerinin türdeş bir düşünsel evren/alan sunduklarını belirtmek doğru olmaz. Aydınlanmacı düşünce karşıtlıklarla kurulmuştur. Bu durum onu hem çelişkili hem de devinimsel kılmaktadır (Goyard-Fabre, 2011:126 ve 134).⁴ Dolayısıyla Aydınlanma'nın ilerleyen süreçlerinde ortaya çıkan belli başlı ideolojilerde geç dönemde kimi ortaklaşmalar tespit edilse de; erken dönemde ideolojik bir birlikten ziyade farklı Aydınlanma kabulleri söz konusudur. Yine de özellikle Fransız devrimi etkisiyle bu düşüncede bir ortaklaşmadan söz edilebilir. Ayrıca Aydınlanma daha başından beri iç eleştirel bir potansiyeli de içkindir. Dolayısıyla Aydınlanma düşüncesini 20. yüzyıl bağlamında ve eleştirel açıdan değerlendirirken bu çağın siyasal düşünce biçimini uzlaşmacı, kavgasız ve birçok açıdan angaje olarak görme ihtimaline karşı uyanık olmak gerekir. Aydınlanma'yı, süreklilikleri ile beraber, fakat nispeten yakın

³Rousseau, örneğin Diderot'ya karşı Aydınlanma'nın bilimciliğinin doğurduğu kötücül sonuçlara, mülkiyet ilişkilerinin getirdiği karmaşık sorunlara eleştirel biçimde odaklanmıştır. Fakat Rousseau da eğitim ve kanun düzeninin -toplumsal sözleşme ve genel istemin- insanları eski mutlu haline döndüreceğini dile getirirken (Timuçin, 2008:22-23) Aydınlanmacı çözüm diline yaklaşmaktadır. Rousseau'da akla karşı yine akılsal bir kurtuluş yöntemi -bir tür erken düşünümSELLİK- benimsenmiş gibidir.

⁴Örneğin İtalya'da Illuminismo denen olguya, İngiltere, Fransa ve Almanya'da farklı adlar verilirken, -bunun bir dil farklılığını aşan- farklı algılara işaret ettiğinin farkında bir ortam söz konusudur. Outram'a göre bu nedenle Almanya'da kavramın tanımlanması için en iyi yanıtın ödüllendirileceği duyurusuna -1783- şaşırmamak gerekir (Outram, 2007:18).

dönemin –postkolonyal sürecin- siyasal krizlerinin ve aktif sömürgecilik çağının dolayımıyla okurken, Aydınlanma sürecindeki iç eleştirel ve siyasal çalkantıları, kavga ve mücadeleleri göz ardı etmemek gerekir. Bu bağlamda bazı Aydınlanma filozoflarının siyasal pozisyonları bir açıdan yaşadıkları dönemin kurumsal siyasal normlarına muhalif açılımlar olarak da okunabilir. Yani Aydınlanma, alternatif tarihsel okumaları da mümkün kılan geniş açılımlar ve çeşitlilikler taşımaktadır. Fakat bu çalışma özelinde Aydınlanma sürecinde, hem “gölgede kalan” hem de bir açıdan norm ifade eden felsefi/bilimsel ırksal değerlendirmeler ve gitgide şekillenen Avrupamerkezci dönüşüm kritik edilmiştir. Ötekine karşı ırksallaştırıcı dil; aydınlanan Avrupa’ya karşı karanlık, çocuksu ve durgun ötekiler düalizmi, aynı zamanda Aydınlanmacı dilin kendi geçmişi ve kurumları ile kavgası/hesaplaşması olarak da düşünülmelidir. Fakat bu vurguyu da bir kenara atmaksızın, çalışmanın konusu bağlamında Avrupa-içi yüksek standartlar, kapsayıcı düşünsel/kurumsal dönüşümler ve iyimser dilin, “ötekiler” söz konusu olduğunda şiddet içeren bir çeşit başkalaşıma uğraması sorunsallaştırılmıştır.

Bir düşüncenin kendisini sunuş biçimi ile angajmanları doğrultusunda hakiki soykütüğü arasındaki açıklığı tespit etmek, entelektüel yorumlama sürecinin bir parçası olarak düşünülmelidir. Söylem ve pratik arasındaki yarıma ile bir fikrin kendisini nasıl haklılaştırdığı, felsefi bir dert olarak önemsenmelidir. Bu bağlamda evrensel bir epistemolojinin korunaklılığında tanımlanan Aydınlanma düşüncesi, filozofların düşünce sistemlerinde boşluklar, çelişkiler ve çarpıtmalar olarak da takip edilebilir. Avrupa’nın ilerleyen süreçlerdeki merkezci söylemlerinin Aydınlanmacı evrensellelikle bir arada düşünülmesi, eleştirel açıdan da Aydınlanma’nın etkili bir başlangıç olarak alınabileceğini düşündürmektedir.⁵

⁵Burjuva Aydınlanmasına karşı bir “emekçi Aydınlanmacı” çizgiden söz eden yazısında Ender Helvacıoğlu, bu bağlamda örneğin Marx’ın bir Aydınlanma mirasçısı olarak bu geleneği reddetmek yerine eleştirel bir aşma tavrı gösterdiğini ve burjuvazi-Aydınlanma ilişkisini sorunsallaştırdığını söyler (Helvacıoğlu, 2008:69). Bu bağlamda Aydınlanma’nın sömürgecilik ve kölelikle irtibatını kurarken, emekçi Aydınlanma arayışlarının da birer imkân olarak dillendirilmesi anlamlıdır. Aydınlanmacı olumsuzluklarınmarkasındaki burjuva emelleri ve aklın sınırlılıklarını görmek gerekir. Bu nedenle kapitalist ve eşitsiz sonuçlar adına Aydınlanma’dan vazgeçmek gerekmez. Aydınlanma’nın, halk ve emekle düşünülmesi de mümkündür. Bu bağlamda postkolonyal geleneği de

Aydınlanma döneminde, -özellikle İskoç Aydınlanma'sının Kıta Avrupa'sına etkisi ile- hoşgörü kavramının yükselişe geçmesiyle devrimcileşen bir pratikle karşı karşıya olduğumuzu zannederken, paradoksal şekilde ırkçı kuram ve pratiklerin yükselmesine tanık oluyoruz (Akay, 2000:5). Aydınlanma, evrensel ve genel kavramlarla ifade edilse de burjuvazinin dünyaya bakma biçimiyle örtüşebilmektedir: *“Aydınlanma sonuna kadar Batı'ya ait bir söylemdi -başından itibaren. Aslında Aydınlanma için yaşayan, canlı ve somut bir diğeri yoktu. Aydınlanma'nın tek ve belirleyici sınırı vardı: Kendisi”* (Çiğdem, 2015:95-98). Aydınlanmacı çok anlamlılığa hizmet eden yükleme işlemi, anlamsızlığa ve iktidarlar için manipülasyon tehdidine dönüşebilmiştir.⁶

“Kuşkusuz uygarlık, (...) köleliğe, sömürgeciliğe ve sefaletle karşı savaşla birlikte insan haklarının, özgürlüğün, eşitliğin, kamu yardımının da savunusu ile başlar” (Goyard-Fabre, 2011:131). Aydınlanma, söylemleri itibariyle devrimci ve insani birtakım söylemleri bayraklaştırmış; fakat vadettiklerinden uzağa düşen söylem ve pratikleri de beraberinde içermiştir. Bu bağlamda özellikle Frankfurt Okulu'ndan Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma'nın ikircikli kuruluşuna odaklanan çalışmaları önemli bir eleştirel referans olabilir. İnsanların doğaya bakışını belirleyen araçsal aklın ve bilimin sömürgeci tavrını eleştiren Horkheimer, insanın doğaya bakışının, insana bakışına da yansıtacağına dikkat çeker (Horkheimer, 2003:131). Bu bağlamda Horkheimer'a göre Rönesans liderleri ve çağımızın faşist şeflerine kadar bireyselliğin değerini öne sürenler başka bireysellikleri ezmek pahasına kendi bireyselliklerini geliştirme fırsatı bulanlar olmuştur (Horkheimer, 2003:180).

Frankfurt Okulu düşünürleri Adorno ve Horkheimer'a göre Aydınlanmacı pozitif dilin mitoslaşması ile Aydınlanma'nın, bir anlamda ışık çokluğundan

çeperde kalanların kendi geleceğini tayin haklarını arayışı şeklinde –düşünümsellik bağlamında- bir aydınlanma ufku olarak okumak mümkündür.

⁶Bu bağlamda Mollaer'in hem bir folk kategorisi hem de analitik bir kavram olarak tanımsal düzeyde çekişmeli bir yerde duran kimlik meselesi için söylediği, Hegelyen okumada karşımıza çıkan Spinozacı sonuçlardan biri olarak, *“Her yerde olan hiçbir yerde değildir.”* ifadesi kullanım yaygınlığı ve açıklama gücü arasındaki paradoksu örnekler (Mollaer, 2014:10-11). Aydınlanma ifadesi de büyük harflerle analitik alanından bir kayma ile “folk kategorisi” olmaya aday bir “folk” kavram olarak değerlendirilebilir.

körleştirdiği bir vasat ortaya çıkmaktadır ve insanlığın durumunu değiştirmek adına bayraklaştırılan optimist tavrın/vaatlerin, insani duruma varmak yerine neden bir tür barbarlığa -örneğin ilerleyen süreçlerde Holokost'a- evrildiği (Adorno ve Horkheimer, 2014:10) problematiği, *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'ni büyük ölçüde dinamik kılan bir sorudur. Onlara göre çöküş sürecinde -büyük ölçüde- optimist tavrı güdüleyen bilimin anlamı da kuşkulu hâle gelecektir (Adorno ve Horkheimer, 2014:10). Bunu erken dönemde ilk fark edenin, kölelik ve ırkla ilgili kusurlu fikirlerine rağmen Rousseau olduğu söylenebilir. Bu süreçte Aydınlanma'nın kendi kendini tahrip edişi söz konusudur. İlerlemenin yıkıcı sonuçları Aydınlanma açısından mitolojiye gerileyiş anlamına gelmektedir (Adorno ve Horkheimer, 2014:10). Doğa üzerinde egemen olan insanın gitgide insan üzerindeki egemenliği, Aydınlanma'nın totaliter yanını ortaya koyar (Outram, 2007:23). Foucault ve Arendt'e göre ise, "rasyonellik" çağrısı ırkçılığı hafifletmeyecektir (Taylor, 2012:141). Aydınlanma kendi içinde akılsal bir imkân olarak var olan "düşünmenin düşünülmesi" ya da kendisini düşünümSELLİK diyeceğimiz zeminde algılamayı, praksisten/faydadandan/ilerlemeden uzak düşme kaygısıyla bir kenara itmiştir (Adorno ve Horkheimer, 2014:46). Üstelik Aydınlanmacı düşünümSELLİĞİN, zaman zaman pragmatizmle daha çok kazanç ve ilerleme sağlama adına devreye girdiğinden söz edilebilir.

Modern anlayışta, dünya siyasetini ulus devletlerin ve dolayısıyla uluslararası ilişkilerin belirlediği bir vasatta, kimlik politikaları yükselişe geçerken Avrupa'nın söz konusu kültürcü tavrı daha anlaşılır olmaktadır. Bu bağlamda Mollaer'in, sınıf "yasa"sına benzer şekilde, tarihsel anlamda belli bir kimliğin merkezlenip güç kazanmasıyla öteki kimliklerin kırılacağı ve dışa düşeceği bir tür kimlik "yasa"sından söz etmesi anlamlıdır (Mollaer, 2014:8). Avrupa tarih ve felsefesinin, Antik Yunan'dan beri kendisini üstünlük durumuyla tanımladığına ilişkin görüşler olsa da, felsefenin/aklın Antik Yunan paradigmasıyla başlatılmasının tarihi, Aydınlanma'nın tarihi kadar yenidir. Eski Yunan geleneği, modern Avrupa'yı belirleyen dinamiklerden biri olsa da; Avrupa'nın kendisini haklılaştırma davasında abartılı biçimde icat ettiği geleneklerin(Hobsbawm ve Ranger, 2006) başında gelir. "Avrupa'nın icadı" Eski Yunan projesiyle birleşerek, Doğulu kökenlerini de

perdelemek amacıyla kendisine gelenek arama derdinde olmuş; böylece Antik Yunan'ın modern dönemdeki etkisi abartılmıştır. Söz konusu sistematik çarpıtmalar dışında ise Grek düşüncesinde özellikle -Aristoteles'in de öğrencisi olan- Makedonya kralı Büyük İskender (M.Ö. 323) etkisiyle “insanlık” kavramı gibi evrenselci temalar, Stoacılıktaki “dünya yurttaşlığı” anlayışı ve doğa filozoflarının modern bilime ilham sağlaması Aydınlanma felsefesi ile Grek felsefesi arasındaki entelektüel süreklilik noktalarını ifade edebilir. Aydınlanma açısından uç kökenler Antik Yunan'a dayandırılmakla birlikte, 18. yy. öncesi felsefelerde Aydınlanma'nın düşünsel nüvelerine rastlanmaktadır. 15. yy. Rönesans, 16. yy. Reformasyon ve 17. yy. Kartezyen felsefesi bir anlamda Aydınlanma çağını müjdeler. Aydınlanma çağı, bütünlüklü olarak “Akıl çağı” şeklinde de okunabilir. Aydınlanma ve takip eden süreç, -insanı merkeze alan evrensel mesajlarının yanı sıra-; Batı dışı ile Batı'nın aşılabilir ve dikotomik zıtlığının inşa edildiği bir döneme tekabül eder (Said, 2016:262-63; Loomba, 2000:65). Tüm bunlarla birlikte Aydınlanma, geniş açılımlı eleştirel/düşünümsel imkânlar da taşımaktadır. Bu doğrultuda Lee'ye göre, Aydınlanma düşüncesinin, geleneksel ya da burjuvaziye dayalı imtiyazların haklılaştırılmasına dönüşmesi yönüyle, Aydınlanma bir sapmaya işaret etse de; gelişmenin tek formu olarak kendini yücelten anlayışa karşı çıkışların potansiyelini de taşımaktadır (Lee, 2002:256).

Aydınlanma, olumsuz anlamda hurafelerden/zincirlerden kurtulmayı, -bireyi “ergin olamama durumundan kurtulma”yadavet ederek (Kant, 1784)- akli ve bireyi sınırlayan olumsuzlukları yine akla ve bireye güvenerek aşmayı öğütleyen bir felsefedir. Habermas'ın modernliği “tamamlanmamış bir proje” (2010) şeklinde tanımlamasına atıfla biz de Aydınlanma'yı bir yönüyle tamamlanmamış ve dinamik/modern karakteriyle öne çıkarabiliriz.⁷ Bu süreklilik ve tamamlanmamışlık

⁷ Aslında tamamlanmanın mümkün olup olmadığı da tartışma konusudur. Zira modernliğin ve elbette onun bir ürünü olan Aydınlanma'nın kendi doğası gereği dinamik olduğu ve “bitiş çizgisini sürekli ileriye itme” pratiğiyle düşünümsellik ve süreklilik niteliğine sahip olduğu bilinmektedir. Bauman, moderniteden “tamamlanmamış bir proje” olarak söz etmenin bir totoloji olduğunu iddia etmektedir. Ona göre modernite, doğası gereği ebediyen koşu halindedir, daima (ve çaresiz bir şekilde) “henüz olmamıştır”. Bir projenin modernliği, kesinlikle gerçekliğin bir yahut iki veya yüz adım ileride olmasıdır; modernitenin modernliği kendi doğasından gelen bir kendini dönüştürme, koşu sırasında bitiş çizgisini sürekli ileriye itme ve böylece kendini oraya varmaktan daima men etme kapasitesindedir (Bauman, 2016:325).

düşüncesi, Kant'tan (öl. 1784) iki asır sonra modern felsefeyi hâlâ “Aydınlanma nedir sorusuna yanıt arayan felsefe” olarak tanımlayan Foucault (2000:69)'nın tavrıyla da bağdaşır.

18. yy.'ın felsefesi olarak anlaşılan Aydınlanma, önceki yüzyıllarla zihinsel/entelektüel illiyet kursa da, aslında kendisinden öncesiyile “kopuş”u ima eden bir yapıya sahiptir. Çünkü Aydınlanma felsefesini kendinden önceki felsefeden ayıran, bir azınlığın ve entelektüel grubun tavrını, eğitimle -özellikle Fransız modelinde *ansiklopediyle*- topluma, hatta döneme mal etme şeklindeki ilerlemeci iddiadır (Kılıçoğlu, 2015:335). Aydınlanma felsefesi, kendinden önceki çağı “karanlık” olarak görmekte ve kendisini bunun zıtlığıyla var etmektedir. Düşünce tarihinin bütününde “aydınlanma” ve “ışık” metaforları, ortaya çıkmakta olan akımları kendinden önceki geleneklerden ayırmak için işlevsel bir araç olarak kullanılmıştır. Neredeyse bütün fikir akımları ve paradigmlar, kendilerinden öncesini karartma ve kendi fikirlerini “aydınlık” gösterme çabası içerisinde olmuştur. Fakat biz burada özgül bir Aydınlanma sorusu ve sorunundan yola çıkacağız. Esasen Aydınlanma deyince aklımıza 18. yy.'da Avrupa'da aklı merkeze alan felsefenin geliyor olması bile Avrupa-merkezci kültürcülüğün tarihi seyrinin hem Batı hem de bizim zihinlerimiz açısından başatlığını ortaya koyuyor. Aydınlanma paradigması, kendisini hem evrensel hem de özgül bir fenomen olarak ve büyük harflerle tahkim ediyor.

Aydınlanma, akla, başatlığın ötesinde mitsel bir değer biçmekle eleştirilmiştir (Adorno ve Horkheimer, 2014:10). Aydınlanma'nın evrensellik iddiaları ve mutlak ilerleme anlayışı, özellikle de Avrupa-dışına karşı alınan pozisyonlarda ve kendini yeniden inşa ederken -ampirik ve özcülük karşıtı bilim anlayışına rağmen- özcülüğe düşebilmiştir. Bireysel özgürlük, hümanist temellere dayanan “insan hakları” kavramı gibi temalar; Rönesans, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin kavramlarıdır. Bu çalışmada söz konusu soyut/teorik ideallerin gerekliliği değil, Avrupamerkezci kültürcülüğün önemli bir eleştirmeni olan Amin'in de vurguladığı bir nokta olan evrenselcilik iddiası tartışılmaktadır (Amin, 1993:22). Üstelik söz konusu evrensel mesajlara rağmen, teorik ve pratik temayüllerin son derece ırkçı bir kültürcülüğe işaret etmesi oldukça şaşırtıcıdır. Esas sorun, Aydınlanma'nın evrensellik iddialarını;

kültürcülüğünü evrensellik, evrenselliği de kültürcülük şeklinde dayatarak kurmasıdır. Burada, kültürel eskatolojik “tarihin sonu” iddialarının erken bir versiyonunu görüyoruz ve apriorik ön kabullerin evrensel sunumuyla karşı karşıyayız. Gitgide hattı belirginleşen Aydınlanmacı benlik bilincini (aynı zamanda Avrupa-merkezli kültürcülüğü) aşmak ise, tarihin hiçbir zaman sona ermediği anlayışını belirginleştirmekle mümkündür.

Avrupa-merkezcilik; seyyahlar, kâşifler, antropologlar eliyle başlayan ve oradan Aydınlanma filozoflarına ilham olan sistemli bir çarpıtmadır (Bernasconi, 2000:66). Çarpıtmaların sistematik bütünlüğüne bakılınca olumlu değerler meşrulaştırma işlevlerine dönüşür. Söz konusu olumlu içeriklerin bilimsel bilgiyi bilinçli bir şekilde nasıl araçsallaştırdığına bakmak gerekir. Bu bağlamda postkolonyal çalışmaların en belirgin özelliği de alternatif ve melez okumalarla “Avrupa merkezli okumayı deşen” metinler olmalarıdır. Fakat tam da bu bağlamda Spivak, postkolonyal entelektüeli, homojenleştirme ve romantikleştirmeye düşmemesi konusunda uyarır (Sustam, 2010:132-133).

Avrupa’nın kendi içindeki ırk mücadeleleri ve heterojenliği, ortak bir Avrupalılık bilincini yadsısa da; evrensel değerler, modern kapitalizm ve Aydınlanma tecrübesi üzerinden, gitgide hattı belirginleşen –daima dönüşümlerle takip edilmesi gereken- ortak bir Avrupa bilincinin ortaya çıktığı söylenebilir. Bu bağlamda Said; ortak Avrupalı bilince şöyle işaret eder: “*Şarkiyatçılık, Denys Hay’in Avrupa fikri dediği, tüm o Avrupalı olmayanlar karşısında ‘biz’ Avrupalılar’ın kimliğini belirleyen ortak düşünceye hiç de uzak değildir*”. Avrupalı olmayan halklarla karşılaştırıldığında Avrupalı kimliğinin diğerlerinden üstün olduğu fikri, örneğin Şarkiyatçılığı ortaklaşa sürdüren önemli bir motivasyon olarak düşünülebilir (Said, 2016:17). Rönesans’ın sonlarından bugüne Avrupa hükümranlılığının tutarlı bir göstergesi olarak Şarkiyatçı birikim, 18. yy.’ın sonlarında sistemli ve modern bir karakter kazanmıştır.⁸Avrupa’nın, Aydınlanma’nın geç döneminde ve 19. yy.’da

⁸Modern disiplinler ayrışma, tam da 18. ve 19. yüzyıllarda ortaya çıktığı için analitik değerlendirmeler ve bölünmüş bilgi alanı, sistemin tümel amaçsallığını gizleyebilmektedir. Örneğin bilgi, siyaset ve etik arasındaki modern disiplinler kompartımanlaşma, siyaseti Makyavelist kâr ve fayda güdüsüne indirgediği gibi, bilgi alanının da kültürel ve ideolojik angajmanlara dayalı ilişkisini gizleyerek çelişkiyi gözden kaçırır. Batı’nın kendini ikame biçiminin bu disiplinler duvarlardan istifade ettiği söylenebilir. Örneğin dikkatli bakıldığında ırkçılık olarak ibraz edilecek durum, doğa bilimsel bir

kendisini medenilik ve hâkimiyet bağlamında yeniden tasarlaması söz konusudur. Bu anlayışta Asya ve Afrika; tıkalı, tarihsel diyalektiği olmayan ve hatta “tarihin dışında”, “tatilde”⁹ (Shayegan, 2002:21) kültürler olarak kurgulanır ve bu genel çerçeve bilimsel bir sunumla kendisini meşrulaştırır. “Bilimsel ırk” kategorisinin buradan beslendiği söylenebilir.

İlkçağ’da Yunanlar’ın kendilerinden olmayanlara "barbar" demesine benzer şekilde farklılığa verilen en klasik tavır olarak özdeşliğin kapsamının dışında kalan bir alan daima söz konusudur. Batı uygarlığının sonraki süreçte -romantik bir kapsama ve etkilenme durumunu kastederek- "yaban" şeklinde nitelendirdiği durum da aynı refleksten kaynaklanır. Farklılığın ürküntüsü de başkalıkları doğaya ve kültürün, tarihin dışına atmakla sonuçlanır. İnsanlık kavramının da görece geç zamanda kapsayıcı bir model olarak ortaya çıkışı hatırlanırsa bu süreçte de gelişme söylemine rağmen insanlık dışı gelişmemişliklerden nasibini alan topluluklar söz konusu olmuştur (Strauss, 1995:25). Burada sorunsallaştırılması gereken önemli bir nokta “dışa atma”nın sistematik şekillerinin tam da kapsayıcı insanlık modeli ve evrenselci iddiaların ortaya çıkışına -Aydınlanmacı ve liberal heyecana- rastlamasıdır. Evrensel ve hümanist söylemler insanlık dışı pratikleri ya da bilimsel kabulleri gözden kaçırmaya yarayabilmiştir.

Avrupamerkezciliğe karşı geliştirilen eleştirel ve sarsıcı bazı eserlerden söz eden Blaut, *Sömürgeciliğin Dünya Modeli* adlı eserinde, Abu-Lughod’un (*Avrupa Hegemonyası’ndan Önce Dünya Sistemi*), Avrupa’nın diğer medeniyetlere göre ilerlemeye daha yatkın olmadığı yönünde bir yaklaşım sergilediğini belirtir. Yine Blaut’ya göre, Samir Amin de bir çok çalışmasında Avrupa’nın Ortaçağ’da geri

şemada gizlenebilmektedir. Wallerstein’a göre de; dünyanın –ve bilginin- iki kültürlü hale geldiği modern epistemik yarılmada evrenselcilik, doğa bilimcilerinin alanı haline gelirken, ahlaki eleştirileri öznelleştirerek muktedirleri ahlaki hedef olmaktan kurtarmaya yaramıştır (Wallerstein, 2010:90). Wallerstein, “*Dünya tarihinde hiçbir zaman doğru olanın arayışı ile iyi ve güzel olanın arayışı arasında keskin bir ayrım olmamıştı.*” (Wallerstein, 2010:74). diyerek söz konusu bölünmeye temas etmektedir.

⁹Descartesçi öznenin ortaya çıkışıyla Doğu düşüncesinin sona erme evresinin eşgüdümünden söz eden Shayegan, neredeyse Hegel’e katılıp, dünya tininin çeperden çekilerek Batı’ya sığındığını kabul edecek düzeyde olduğunu söylenebileceğini ifade eder. Çünkü eller kavuşturulmuş şekilde âdeta zamanın dışında durulmaktadır (Shayegan, 2002:21). Shayegan’ın çabası karşılaştırmalı ve içkin bir eleştiri olarak düşünülebilir.

kalan dünyadan daha gelişkin olmak bir yana daha dengesiz ve istikrarsız olduğunu ve bunun da kapitalizme geçişi kolaylaştırdığını yazmaktadır. Bernal'in *Kara Atena* (2016) kitabı, Batı medeniyetinin Antik kökenlerinin Yunan efsanesini abartırken, Afrikalı ve Asyatik kökenlerin aynı ölçüde silindiğine -siyah Mısır'ın Grekler üzerindeki rolünün yadsınması (Loomba, 2000:87)- temas ediyor. Bu şekilde Avrupa biliminin etno-merkezci ve ideolojik kökenleri ortaya çıkarılmış oluyor (Blaut, 2015:92). Bu literatüre Edward Said'in *Oryantalizm*'ini de ekleyen Blaut, yer yer eleştirel bir devamlılıkla kendisini de bu geleneğe eklemiş oluyor. Bu eleştirel geleneğinin karşı kutbunda ise Blaut'nun "karşı eleştirisi" dediği Weberci gelenek olarak özetleyebileceğimiz ve Avrupa akılsallığı inancını farklı biçimlerde dile getiren Avrupa'ya özgü olgusu yer alıyor (Blaut, 2015:94).

Kuramlar ve tarihsel/toplumsal koşullar arasındaki bağlamsal ilişki, epistemik zeminde buluşur. Aydınlanma başından itibaren Batılı bir kurgu olduğundan (Çiğdem 2015:98), felsefi/bilimsel ırkçılığın Avrupamerkezci bir zeminde ortaya çıkması tutarlı bir sonuçtur. Batı Aydınlanmacılığının medeni farkındalığı ve uygarlık ideolojisi (pragmatik nedenler eklenince) barbarlığı ereksel anlamda tanımlayarak (ve hatta uygarlık götürme iddiasıyla) ırkçı biçimde var kılmıştır. Martin Bernal'in *Kara Atena* (2016:48) adlı eserinde öne sürdüğü, Avrupa'nın Asya ve Afrika'yı tarihsel gelişme yatağının dışında sayarak ilerici kabullerini pekiştirdiği ve böylelikle ırkçı ve sömürgeci pratiklerini haklılaştırdığı şeklinde yorumlanabilecek tezi de, söz konusu uygarlık ve barbarlık hikâyesinin özü olarak görülebilir.

Postkolonyal çalışmalar; kısaca, Batı ve diğerleri arasındaki dikotomik şekillenişin ve sömürgeciliğe eşlik ederek Avrupa'yı üst konuma taşıyan sürecin etik ve epistemik eleştirisini üstlenmektedir. Sömürgeci ideolojiyi gözden geçiren ya da kritik eden bu irdelemeler, literatürü genişleten ve daha çok Hindistan merkezli Madun çalışmaları dahil edilmediğinde bile oldukça geniş bir çalışma alanının konusu olmuştur (Loomba, 2000; Young, 2016; Shohat, 1994; Dirlik, 2005). Örneğin Young'a göre, hem sömürsüzleşme dönemi ve çabalarına, hem de yeni emperyalist bağlama işaret eden postkolonyalizm, kuramsal ve siyasal bir mevki olarak

diyalektik bir kavramdır. Küresel adaletsizlik şartlarında ise buna maruz kalanlar için gerekli bir konumdur (Young, 2016:77-78).

Young'a göre sömürge söylem çözümlemesinin kutsal üçlüsü olarak Said, Bhabha ve Spivak öne çıkmaktadır (Young, 1997:190).¹⁰ Rattansi ve Westwood'a göre ise, politikanın akademik çalışmalarla içli dışlı olduğunu çıkış noktası yapan sömürge söylem çözümlemelerine önemli bir katkıyı, Martin Bernal'in, Batı'nın diğerlerine olan borcunu gizlemeye dayalı işlevsel bir model olarak Yunanistan söylemine karşı Avrupa medeniyetinin Afrika-Asya kökenleri araştırmasına dayalı tezi yapmıştır (Rattansi ve Westwood, 1997:14-15). Yine Young, Martin Bernal'in "Siyah Atina"sının, Batı bilgisi tarihinde Afrika'yı merkeze taşıması yanında esas öneminin, onun "siyah" tarihini yeniden değerlendirmesinde yattığını söyler (Young, 1997:191). Young'a göre Bernal'in tezi, Said'in oryantalizminden çok daha fazla ırk sorununu odağa taşıdığından ve bilginin ırkçılaşıma süreçlerini tespit etmekle birlikte, Afrika'yı Batı bilgisinin ortasına taşıması, bilginin akademik statüsüne ilişkin "uygun" ve "uygun olmayan bilgi"nin sınırlarına temas etmesi yönleriyle oldukça önemlidir (Young, 1997:194). Olgu-değer ayırımına dair pozitivizmdeki katı ayrıma rağmen bilginin tarafsızlığı iddiasının altına, olgu görünümünde birçok Batılı önyargı ve değer sığdırılması ve buradan doğan paradoksal durumun karşı eleştirilere rağmen kurumsal bir "norm"a dönüşmesi dikkate değerdir.¹¹ Söz konusu sistemliliğin motivasyonlarını irdelemek gerekir.

¹⁰Kolonyalizm/Postkolonyalizm adlı eserinde, fikirlerle toplumsal ilişkilerin temasından söz eden Loomba; Said, Bernal ve Spivak gibi kolonyal söylem analizleriyle öne çıkan isimlerin Avrupa Aydınlanması'nın ırksal ve kolonyal bilgi sistemleriyle nasıl iç içe geçtiğini gösteren çalışmalarının, Foucault gibi postyapısalcıların Aydınlanma'yı sarsmasına yaradığını söyler (Loomba, 2000:88). Aynı zamanda Aydınlanmacı evrensel insan hakları da uzun vadeli postkolonyal teorinin temellerini atmıştır. Young'a göre bu gelenek, Las Casas'la başlayan sömürgeciliğe etik ve politik itiraz geleneğiyle ilişkilendirilebilir (Young, 2016:109). Fransızlar artık evrensellik ve sömürgeciliği tutarlı şekilde savunamayacaklarını göre; bu haklar sömürge karşıtı mücadelenin elinde devrimci pratikler için aracı olacaktır (Young, 2016:115).

¹¹Batılı normatif bilgidен söz ederken, bunları, üreten isimlerin kişisel hatası olmaktan öte; söz konusu söylemsel bütünün kurumsal, yapısal ve somut yansımaları olarak düşünmek daha sağlam bir zemin sunabilir. Burada Batılı norm ve kural derken bunun kişisel istisnaları olmadığına değil, fakat özellikle politik ve felsefi açıdan geçerlilik mekanizmaları kazandırılmış söylemlere atıf yapıyoruz. Bu bağlamda örneğin Spivak, Üçüncü dünya(laştırma) söz konusu olduğunda, örneğin Foucault ve Deleuze'un karşılıklı yazılarında –radikal eleştirmenlerde bile- belli belirsiz seçilen, üçüncü dünyayı kuran uluslararası emperyalist ideolojiyi yok sayan tavra odaklanırken; aynı şekilde Kant'ın da etik, Aydınlanma, sürekli barış ve kozmopolitliğine odaklanmak yerine Dördüncü dünya ve Aborijinler'e

Yunan tarihinin Avrupalı okumasının modern zamana rast gelmesi, bir üstünlük pozisyonu oluştuktan sonra, tarihin Avrupa eliyle Avrupa lehine yeniden yazıldığıının göstergesidir. Ziyaüddin Serdar, Merryl Davies ve Asis Nandy'nin ortak çalışması olan *Batı Irkçılığının Kaynakları* (1997) adlı eser, medeni-barbar ayrımını ve kendini üstünlük bağlamında tanımlamanın tarihini; Yunan, Roma ve Hristiyan kökenleri hatırlatarak başlasa da, böylesine uzun bir tarihsel sürecin bir süreklilik olarak okunmasına temkinli yaklaşmak gerekir.

Bu nedenle bu çalışmada ırkçılığın bilimsel/felsefi kategori olarak icadı ve 19. yüzyılda belirginleşen bir ideoloji (Avrupa-merkezcilik) lehine haklılaştırılması, Aydınlanma ve modernliğin sömürgecilikle irtibatı bağlamında ele alınmaktadır. Bu çalışmada, söz konusu Avrupa-merkezci bilincin yaratılmasının, Aydınlanma dönemi felsefi düşüncesindeki izi de takip edilmektedir. Bu açıdan özellikle Kıta Avrupa'sı felsefesi çalışmalarıyla tanınan Bernasconi'nin *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* (2015) çalışması ve Frankfurt Okulu üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen Susan Buck-Morss'un; *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih* (2012) adlı eseri; felsefi düşüncede ırk ve ırkçılığın izini süren çarpıcı çalışmalar olarak dikkat çekmektedir. Morss'ta daha çok Hegel ön plana çıkarken; Bernasconi'nin eserinde Locke ve Hegel ile de açılanan ırkçı düşünce, özelde Kant felsefesinde "bilimsel ırk" kategorisinin yaratılmasının tarihi olarak deşifre edilmektedir. Kant'ın özellikle fiziksel coğrafya ve antropoloji dersleriyle *Çeşitli İnsan Irkları Üstüne* adlı makalesinde ırkçı olarak nitelendirilebilecek pek çok kanıt bulunabilir. Böylece Kant'ın "aklını kullanma cesaretini göster" mottosu, kozmopolitanlığı ve ödevsel etiği ırkçı düşüncesi bağlamında sorgulanmayı gerektirmektedir. Hegel ise Batılı muzafferiyetin daha baskın olduğu bir dönemde diyalektikten doğacak eşitlik/sentez ve özerklik fikrini vurgularken; diğer yandan Batılı politik ve felsefi akla önemli yatırımlar yapmıştır.

yaptığı saygısızlığa yönelmeyi seçtiğini söyler. Metni çözecek "marjinal" ana odaklanmasını ise, metnin normalize ettiği durumun tespiti için işlevsel bulur. Spivak, öğretim sürecinin hem bir dönüştürme süreci, hem de homojen bir ortam, bir özdeşlik varsaydığını söyler (Spivak, 2016:114-115). Bir "eğitim" projesi olarak Aydınlanma da, daha çok dönüşümü ifade ederken, özdeşlik kurucu bir rol de üstlenmiştir.

Bu anlamda burada basit bir teorik çelişkiden ziyade; uygar insanı haklılaştıran pratiklerle paslaşan bilinçli teorik katkılar olduğu düşünülmektedir.¹²

Afrika'nın bir tarihi olmadığını iddia eden Hegel ve sömürgeciliği "insani" duygularla eleştirse de Hindistan üzerindeki İngiliz sömürgeciliğinin Batı'nın evrimci tarihine Hindistan'ı dahil etmek ve böylece sınıf mücadelelerine alan açtığı gibi nihai "hayırlı" sonucuna değinen Marx hatırlanacak olursa bu kibirli ve "kendine mâl eden" anlatının Avrupa nezdinde ötekilerin yaratılması, tâbi kılınarak sahiplenilmesi ve sömürgeleştirilmesine hizmet ettiği açıkça görülecektir (Young, 2000:13). Young, Batı felsefesinin dünya tarihi kurucuları olarak önemli bir yerde duran bu tarihsel/diyalektik felsefelerde ortaya çıkan ötekilik nosyonlarından yola çıkarak, Tarih'in, ötekiliğe tahammül edemeyen ve onu kendi dâhil etme ve bütünselleştirme mantığında tarihsizleştiren ötekilik/aynılık kutuplaşmasına değinir (Young, 2000:15). Diyalektiğin mimarlarında sorunsallaştırılan söz konusu ötekileştirici mantık, Horkheimer ve Adorno'nun, diyalektiğin faşizme nasıl saptığı irdelemesi ve büyük harflerle tarihin yaptığı hatayı sorunsallaştırmakla akla içkin akıldışılık ve barbarlıkların yol açtığı hegemonik ve faşizan çelişkiyi açıklamaya yöneliktir. Aydınlanma'nın özgürleşmeci ve iyimser akılcılığı, söylemlerin aksine totaliter sonuçlara da yol açmıştır. İnsanın doğaya tahakkümünün açtığı yolda öznelliğin araçlaşması ile insanın insana hakimiyetine dönüşen bir tür akılsallık gelişmiştir (Young, 2000:21).

İrkçılığın pre-modern pratikleri ile Aydınlanma arasında süreklilik noktaları var olmakla birlikte modern anlamda ırkçılık bir 17. yy. fenomenidir (Bernasconi, 2015:35). 18. yüzyılda bir ölçüde Locke, Montesquieu gibi düşünürlerde ırk ve kölelikle ilgili vurgulara rastlanırken, özellikle de geç dönemde Kant felsefesinde yaygın biçimde bilimselleştirilmiş radikal bir teorik çerçeve kazanır. Aydınlanma davetini üstlenen Locke, Hume, Voltaire, Kant ve hatta Rousseau gibi düşünürlerin; evrensellik, hümanizma, özerklik ve hoşgörü şeklindeki akla ve insana güven duyan

¹²Fakat "uygarlığın" karşıt düşünceleri barındıracak kazanımlarından da söz etmek gerekir. Örneğin Kaptan Cook'la dünyayı gezen ve Kant'ın ötekilerle ilgili ırkçı değerlendirmelerinin ampirik düzeyde yanılsayan Georg Forster ve ırk düşüncesi yerine kültürel farklara eğilen Kant'ın öğrencisi Herder, Kant'ın ırkçılığını henüz erken dönemde sorguya açmışlardır. Kant'ın ırkla ilgili iki makalesi de bu eleştirilere savunu niteliğindedir (Kleingeld, 2007:577; Bernasconi, 2000:39).

insancı yeni söylemlerine karşılık; mutlakçı, evrenselci ve ırkçı temayülleri de güçlü biçimde taşıdıkları söylenebilir. Söz konusu Avrupa-merkezci temalar da bir tür yapı-çözümünü zorunlu kılar. Aydınlanma tarihi tabiatla birlikte ele alındığından Aydınlanma'nın temel temalarında (insanlık, akıl gibi) tarihsiz bir evrensellelikle karşılaşmaktayız. Batı-dışının, Hegelyen anlamda tarihsel diyalektiğin dışına itilmesi ve kavramlardaki soyutluk, evrensel temaları en başından sakatlamaktadır.¹³ Esasen evrensel ortaklıklar için de tarihsel/kültürel insanlık durumlarından söz etmek gerekir. Çünkü ancak tekil ve tikel olan bir evrensellik imkanı taşıyabilecektir. Aydınlanma, zincirlerden ve hurafelerden kurtulma, özgür aklın “taşma”sı dinamizmi olarak tarif edilmiştir; fakat bu açılımla, kendi ötekilerini doğurmuş ve Aydınlanmacı tavır, bir “dışa atma”lar (abjection) (Butler, 2014:10) tarihi olarak yaşanmıştır. Aydınlanma'nın evrensel temalı söylemleri; kapsarken dışlayıcı, evrenselleştirirken özcü olabilmıştır. Burada özcülük Aydınlanma'nın bilgi anlayışına ters bir kategori olarak görünse de, Said'in Şarkiyatçılık'ı (2016) örneğinde gördüğümüz gibi ötekilerin tarihsiz bir özsellikle tanımlanması söz konusudur. Burada özdeşlik eleştirisi yapılırken postmodern kaygan zemini temel alan post-yapısalcı dilin nihilistik biçimde kurduğu özdeşsizlik konumuna düşmek yerine, farklı özselliklerin kendisini var kılabilceği bir zeminin imkanlarını konuşmak daha anlamlı görünmektedir. Evrensellik ve özdeşliğin tikeli ihmal edip etmediği devamlı sınanması gereken bir durum olarak düşünülebilir.

Bu çalışmada “icat edilmiş” bir kategori olarak ırkçılık ve Avrupa-merkezciliğin post-yapısal çalışmalar üzerinden Aydınlanma filozoflarındaki kökenleri üzerinde durulacaktır.¹⁴ Aydınlanma, etik ve hukuk bağlamında coşkulu bir

¹³Postkolonyal –Madun çalışmaları alanı- entelektüellerden Chakrabarty, Avrupa düşüncesinin analitik ve yorumbilgisel şeklinde ikili mirasının etrafında dönen bir tartışma yürütürken, analitik geleneğin soyut evrensel diliyle yerel olana temas edemediğini/teğet geçtiğini söyler ve ona göre Heidegger'de başarılı temsil bulan yorumbilgisel gelenek analitik afakiliği eleştirmek için kullanışlıdır. Marx ve Heidegger üzerinden bir özgürlük anlatısı geliştirmeye çalışan Chakrabarty, Marx'ın Aydınlanma'dan miras aldığı evrensel soyut insanına, aidiyet ve farklılık şeklindeki Heideggerci bağlamı katarak eleştirel kuramını şekillendirir (Chakrabarty, 2012:59-60).

¹⁴İrk ideolojisinin, "iyi tohuma" dayalı üstün ırk söylemlerinin, üstün halkları geçerli kılmaya yaradığı söylenebilir (Arendt, 2016:95; Şenel, 1993:90; Taş, 1999:44).Avrupa merkezli bir sömürgecilik ve ırkçılık arasında, aynı zamanda bu ikisinin de Aydınlanma ile irtibatı kurulurken, söz konusu ilişkiselliğin bir sonralığa ve ayrımı takip eden bir ilişkiselliğe dayalı olarak inşa edildiğini belirtmemiz gerekir. Bağlantılandırma, birbirine indirgeme veya aynılaştırma anlamına

kırılma noktasını müjdelese de; paradoksal şekilde ırkçılığın bilimsel/felsefi icadı Aydınlanma'nın söylemlerine içkindir. Bilimsel ırk kategorisi Aydınlanma hümanizmasına rağmen aynı yüzyılda yaygın bir tecessüs alanı haline gelmiştir. Yine de yekpare bir Aydınlanma anlayışından söz edilemeyeceği tekrar vurgulanmalıdır.¹⁵

Homojen bir tavırdan söz edilemese de çalışmanın ana motivasyonu şu sorudan beslenmektedir: Nasıl oluyor da Aydınlanma'nın evrensel ve iyimser soyut idealleri ile dışlayıcı söylemleri/pratikleri arasındaki makas bu kadar açılabilir? Diğer bir ifadeyle hümanizma ve evrensellik düşüncesini temel ideal olarak kabul eden Aydınlanma felsefesi, nasıl oluyor da hümanizma söylemine rağmen ırkçı, evrensellik söylemine rağmen farklı kültürleri “tarih dışına” iterek –bu süreçte ampirik bilginin ön plana çıkmasına rağmen- ötekilere karşı özcü bir kimliğe bürünebiliyor?

Bu tez çalışması, Aydınlanma'nın genel entelektüel tarihini ortaya koyan bütünlüklü bir Aydınlanma okuması yapma amacıyla değildir. Fakat 18. yy. sonlarında başlayan ve 19. yy.'da belirginleşen Avrupalı sömürgeci pratiğin

gelmemektedir. Bu bağlamda modern ırkçılık, Avrupalı bir bağlamdan doğarken, Avrupalı bir zaman-mekanı kavramsal olarak merkezleştirdiği için Avrupamerkezcilikle ilişkilenebilir. Özgüllük ve evrensellik arasında gidip gelen ırkçı ve merkezci görüşler ise, bir Batı tecrübesi olan Aydınlanma ve sonrasının tarihinde serpilme alanı bulmuş; Batı sömürgeciliğinin arşivsel ve düşünsel gerekçeleri olarak sistemlilik kazanmıştır.

¹⁵Batılı Doğu değerlendirmelerinde, “Doğu despotizmi” kavramının merkeziliğini vurgulayan Mardin'e göre, Aydınlanma döneminde “içerdeki” –Batılı- despotik varlığa karşı Doğu olumlu bir içerik olarak da anılmıştır ve bu, Aydınlanma'nın, birbirine karşıt dünya görüşlerinin bir arada yaşayabilmesini sağlayan karakterine ilişkindir. Mardin, Aydınlanma'nın ötekilere bakışında karşıt ve kurtarıcı bir isim olarak Duperron'dan söz eder. Bu bağlamda Aydınlanma-içi farklı yönelimlerin olduğunu vurgulayan Mardin, Said'in *Şarkiyatçılık*'ta cımbızlayarak oluşturduğu egemen söylemin aslında daha karmaşık söylemlerden oluştuğu –örneğin Batı'daki Batı eleştirileri- uyarısında bulunur. Güç ilişkilerinden bahsederken mevcut çeşitliliği inkâr etmemek gerektiğini söyleyen Mardin, kendi çıkarılarını savunurken bile bu çeşitliliği kabul ederek işe başlamak gerektiğini savunur (Mardin, 2002:115). Bu bağlamda Mardin'in eleştirisi doğrultusunda, Batı'daki, hatta oryantalist birikimin bütünündeki farkları ve çeşitliliği görmezden gelmemek önem taşır. Bu noktada örneğin Young'a göre Batılı sömürgecilik karşıtlığı, sömürgecilik tarihi kadar eskidir. Bu bağlamda farklı eleştirel motivasyonlarla da olsa –evrensel insancıl, liberal ve Marksist pozisyonlar-, 16. yüzyılda Las Casas'tan Bentham'a dile gelen Batılı sömürge karşıtlığı geleneği vurgulanmalıdır. Söz konusu eleştirel gelenek postkolonyallığı de beslemiştir. Hatta bu çeşitlilik aynı düşünürde bile gözlemlenebilmektedir. Örneğin Marx hem sömürgecilik yanlısı hem karşıtıdır. Marx'tan önce de etik ya da ekonomik sebeplerle sömürgecilığe karşı çıkmıştır. Young'a göre 18 ve 19. yüzyıllardaki sömürgecilığe Batılı radikal karşı çıkışlar, postkolonyal kimi yorumlarda es geçilmektedir. Postkolonyalizmin tek tutarlı yanlısı da emperyalizm ve sömürgecilığı birbirine indirgemek; ayrıca emperyalizmin de çeşitliliğini göz ardı etmek (Young, 2016:90-97-98-99). Geniş anlamıyla postkolonyal sürecin Marksist ilhamı ise fikirlerin tutarlı kırılmalarla farklı alanlara kanaliz edilebileceğini ifade eder.

Aydınlanmacı hümanizma ile irtibatını, bu sürece önemli ölçüde ilham olduğu düşünülen Aydınlanmacı filozofları, postkolonyal çalışmaların referanslarıyla bakarak açıklamayı amaçlamaktadır. Aydınlanma, bu eleştiriler için önemli bir referans noktasıdır. Bu çalışma açısından söz konusu filozoflar, analitik ve soyut bir kategori olarak evrenselliği vurgulayan isimler olmanın yanında; postkolonyal çalışmalarda merkezci, oryantalist ya da ırkçı görüşleri nedeniyle eleştirel referanslar olmaları yönüyle tercih edilmiştir. Aydınlanma döneminin sonlarında elde edilmeye başlanan iktidar pozisyonu, 19. yy.'ın sömürgeci bağlamına önemli referans ve haklılaştırmalar sunmuştur. Bu noktada bilgi ve gücün ikamesinde özellikle eylem ve teoride ortaya çıkan yarılma, ötekileri tarihin dışında düşünen teorik ve disiplinler işbirliği; postkolonyal bakış olarak düşünebileceğimiz 20. yüzyıl tartışmalarında irdelenmektedir.¹⁶ Bu bağlamda genellikle postyapısal düşünürlerin kullandığı yapısöküm yöntemi, postkolonyal düşünceye referans çerçevesi sağlayan Batılı -öz- eleştiri geleneklerinden biridir. Fakat bu çalışmada Aydınlanma, bir meta-anlatı olmaktan öte, Taylor'cı anlamda (1995) birtakım "sıkıntı"lara sebep olduğu için kritik konusudur. Bu bağlamda postmodernliğin meta-anlatılara yönelik eleştirisinde (Lyotard, 1990) somutlaşan -postmodern- kaygan zemine de temkinli bir mesafeden yaklaşmak gerekir. Bu doğrultuda, Wallerstein'a göre Said'de oksidentalizm ve postmodernizm eleştirisi ile birlikte postkolonyal geleneğe ilişik bir tavır söz konusudur. Postkolonyal teorik ve pratik çabalar, Şarkiyatçılığın da mevzi kaybederek gücünün çözülmesine yaramıştır (Wallerstein, 2010:49 ve 52).

¹⁶Aydınlanma'nın projeye dönüştürülen felsefesi, evrenselci tutumunun ortaya çıkardığı "fark" sorunsalı sebebiyle önemli eleştirilere uğramıştır (Yeğenoğlu, 2003:138). Young, tam da evrensel olmadığı için dayatılan evrensel değerlerin, Aydınlanma'nın mirası olarak şekillendiğini söyler. Medenileştirme misyonunun ise Aydınlanmacı eşitlikçi ilkelerden üretilmesi ironiktir (Young, 2016:119). Aydınlanma döneminin seküler ve insan merkezci ortamına zemin hazırlayan "hümanizm" insanlık fikrini hem Avrupa'ya mal eden hem evrensel kılan bir mantıkla kurmuştur. Söz konusu başat modern mantığın, postmodern dönemde de farklılıkları ön plana çıkaran ve homojenliği sorunsallaştıran bir dille eleştirisi yapılmıştır. Bu bağlamda Avrupalı entelektüel cenahın düşünömselleştirdiği bir Avrupalı tarihsel kökenler ve efsanelerin sorgulanır hale geldiği bir vasatın oluştuğunu söyleyebiliriz. Evrenselci söylemin Aydınlanmacı kökenleri bağlamında, post kolonyal çalışmalarla evrenselciliğin eleştirisi yapılırken Aydınlanma'nın halesi de çözülmüştür. Bu bağlamda Aydınlanma, ancak yapıçözümücü bir irdelemeden sonra ve daimi eleştirel kontrolle bir imkan olarak düşünülebilir. Aydınlanma ve liberalizm, medenileştirme misyonu bağlamında çelişkili olduğu kadar çeşitli ve alternatif imkanlar da sunar. Örneğin medenileştirmeye karşı liberal ilkeler doğrultusunda bir muhalefet de mümkündür. Young'ın ifadesiyle söylemek gerekirse liberal sömürge eleştirisi ve liberal sömürgecilik eş zamanlı süreçlerdir (Young, 2016:123). Çünkü Spivak'a göre "sömürgecilik ve kapitalizm" birlikte yürüyen süreçlerdir (Spivak, Yetişkin, 2010:80).

Postkolonyalizm üzerine yazdığı önsözde Akay, kavramın düşünülme biçimlerinin 1970 ve 1990’larda kelimenin kazandığı farklı anlamlar ve ilgi alanları olarak ayrıştığını söyler. Said, Bhabha ve Spivak gibi ünlü isimlerin edebiyat dolayımıyla yeni bir tarih okumasına girişmeleri, kavramın seksenlerde bir başlangıç olarak belirginleşmesine tekabül eder. Homojen bir yapı arz etmeyen bu çalışmaların İkinci Dünya savaşı sonrası sömürgeleşme mücadelesinin sonucu olarak da doğduğu söylenebilir (Akay, 2010:5-6-7). Postkolonyal irdelemeler bağlamında ırk ve kolonyalizm meselesi birçok bağlamda Gramsci’ye atıfla dile gelmiştir (Loomba, 2000:50). Örneğin Guha, Gramsci’nin madun kavramını, liberal ve pozitivist bilgi alanını dağıtma çabası olarak, 1970’lerde sömürge Hindistan’ına uyarlamıştır. Yakın zaman aralıkları ile Said, Spivak ve Bhabha’nın elitist bilgisel dizge eleştirisi bir postkolonyal çalışmalar geleneği oluşturmuştur. Fakat tek yönlü ve ortaklaşan bir postkolonyalizm çalışmaları alanından değil, süreksizliklerden de söz etmek gerekir (Yetişkin, 2010:9). Madun çalışmalarından çıkan postkolonyal düşüncenin, bir meta-anlatı olarak postkolonyalizme dönüşme tehlikesini sezen Spivak, 1999 yılında “*A Critique of Postcolonial Reason*” –Postkolonyal Aklın Eleştirisi- adlı eseriyle kuşatma altındaki postkolonyal çalışmaların değişkenliğini kurtarmayı denemiştir. Tuzaklarına rağmen, postkolonyal düşüncenin iktidar ve küresel sermaye ilişkisi ile bilgi ve iktidar bağlantılarını eleştirmek için –cins ve sınıfsal kimliklerin de tartışmaya eklenmesiyle- postmodern ve postyapısal kavramlarla da işbirliği yapan kullanışlı bir düşünme alanı olduğu söylenebilir (Yetişkin, 2010:10). Fanon ve Said’in sömürülenlerden yana tavır alan irdelemeleri, postkolonyal eleştiriye “gelişigüzel” biçimde beslemiştir (Spivak, 2010:59-60). Gramsci’nin, klasik Marksist proleteriyadan farklılaşan ve sesi/temsili gücü olmayanları tarif etmek için - 1934/1935- kullandığı madun kavramı, Guha ve Spivak’ın kullanımında sürekliliklerle birlikte farklılaşan, dinamik bir “başka” olma halini imlemiştir. Güney Asya tarihçileri tarafından kurulan Madun Çalışmaları Kolektifi’nin 1970’lerde bu kavramı; sınıfsal, cinsel ve kasta dayalı geniş bir “başkalık”lar alanına uyarlamasıyla kullanım yaygınlık kazanmıştır. Fakat 1990’larda kültürel çalışmaların elinde kavramın her türlü mazlumluğu dile getirmek için kullanılması,¹⁷ kavramın ekonomi-

¹⁷ Bu bağlamda Spivak’a göre kurban olmakta da bir tür güç stratejisi devreye girmektedir (Spivak,

politik araçsallığına yol açmıştır. Spivak'ın, madun kavramına feminist ve Marksist okumayı dahil etmesi ise ırk/sınıf/kimlik ilişkiselliğine dayalı çok yönlü bir okuma sağlamıştır (Yetişkin, 2010:16).

Postkolonyal çalışmalar, kendi içerisinde kusursuz bir birlik ve süreklilik taşımasa da, Mutman -sorunsallaştırarak irdelediği makalesinde¹⁸- bu kavramı, *“kolonyalizm ve emperyalizmin epistemolojik ve ontolojik varsayımlar düzeyinde eleştirel bir çözümlemesi”* olarak özetler (Mutman, 2010:122). Bu bağlamda emperyal özne ve hükümlanlığı çözümlemeye odaklanan Spivak, Aydınlanma aklını hem zehir hem ilaç olma potansiyeli taşıyan bir “pharmakon” olarak değerlendirir. Mutman da –eğer bir imkan taşıyacaksa- postkolonyalizmin şık bir metafor olarak değil, eleştirel uyanıklığa taşıyacak analitik bir bilinç olarak düşünülmesini önerir (Mutman, 2010:121 ve 126). Benzer şekilde Loomba da postkolonyalizmin, ihtiyatlı ve çekinceleriyle beraber kullanılması durumunda yararlı olabileceğini düşünmektedir (Loomba, 2000:36). Üstelik bu iş, etik değil epistemolojik bir iştir (Spivak, 2010:79).

Aydınlanma'dan doğan ideolojik sonuçlardan biri olarak Avrupamerkezcilik, kendisini ırkçı biçimde kurarken, buna etki eden filozofların da bütünüyle ideolojik bir birlik ve sömürgeci niyetlerle hareket ettiklerini söylemek doğru olmaz.¹⁹ Tarihin deterministik bir zorunlulukla ilerlemesi fikrine mesafeli yaklaşacaksa, Aydınlanma düşünürlerinden doğan dolaylı sonuçların, niyetleriyle büsbütün uyumlu olduğunu söylemek de yanlış olur. Fakat özellikle geç Aydınlanma döneminde, Avrupalı

2010:76). Yetişkin'e göre ise herkes ve her şey madun olamaz (Yetişkin, 2010:153). Bu nedenle kavramın dondurulmaması; fakat ayrıştırılarak eleştirel belirlemelere tabi tutulması gerekir.

¹⁸ Örneğin Homi Bhabha'da –sömürüye uğrayan için birçözüm alanı olarak melezlik kategorisinin, Mutman'a göre aslında bir kimliğe karşılık geldiği, bu nedenle farklılıklar noktasında melezlik sorununun da özsellikten ve saflıktan ayrılamayacağı,(Mutman, 2010:124) postkolonyal fark söyleminin de tözselleşebileceğini örnekler.

¹⁹ Fransız postyapısal teori geleneğinin iki önemli ismi Deleuze ve Foucault doğrultusunda, Spivak, entelektüel görevin yanı sıra bazı handikaplara değinir. Örneğin açığa çıkarılması gereken iktidar/arzu ve çıkar ilişkisinin karmaşık heterojenliği, bunların tek bir anlatıya indirgenmesini sorunlu kılmaktadır, burada eleştiri kendi niyetini baltalayabilmektedir. Bu nedenle uzun vadeli bir çözüm gereklidir ve toplumun Öteki'sinin deşifre edilmesi entelektüel bir yükümlülüktür (Spivak, 2016:18). Spivak, örneğin Deleuze ve Foucault gibi eleştirmenlerin ideolojik pekişmeyi sağlayan ve uluslararası işbölümüne katkı sağlayan entelektüelleri fark etmediğini söyler. Entelektüelin, ideolojik bakımdan işe koşulma ihtimali ile ezilenlerin somut deneyimini önemsemesi arasındaki fark ise Spivak'a çelişki olarak görünür (Spivak, 2016:25-26).

düşüncenin ırkçı ve oryantalist bir genellik teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bu da, sözü edilen fenomenin anlaşılması için bir “niçin” sorusunu zorunlu kılar. Bu sorunun ve özellikle de verilebilecek cevapların yeni bağlamsal sorularla desteklenmesi önem kazanmaktadır. Söz konusu irdeleme, Aydınlanma’yı yargılamaya dönüşen bir sonucu değil; 19. yüzyıl ve sonrasının sömürgeci ve emperyalist bağlamını açıklayan veriler olarak kullanılmalıdır. Bir Aydınlanma fenomeni olarak ırkçılığın bilimsel icadı ve felsefî temellendirmesi, bu çalışmada temelde –postkolonyal çalışmalarda eleştirel bağlamda öne çıkan- bazı Aydınlanma filozofları özelinde işlenecektir. Özellikle de 19 ve 20. yüzyılda belirginleşen Avrupamerkezci bağlamın sorun ve hatta çözüm anlayışı da; bu çalışmada Aydınlanma sürecinin mirasçısı olarak düşünülmektedir. Aydınlanma ve modernliğin kilit ismi olan Kant’ın, ırk düşüncesinin önemli mimarlarından olması ile sürekli barış ve kozmopolitanlığa dayalı, insanın daima amaç olması idealine yaslanan etik felsefesi arasındaki paradoks, ırkçılığın Aydınlanma’yla bağlantısını irdeleme ruhsatını tanımaktadır. Hegel’in tarihsel diyalektiğin dışına sürdüğü Batı-dışı efsanesi ve bir ırk fikri konusunda Kant’a karşı Herder’in, Aydınlanma ve Avrupamerkezçiliğin hem içinden hem dışından seslenen eleştirisi de irdelemeye tabi tutulmaktadır. Irkçı tavrı özelde Kant ve genel itibarıyla Alman idealizminden seçmemizin nedeni, söz konusu idealizmin, gerçekliğin değiştirilmesi açısından etiğe alan açması ve söz konusu etik teorilere rağmen ırkçı bakışın bilimsel haklılaştırmasının engellenememesidir. Dolayısıyla filozoflardaki ırkçı düşünce birtakım genellikler arz etse de, Alman tecrübesi ayrıca vurgulanmayı hak etmektedir. Çünkü Alman tecrübesi genel olarak hem Avrupa-merkezçilik olgusuna katkıdır; hem de romantikler eliyle ayrıca güç kazanmıştır. Almanya, hem Aydınlanma’ya dahil olan evrensel yönüyle hem de kendisini özgüllükle kavrayan yerel/milli tavrıyla ırkçılığı tecrübe etmiştir. Alman kimliği kendisini -daha belirgin bir biçimde- Yunan kimliği ile birlikte inşa etmiştir (Direk, 2013:30). Irkçılık ve kölecilik noktasında tutarsızlaşabilen değerlendirmeleriyle doğal hukukçu ve özgürlükçü, Locke ve Montesquieu gibi -liberal- filozofların söylem ve pratikleri ise liberalizm ve Aydınlanma’nın ikircikli dilini eleştirme imkânı sağlarken; aynı zamanda Aydınlanma’nın erken dönemlerinde bile Fransa ve İngiltere gibi farklı merkezlerde süreklilik/genellik gösteren ırkçı ve kölecî tavırda ortaklaşabilen Avrupa ekonomi-politiğini açıklamaktadır. Fransız

düşüncesi; evrenselcilik ve jakobenliği, entegrasyon mantığı ve Fransız İhtilali'yle Avrupalılığın bir işaretine dönüşmesi bağlamında çalışmada yer edecektir. Söz konusu filozofların hukuki ve politik reformları, kölecilik karşıtı teorileri göz önüne alınınca, ırk ve kölelik noktasındaki dışlayıcı söylemleri, teorilerini bütünüyle iptal etmez; fakat çelişik ve ikili değerlendirmelerini irdelemeyi gerekli kılar. Direk'e göre, felsefi düşüncenin söz konusu ırkçı tavrını eleştirmek için de, "felsefi bir tavır" gereklidir. Çünkü "*Felsefe yalnızca kavram yaratmaz; fikrin nasıl haklılaştırıldığını sorgular*" (Direk, 2013:43).

Aydınlanma filozoflarında ırk meselesini sorunsallaştırmamızın belirleyici bir sebebi de, -söz konusu dönemin mutlakiyetçi niteliklerine rağmen- dönemin önemli filozoflarının tikel düzeyde de olsa belirgin biçimde liberal eğilimleri seslendirmeleri ve hatta liberalizmin kurucusu olarak görünmeleri çelişkisidir. Bu çalışmada liberal hümanizmanın Batılı güç lehine işlemesi ve bu doğrultudaki modern bilginin üretimi sorgulanırken, Aydınlanma'nın tümüyle reddi yerine, bir yönüyle Aydınlanma'nın sonul bir bahanesi olarak ortaya çıkan güç söylemi sorunsallaştırılacaktır.²⁰

Modern bir ideoloji olarak liberalizm, kapsamlı bir felsefe olmak yerine siyasi bir doktrin olarak ortaya çıksa da bazı düşünürler bu doktrinde bütüncül bir ahlaki ideal görürler. Doğrunun/hakikatin insan aklına dayalı inşa edilebileceğini ikame ederek Tanrı yerine insan merkezli bir sistem kuran liberal eğilimli düşünürler büyük ölçüde Aydınlanma'yı kuran isimlerdir ve liberalizm, Akıl Çağı'nın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Liberalizmin fikri kökeni, John Locke, İskoç Aydınlanması ve Kant'a dayanır. Liberalizmin ilk düşünürü 17. yüzyılda -erken liberal dönemde- eser vermiş Locke'tur. Locke'a göre doğa durumundaki insanlar doğal haklara dayalı olarak anlaşmış ve devleti kurarak "hayat, hürriyet, mülkiyet" haklarını muhafaza

²⁰Madun çalışmaları düşünürlerinden Sumit Sarkar, gerek Aydınlanma'nın gerekse buna karşı duruşların tek yönlü övgü ya da kabulün ötesine geçen yeni kavramlaştırmalar ve düşünme yöntemleri ile sürdürülmesini önerir. Bu bağlamda sivil ve liberal hakların topyekün bir Aydınlanma reddine dayalı olarak itibarsızlaştırılmasını da sorunsallaştırır (Sarkar, 2010:49-50). Benzer şekilde Chakrabarty, Avrupa siyasi düşüncesini vazgeçilmez bulurken, kendi ifadesiyle ortaya çıkan "temsil sorunlarını" çözmeyi amaçlar (Chakrabarty, 2012:64). Projesini Avrupa düşüncesine dönük öfkeli bir karşılık olarak değil, tarihselciliği aşmak olarak özetler (Chakrabarty, 2012:343). Sonuca giderken de son hatırlatma olarak Chakrabarty, Avrupa'yı taşralaştırmanın, bu düşünceden kopuş anlamına gelmeyecek şekilde düşündüğünü özellikle belirtir (Chakrabarty, 2012:351). Fakat Avrupa'dan ziyade modernlikten kop(a)mamak ve modernliği küresel anlamda teneffüs etmek, modernliği düşünümselelikle yorumlamayı ve alternatif alanlar açmayı gerektirir.

edecek -liberal- bir sözleşmeye girişmişlerdir. Buna göre devletin kendisine tevdi edilen hakları çiğnemesi, bireyin isyan ve direniş hakkını ifade eder (Erdoğan, 2005:23-24). Liberalizm üzerinde Kant'ın etkisi ise otonomi-kişisel özerklik, bireylerin ahlaki eşitliği ve evrenselci adalet anlayışı gibi liberal eğilimli kavramlar ve Kant akılcılığıdır (Erdoğan, 2005:25). Siyasal olarak liberalizm temelde bireysel özgürlük ve insan haklarına dayanır; insan hakları ise kimi düşünürlerde doğal haklar bağlamında düşünülürken örneğin Kant'ta ve bazı liberallerde insanlık onuru bağlamında düşünülür (Erdoğan, 2005:28-29). 20. yüzyılda ise eleştirel akılcılık kapsamında Karl Popper ve Hayek gibi isimler, soyut akla dayalı liberal “mühendisliğin”, totalitarizme götürme tehlikesi bakımından makro düzeyde uygulanabilir ve kullanışlı olmadığını dile getirmişlerdir (Erdoğan, 2005:23).

Aydınlanma Batı'ya ait bir söylem olduğu için ırkçılığın bilimsel icadına teorik katkıları Avrupa-merkezcilikle yan yana düşünmemiz gerekmektedir.²¹ Bu nedenle felsefi düşüncedeki ırkçı bakışı büyük ölçüde Aydınlanma ve sonrasındaki süreçte radikalleşen Avrupa-merkezcilik ve Batı/Doğu kategorilerinin icadı bütünlüğünde ele alacağız. Aydınlanma'nın özellikle Hegelyen özerklik felsefesi ve Kant Aydınlanması'nda dile gelen yeniden söz sahibi olma ve insani saygınlık söylemleriyle bir tür etik aşkınlık durumu olarak gözüken, fakat Avrupamerkezciliği bütünleyen söylemsel mantığı açık bir çelişki olsa da, çelişkinin aşırılığı Avrupa-merkezci iç-tutarlılığı aşıkâr etmektedir.

Çalışma kapsamında büyük harflerle Aydınlanma iddiasından bahsedilirken, bunun kapsamı aydınlatma çağrışımlarını içine alacak şekilde genişletilmiş; fakat 18.

²¹Modern anlamda ırkçılık, Avrupa'yı merkezleştiren bir zeminden türemiştir. Modern anlamda ırkçılık, bir bakıma Avrupamerkezciliğin bilimsel sabitelerle dile gelmesidir. Bu nedenle Aydınlanma ve modernlik bağlamında ortaya çıkan ırkçılığı değerlendirirken ırklara değil, ırksal ayrışmanın neden ve motivasyonlarına odaklanmak gerekir. Çünkü ırkçılık; sömürge ve kölelik kurumlarının “güçlü” bir haklılık gerekçesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle ırkçılığın Aydınlanma ve sonraki süreçte gelişen, Batı'nın ötekilerle ilişkilenmesinin bir ürünü olduğu- dolayısıyla biyolojik ve genetik kader olmadığı- vurgulanmalıdır. Bu doğrultuda Engin Sustam'ın yaptığı söyleşide Negri, kapitalizmi bağımlılık dışında daima –sömürgeci- bir ikililik olarak tanımlar (Negri ve Sustam, 2010:87). Irkçılığın modernlikten ayıramayacağının küresel bir argümanın inşasını gerekli gören Wieviorka, modernliğin Avrupalı kök ve buhranlardan kaynaklandığını, Rönesans'tan sonra Avrupa'nın merkezlendiği vasatta yükselişe geçtiğini söyler. Bu bağlamda geniş bir mekansal ve zamansal bağlama işaret etmesi yönüyle de ırkçılığın çoğul biçimlerinden söz edilebilir. Bu nedenle çağdaş ırkçılıktaki birliği teşhis edebilmek için ırkçılığın farklı yönelimlerine bakmak gerekir (Wieviorka, 1997:214-215).

yüzyıla sıkıştırılmış bir çabadan öte modernliğin değişken biçimleriyle süreklilik gösteren ve 19. yüzyılda oldukça keskinleşen Batılı fark arayışlarına ve bundan doğan eşitsizlik eşiklerine odaklanılmıştır.

Nihayetinde bu çalışmanın amaçlarından biri de, evrensellik iddiasına karşı çıkmak değil; fakat evrenselliği iddia düzeyinden arayış seviyesine indirmektir. Burada “indirmek” ifadesi özellikle önem taşımaktadır; çünkü postkolonyal çabalarla ve aşağıdan/tikellerle buluşabilen dinamik ve engebeli –çizgisel olmayan- evrensellikler peşinde koşturmak, evrenselliğin tahakkümcü biçimlerine karşı koruyucu olabilir.

Tezin birinci bölümünde, -çalışmada eleştirisi yapılacak olan- süreç olarak Aydınlanma’nın temel tema ve kişileriyle özet niteliğinde farklı Aydınlanma modelleri açıklanırken, bölüm sonunda Kant’a özel bir yer verilmesinin nedeni, onun –bir yönüyle Aydınlanma’nın bu en bariz adının- Aydınlanma’ya kazandırdığı dinamizm ve modern düşünümsellik bağlamıdır. Bu bağlam, Aydınlanma’yı postkolonyal bağlamda dönüştürme ve özgürleşme sorununa bir cevap olma imkânını içkin olduğundan özellikle önemsenmiştir.

İkinci bölümde Aydınlanmacı özgüvenle yükseltelen Avrupamerkezci mantığın başkallığa yönelik yanılgıları ile teori ve pratikte yarattığı alternatifsizlik ortamı çeşitli bağlamlarda sorguya açılırken, Avrupalı bilincin çelişkili hukuksuzluklarının özcü bir temelde değil, tarihsel ve tikel hadiselerden yola çıkılarak çözülmesi gereği bir ihtiyat olarak -Avrupa düşmanlığı şeklindeki yanlış anlamalara engel teşkil etmesi için- dile getirilmiştir.

Üçüncü bölümde ise postkolonyal çözümlemeler ışığında uygarlıkla ırkçılık, Aydınlanma ve sömürgecilik gibi paradoksal görünen başlıklar arasındaki göbek bağı hatırlatılırken; Avrupa’ya mâl edilen bilgi ve bilimin etnik ve ırkçı olarak üretildiği savlanmıştır. Bölümün devamında birer örneklem niteliğinde bazı Aydınlanma filozoflarının Avrupamerkezci, ırkçı ve oryantalist felsefeleri irdelenerek, etik ve hukuk bağlamındaki söylemlerine karşın ırkçı söylemsel birikime nasıl dâhil oldukları açıklanmıştır. Söz konusu filozoflar, 20. yüzyıl Aydınlanma eleştirileri ve sömürge söylem çözümlemeleri bağlamında öne çıkan referanslar olmaları yönüyle

tercih edilmiştir. Verilen filozoflardan kimi yönleriyle ayrılan -Aydınlanma'nın hem içine hem dışına düşen- Herder'deki Aydınlanma eleştirisi ve Avrupamerkezcilik karşıtlığı ise, Herder'in eleştirdiği soyut evrensellik ve Avrupalı özdeşlik felsefesinin, ırkçılık ve sömürgecilikle bağlantısını ortaya koymaktadır.

Dördüncü bölüm Aydınlanma eleştirisi ile açılırken, alternatifler bağlamında ise başka dünyaların imkân, ses ve faillikleri, “Batı’dan çıkış”ın gerekliliği bağlamında ele alınmış; bir manipülasyon ve hamiliğe dönüşen evrensel insan hakları söyleminin, gerçek bir arayışın önünü kesmemesi adına evrensellik ve hümanizm düşünömsel bir dinamizmle değeriendirilmiştir. Postkolonyal çalışmalarda öne çıkan isimlerin Aydınlanma’yı eleştirirken ona sırtını dönmeme tavrının bu sonucu kolaylaştırdığı söylenebilir.²² Son olarak bu çalışmada, mutlakçılığın kendisini evrensellik görüntüsünde ortaya koyması eleştirilirken, postmodernizmin “Ne olursa gider.”ci saçılma mantığına savrulmak yerine -belki postmodernliğin hermenötik imkânları da kullanılarak- yeni ve sahih bir evrensellik ve hümanizmanın imkânları değeriendirilmiştir.

Çalışmanın temel tezini örnekeleyecek yaklaşımlar, -20. yüzyılın Aydınlanma eleştirileri açısından- Aydınlanma ve sonrasında öne çıkan kimi filozoflardan seçileceği gibi; tezimizi destekleyecek yaklaşımlar için postyapısal ve -daha dar biçimde- postkolonyal²³ “fark” söylemlerinin ırkçılık/özdeşlik eleştirileri ve önerileri değeriendirilecektir. Aydınlanma’yı daha düşünömsel kılan eleştirel Kant’tan ve etik/hukuk noktasında çığır açan farklı Aydınlanma uğraklarındaki liberal filozofların söylemlerinden -bir tür tersine çevirmeyle- ilham alınarak, söz

²²Spivak, Aydınlanma’yla ilgili konumunu şöyle özetler: “Akademik özgürlük davasında, sırtımızı Aydınlanma’ya dönmeyi önermekten çok aşağıdakilerden öğrenilecek dersleri nasıl geri dönüştürebileceğimizi ve revize edeceğimizi öğrenmeyi öneriyorum...” (Spivak, 2010:72).

²³Young’a göre bir -izm olarak dile gelince postkolonyal düşüncenin türdeş sayılması ve çeşitliliğinin göz ardı edilmesi kolaycı bir gözden kaçırma olacaktır (Young, 2016:86).İhtiyaçlar ve problemler postkolonyal mevzileri de belirler ve çeşitlendirir. Çeşitliliğin görmezden gelinmesine karşın burada postkolonyallik, bir kuram olmaktan ziyade kullanışlı bulduğu farklı yöntemleri harmanlayan-örneğin psikanaliz, feminizm, yapıbozum- ve bir dizi entelektüele ve kavrama atıf yaptığımız, kendisini Üçüncü dünyaya yakın konumlayan bir düşünce geleneği olarak özetlenebilir.Dolayısıyla postkolonyallik bu çalışmada bir “bakış” olarak benimsendi.Bu doğrultuda çalışmada postkolonyal“izm” kavramını tercih etmeme sebebimiz, postkolonyallığın esneme ve süreksizlik payını belirterek kavrama keskin bir kalıp dayatmaktan kaçınmak; yanı sıra bu düşüncüyü, ideolojik olarak belirginleşmeden önceki aşamalarla -örneğin Fanon ve konuya kültür ve bilgi sorgulamalarını dahil eden Saidçi kolonyalizm eleştirisi- bir süreklilik içerisinde okumak.

konusu etik ve evrensel teoriler Aydınlanma'dan doğan problematikler aleyhine ödünç alınacaktır.



1. AYDINLANMA NEDİR?

Aydınlanma felsefesi geniş bir literatüre, tarihsel/coğrafi ve düşünsel bağlama işaret ettiği için tanımlarda da farklı referanslar ve Aydınlanma tavırları ile karşılaşmaktayız. Örneğin Yeni-Kantçı Cassirer, Aydınlanma'yı, Alman felsefesinde tamamlanan ve aşılacak bir uğrak olarak görürken; Peter Gay, -ansiklopedistçe bir tavırla- daha çok Fransa'ya özgü entelektüel bir oluşum olarak değerlendirir (Çiğdem, 2015:7). Amerika'nın Aydınlanma programına dâhil edilmesi ise, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde "Yaşam, Özgürlük ve Mutluluk" arayışı olarak özetlenen anlayışın Aydınlanma'ya eklemlenişi şeklinde olmuştur (Outram, 2007:20). Cevizci, Aydınlanma'yı, Avrupa'da 17. yüzyılın ilk yarısıyla 19. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan, birtakım filozofların akıllı insan yaşamındaki mutlak yol gösterici yapma, insan zihni ve bireyin bedenini bilginin ışığıyla aydınlatma çabalarıyla seçkinleşen kültürel bir dönem, bilimsel keşif ve felsefi eleştiri çağı şeklinde özetler (Cevizci, 1996:57).

1680 ile 1770-80 arasında, Chaunu'nun yoğun ve reddedilemez bir yoğunluk olarak tanımladığı bir gerçekliğin kendini dayatması söz konusudur: Aydınlanma Avrupa'sı (Chaunu, 2000:7). Bu belirgin dayatmayı, Aydınlanma'nın kendine dair ışığıyla uyumlu bir şekilde bir tür zuhur olarak tanımlamak mümkündür. Keşif duygusunun yoğun olarak hissedildiği bu süreçte akıl ve ilerlemeye yapılan vurguyla insan bilincinin, hatta insanın keşfinden söz edilebilir. Farklı Aydınlanma tanımlarına rağmen Aydınlanma'nın ortaya çıkışında hep bir ışık ve bu doğrultuda bir karanlık tasavvuru vardır. Esasen dönemin parlaklığını ve ışığını vurgulamak için de önceki aşamaların ve başka kültürlerin karanlığını vurgulamak, Aydınlanma'nın zorunlu bir tarihsel stratejisi olarak anlaşılmalıdır.

Makineler çağı uygarlığının toplum sözleşmesini, bir Aydınlanma sözleşmesi olarak değerlendiren Chaunu, yaklaşık 1680-1780 olarak dönemleştirilebilecek dilimi şimdiki zamanımızı da belirgin şekilde etkileyen bir gerçeklik olarak anlar. Bu doğrultuda Aydınlanma'nın 18. yy.'la tamamen iç içe geçmediği düşüncesini,

Aydınlanma'nın yüzyılın ötesine taşmasıyla açıklamaktadır (Chaunu, 2000:11).²⁴

Aydınlanma deyince, 18. yy.'da hem Amerika hem de hemen hemen tüm Avrupa'da etkili olan, İngiliz Devrimi ile başlatılıp Fransız Devrimi ile bitirilen bir hareket ve bu hareketin sonuçlarıyla belirginlik kazanan toplumsal ve siyasal bir sürece göndermede bulunmaktadır. Kısaca bir idea ve süreç olarak Aydınlanma'dan söz edilebilir (Çiğdem, 2015:13). Eleştirel Aydınlanma tavırlarıyla öne çıkan Adorno ve Horkheimer'da Aydınlanma kavramı; ilerlemecilik, insanları mittin arındırıp efendi yapmak, “dünyanın büyüsunü bozmak”, kuruntu yerine rasyonaliteyi ikame etmek şeklinde ifadesini bulur (Adorno ve Horkheimer, 2014:19). Aydınlanma düşünürlerinin ortaklaşa kabul ettikleri temel ilkeler; akılcılık, bilimcilik, metafiziğin reddi, ilerlemecilik, insancılık, bireycilik, insan hakları/özgürlük ve evrenselcilik olarak sıralanabilir (Çüçen, 2012:60-61-62). Cevizci, Aydınlanma'yı belirleyen -ya da Aydınlanma ufkunun belirlediği- üç genel tavırdan söz eder: Hümanizm, akılcılık ve evrenselcilik. Hümanizmle doğal dünya sınırları ve şartları yerine insani dünya ön plana çıkmıştır (Cevizci, 1996:57). Bu düşünsel kopuş, insanın doğaya hâkimiyeti ve gücünü savlayan bilimsel devrimlerin getirdiği özgüvenle birlikte düşünülmelidir.

Akıl Çağı olarak anlaşılabilecek Aydınlanma düşüncesinin alamet-i farikası, akılcılık ve hümanizm bağlamında, insanın kusurlu -dolayısıyla mükemmelleşemeyecek- doğası şeklindeki dinsel söyleme karşılık, bilginin kesinlikli bir forma kavuşturulması ve bu doğrultuda, ilerleme ve mükemmelleşmeye doğru dünyevi ve içkin mutluluğun tesis edilebileceği düşüncesidir (Lee, 2002:252-253). Hazard'a göre de Aydınlanma döneminde mutluluğun yeryüzüne indirilmesi ve aklın ürünlerini hemen şimdi toplamaya dönük dünyasal ve beşeri bir tavır söz konusudur (Hazard, 1981:311). Aristokrasinin devri sona ermekte ve yeni bir insan modeli olarak burjuvazinin doğumuna tanık olunmaktadır (Hazard, 1981:345). Hazard'a

²⁴Yüzyılları değerdendirirken keskin bölünme hatlarından uzak durmamız gerektiğini ve kronolojik olmaktan çok imgesel düşünülmesini tavsiye eden Hentsch'e göre; çağlar, kopuş ve sürekliliklerin yan yana ilerlediği iç içelikle değışir. Bu nedenle Rönesans'ın, ilânından önce tesirleri hissedilmiştir. Rönesans ile Aydınlanma arasında keskin bir bölünme çizgisi olmadığı gibi, 19. yy. da Aydınlanma'yı tümenden karartmamıştır. Batı, karşıt terimi olan Doğu ile birlikte ve aynı nedenle Batılı zihinde olan bir imge, düşünce olmuştur (Hentsch, 2016:21).

göre “Batı düşüncesinde büyük değişme”leri yüklenen bu çağda şiirin geri çekilişi ve yerini nesre bırakması söz konusudur (Hazard, 1981:356). Şiir ve nesir, felsefe ve metafizik arasındaki bu yarılmayı Hazard şöyle özetler: “*Metafiziği terkeden bir felsefe; bile bile kendini insan zihninin doğrudan doğruya kavrayabileceği şeylerle sınırlayan felsefe.*” Bu doğrultuda din, hukuk ve eşitliğin tabiileşmesinden söz edilebilir (Hazard, 1981:354).

Kant, Aydınlanma’nın yararına olarak düşündüğü özel aklın kullanımının, pratik alanda, kişinin yurttaşlık ve kamu görevleri kapsamında kullanılmamasını salık verir. Bu bağlamda Alman Aydınlanması Fransız Aydınlanması kadar radikal olmamış, baskıcı yönetime karşı daha çekinik kalmıştır. Bu bağlamda Alman Aydınlanması -özel olarak Kant’ta da- daha felsefi kalırken; Fransız düşünürlerinde düşünce ve eylem arasında farkı kabul eden ve kuran ılımlılığa pek yanaşılmamıştır (Goldman, 1999:17-18, Timuçin, 2008:13).

Goldmann, Aydınlanma’nın tematik belirlenimlerini şöyle sıralar: bireyin özerkliği (Goldmann, 1999:34), siyasi alanda öne çıkan sözleşme mantığı, eşitlik ve evrensellik (Goldmann, 1999:37-38-39), hoşgörü, özgürlük ve mülkiyet (Goldmann, 1999:40-41). Aydınlanma ile; akıl, hümanizm, özgürlük ve hoşgörü gibi iyimser temaların *ancien regime*’i (eski düzen) aşmak için bayraklaştırıldığı söylenebilir (Köktaş, 2010: 23). Tematik açıdan Aydınlanma, gelişime inanmak (ilerlemecilik), akla ve insana güven iyimserliği (akıl çağı); olumsuz anlamda ise dinsel ve geleneksel önyargılardan arınmak (sekülerizm/pozitivizm/önyargısız bilimcilik) şeklinde özetlenebilir (Timuçin, 2013:17). Bu bağlamda, “*Temelinde insan sevgisinin, iyilikseverliğin, ilerlemenin, kozmopolitizmin yer aldığı bu hümanizmaya iyimser bir coşku egemendir*” (Goyard-Fabre, 2011:127). Görüldüğü üzere Aydınlanma’nın optimizmi hümanizma düşüncesi ile insanın akıl (us) ve düşlemesine (ideal) biçtiği rolle doğrudan ilişkilidir. Aydınlanmacıların siyaseti temelde hümanizma ve akılla kurulmuş bir “aydınlanmış” toplum tasavvuruna dayalıdır. Aydınlanma bağlamında aklın düzenini tesis ederken (kendisini filozoflarla danışıklı biçimde aydınlanma bağlamında tanımlayan yöneticilerin) “aydınlanmış despotlar”ın da amaçları arasında “ayrıcalıklara son vermek” (Goyard-Fabre, 2011:129) vardır. Foucault ise Aydınlanma ilkelerinin rasyonel yönetim adına

mutlakiyetçi siyaset ile birleştğini öne sürmüştür (Köktaş, 2010:27). Aydınlanma düşüncesinde artık kilise ve devlet ayrı alanlar olarak görülecektir; çünkü Aydınlanmacılar çağın ruhunu daha seküler ve dinamik algılamışlardır. Aydınlanma bu anlamda da tamamen oluşmuş bir Avrupa kimliğinin ifadesi olarak görülebilir. Kültürel bir model olarak Avrupa fikri 18. yy.'da şekillenmeye başlamıştır. Fransız Devrimi de Eski Düzen'e karşı bir devrim olması yönüyle Fransa ile sınırlı değil, Avrupa çapında bir hareket olmuştur.²⁵ Aydınlanma'da gelişen Avrupa nosyonu, "akıl, ilerleme, bilim" şeklinde evrensel ilkeler üzerine kuruludur. Bu idealler Avrupa kimliğinin özünde yatar ve modernlik fikrinde somutlaşır (Delanty, 2014:165-170).

Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni* kitabında burjuvazinin yükselen başlıca kavramları üzerinden bir Aydınlanma tanımı yapar. Bu tanımlamanın en şemsiye kavramı olarak karşımıza "akıl doğa ışığı"na olan inanç çıkar. -Söz konusu eleştirel akıl, metafiziği reddedip deneyime dayanan içeriği, deneyimin alanını da "bilimsel" standartlara indirgemıştır.- Bu süreçte doğa düşüncesi ve tarih düşüncesinin dünya tarihi olarak işlenmesinin yanında doğanın da belli bir tarihsellikte ele alınmasından söz edilebilir. Aydınlanma'nın tarih inancını pekiştiren ilerleme olgusu ise 18. yüzyılda oldukça belirgindir. Russ da 18. yüzyılda modern dünyayı şekillendiren bir çok temel düşüncenin belirginleştiğini söyler. Dinsel düşünce biçimlerinden bir uzaklaşma ile birlikte doğa din kategorileri ve bunun hukuka uygulanması söz konusudur. Yine Kant'ı Aydınlanma'nın direği kılan, eleştirelilik, akıl kapsamı ve sınırları üzerine düşünüp daima ötesine geçme -üstesinden gelme anlayışı- düşüncesi önemlidir. Russ'a göre bu dönemde -Rousseau'nun sürekli barış düşüncesinin de örneklediği- Rousseau ve Voltaire'in "halkların cumhuriyeti" söylemi ile Napolyon'un Avrupa'yı siyasi birlik olarak kurma çabaları bize "tek Avrupa" fikrinin de bu dönemde belirginleştiğini söyler (Russ, 2011:196-97).

Aydınlanma ile güneş yerine dünyanın merkezde olduğu bilimsel kuramın felsefeye yansıtılması sebebiyle insanın doğaya hakimiyeti inancı pekişmiştir.

²⁵ Aydınlanma'nın da motivasyonu ile gerçekleşen Fransız Devrimi'nin etkilerinin Fransa'da kalmayacağına dair ilk kaygıların İngiliz aristokrat muhafazakârlarından Edmund Burke tarafından dile getirildiğini söyleyebiliriz (Burke, 2016:119).

Galileo ve Newton isimleri batıl astrolojik temayüllere karşı savaşta kilit isimlerdir. Bacon'ın deneysellik ve tümevarım mirası ile bilimsel tüm alanlarda geleneğin yetkesini ret teması baskındır. Buna Newton'ın bilim felsefesi de eklenirse doğa, - gizemli güçler yerine- formüle edilerek kognitif bir içerik kazanmıştır (Kılıçoğlu, 2015:341). Fakat tüm bu bilimsel sıçramaların da etkisiyle etiko-politik alanda mekanik ahlâkın ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda vurgulu şekilde işlenen çıkar ve fayda ahlakı ve bunun siyasi sözleşmelerle yumuşatılması, Aydınlanma'nın temel karakteridir.

Aydınlanma; hurafelerden, mitlerden ve özgür akla gem vuracak tüm dogmalardan, kısacası *ancien regime*'den aklın düzenine geçiştir. Burada aklın düzeni apriorik iyi'dir ve Aydınlanma'nın optimist bakışında akıl, büyük önemi haizdir. Aydınlanmacı anlamda tek bir ilerleme biçimi olmasa da, düz bir çizgide seyreden ilerlemeci anlayışın aynı Akıl'dan kaynaklandığı söylenebilir. Aydınlanma için girişilen dönemselleştirmelerde özellikle Kant, Turgot, Condorcet gibi son kuşak düşünürlerde Aydınlanma'nın felsefi geleceğine yönelik bir çaba vardır ve bu geleceğin teminat altına alınması isteği ilerleme fikrine yol açmıştır (Çiğdem, 2015:22).

Koselleck'e göre sanayileşmenin bir göstergesi olarak ilerleme, modern dönemde neredeyse dinsel bir umudu barındıran olumlu bir içerikle düşünülmüştür (Koselleck, 2007:21). Bu bağlamda ilerlemenin anlamlarında bir laikleşmeden söz edilebilir. İlerlemenin farklı anlamsal göndermelerine değinen Koselleck, kavramın Antik Çağ'daki içerimlerine değindikten sonra, ilk kez Hristiyan Tanrı anlayışının da etkisiyle Roma İmparatorluğu'nun kendisini dünya tarihini kapsayan bir ereksellikte kavradığını söyler. Bu bağlamda Hristiyan geleneğinde yer yer insanlığın mükemmelleşmesine dayalı bir ilerleme anlayışından söz edilebilir (Koselleck, 2007:35-36). Modern çağ ilerleme tablosuna gelince Koselleck'e göre bu ilerleme anlayışını dinsel ilerlemeden ayıran en önemli etken, dünyanın sonuna dair bir beklenti yerine "açık bir geleceğe" işaret edilmesidir. Tinselliğin yerini dünyevi bir ilerleme -progressus- almıştır. Doğanın "yöntemli" keşfi egemenlik -tarihi yönlendirme- hissini pekiştirmektedir (Koselleck, 2007:49-50). Aklın özerkleşmesi vurgusuyla yeniliğe olan inanç ve heyecanın; eskiliği, ironi ve alayla mahkûm ederek

yargıladığından söz edilebilir. İlerlemenin modern dönemde aldığı birikimsel olarak birbirine eklenen bilgiler mantığıyla eskiliğin “kıdem” hâkimiyeti şimdi ve sonranın imkânları yanında sönecektir.

Turgot ve Condorcet’de insan türünün sürekli mükemmelliğe gidebilecek bir potansiyeli barındırdığı inancı başattır. Condorcet’ye göre bu mükemmellik gerçekleşme bile mükemmelleşme arayışı bizzat kendisi için istenen ve amaçlanan sonsuz bir şeydir (Koselleck, 2011:57-58). Rousseau, ilerlemenin olası sınırlarına ve varacağı yere dair kaygılar bildirse de insanı diğer canlılardan ayıran bir fark olarak kendini mükemmelleştirme yetisinden söz eder (Koselleck, 2011:59). Mükemmelleşme olarak belirlediği ufuk ilerlemeye işaret etse de Rousseau, “ilerleme yolunda kayboluş”, ilerleme ve uygarlığa içkin zıt kuvvetlere ilişkin olarak düşüş ihtimallerinden ve özel mülkiyete dayalı düzenin toplumsal eşitsizliğe dayalı bozulmaya yol açacağını söyler (Russ, 2011:215). Bu bağlamda ilerleme noktasında Rousseau istisnası -Aydınlanma’nın yekpare ve homojen olmadığına kanıtı olarak da- vurguyu hak eder. Rousseau, ilerlemenin/medeniyetin bozucu ve eşitsiz kılıcı karakterine -erken dönemde- işaret eder (Kayhan, 2000:59). İlerleme temasının 18. yüzyılın ikinci yarısında sıklıkla karşımıza çıktığını söyleyen Russ, bu etkinin geçmişin çöküşü ile kol kola ilerlediğini söyler (Russ, 2011:213). Aydınlanma’yı bir 18. yüzyıl hareketi ve çelişkilerle, karşıtlıklarla kurulan dinamik bir süreç olarak değerlendirirsek buna Locke ve Kant kadar Rousseau da dahildir. Fakat Rousseau Aydınlanma’nın vicdanı olarak Aydınlanma’nın zaferine ilişkin kendi kendini tüketme potansiyelini iyi teşhis etse de doğal insan şeklindeki romantik varsayımı ile ilkelilik/uygarlık dikotomisine katılmıştır.

Aydınlanma’nın başat teması olarak ilerleme düşüncesi, Rousseau’yu bastırarak Buffon, Condorcet ve Turgot’da biçimlenmiştir. Buffon ve Turgot’da insan dehasına güven ve uygarlığın mükemmelleşmesi teması, Condorcet’de coşkulu bir ilerleme düşüncesine taşınacaktır. Condorcet, Russ’a göre soyut insan türünün kaydettiği entelektüel gelişmelere dayalı bir ilerleme tablosu çizer (Russ, 2011:216-17). İlerlemeci tarih anlatısının liberal ekonomik gelişmeciliğe ve kazanma hırsına sağlayacağı ideolojik katkılar dışında, Condorcet, *İnsan Zekasının İlerlemesi Üzerine Bir Tablo Taslağı* eserinde, uygarlığın ilerlemesini zorunlu bir determinizme

dayandırmış; bu ilerlemenin de hoşgörü ve evrensel insanlık gibi temaları içkin Aydınlanma düşüncesinde kendini gerçekleştireceğini ortaya koymuştur (Durgun, 2013:290). Condorcet, ilerleme üzerine bir taslak olarak hazırladığı söz konusu eserinde geçmişten bugüne insanın vadettikleri bağlamında insan doğasının yeni gelişmeleri hızlı bir biçimde sürdürebileceği bir ilerleme tablosu çizer: “*İnsanın mükemmelleşmesi gerçekten sınırsızdır.*” diyerek daima ileriye doğru bir yürüyüşü kast eder (Condorcet, 1944:9). Condorcet, insanlığın devirlerini farklı evrelerde ve gitgide yükselen bir eğride düşünür. Avrupamerkezci klasik ilerleme anlatısını seslendiren Condorcet, alfabe yazısının bilindiği, ilerlemenin başladığı tarihsel evre olarak Yunanistan’ın, kesintisiz bir zincirle Avrupa’nın aydın ülkelerinde bugünkü gelişmiş ve aydınlanmış zekâya bağlandığını söyler (Condorcet, 1944:11-12).

18. yüzyıl öncesinde tarih karşısında alınan mesafe, tarihe yönelik bir ilgiye dönüşmüştür. Uzun erimli doğa bilimsel sıçramalar, 18. yüzyılda ilerlemeye olan inanca evrilmiştir. Bu bağlamda Özlem’e göre ilerleme düşüncesi Avrupa toplumlarının tümü tarafından paylaşılırken, aynı zamanda ulusal bilincin oluşmaya başlaması ile koşutluklar göstermektedir. Tarih ve ilerlemenin birlikte düşünülmesi ve bunun felsefede denenmesi, Avrupalı ilerlemeci tarih felsefesini doğurmuştur (Özlem, 1998:48-49).

Aydınlanma yüzyılı -Fransız modelinde- özellikle ansiklopediyle tüm birikimlerin araştırıldığı ve sorgulandığı bir yüzyıl olmuştur (Çiğdem, 2015:41). Turgot’da simgeleşen ilerleme fikri toplumsal/kültürel olanın tabiat ve bilimle birlikte ele alınmasının sonucu olarak evrensel bir tarih kurgusu yaratmıştır. İlerleme fikrinin evrenselcilikle sonuçlanması dönemlerin de bilimsellikte olduğu gibi birikimsel değerlendirilmesiyle irtibatlandırılabilir. Bu anlamda Comte’çu pozitivizm, daha erken dönemdeki ilerleme düşüncesi ile irtibatlandırılabilir.

Robert Nisbet’e göre, modern düşünce açısından ilerleme düşüncesi, insanlığın ilkelik ve barbarlık gibi tarihsel durumlardan düzenli bir sıçrama ile elde edilen gelişmenin, gelecek açısından da devam edeceği düşüncesine dayalıdır. Teleolojik-ilerlemeci tarih yazıcılığı, 18. yy. Aydınlanma tarihçiliği ve 19. yy.’da da akademik tarihçiliğin gelişmesiyle birlikte modern tarihyazıcılığını büyük ölçüde şekillendirmiştir (Durgun, 2013:286).

Rönesans, her ne kadar Aydınlanma geleneğini oluşturan kırılma noktalarından birine işaret etse de, Aydınlanma, ilerlemeci tarih anlatısının da etkisiyle kendisini Rönesans’a göre daha gelişmiş ve aydınlanmış bir aşamada görmüştür (Durgun, 2013:289). Modern eğitim sistemi Batı-dışı toplumları da büyük ölçüde etkilemiş, “Ortaçağ karanlığı”na ve dogmatizme karşı savaş, Skolastik düşüncenin reddi gibi Aydınlanma döneminden Ortaçağ’a bakan Avrupamerkezci dil, standart bir ilerleme anlatısı geliştirmiştir. Bu bağlamda Aydınlanma tarihçiliğinin modern tarihçiliğe bıraktığı olumsuzluklardan biri de ilerlemeci tarih anlatısını evrensel bir kategori olarak sistemleştirmesi, böylece Avrupamerkezci şemayı güçlendirmesi olmuştur (Durgun, 2013:289-290). Başkalıkları durgunluk temelinde hareketsiz ve hatta tarih dışı sayan ilerlemeci mantığın sonucu olarak karşılaştırmalı mantık, evrensel tarih ve evrensel insanlık fikri taşıyan Aydınlanma’nın, Avrupamerkezci bakışının sonuçlarındandır. Aydınlanma’nın filolojik göndermesinden anlaşılacağı üzere Aydınlanma düşüncesi Orta Çağ’a dönük bir aşığılama -ve zafer- olarak tecessüm etmiştir (Durgun, 2013:292). Metodolojik öncül ilerlemeci olunca tarihsel anlatı da Avrupa’yı merkezleştiren bir mantıkla inşa edilecektir (Durgun, 2013:295).

Doğayı mekanikleştiren ve araçlaştıran görüşün yanında bu yüzyılda doğanın insana erdemlilik kazandıracağını ifade eden “soylu vahşi/yaban” ifadesi de kayda değerdir. Diderot ve Rousseau’da “doğa ana” imgesi buna dayanır (Russ, 2011:204). Fakat doğaya atfedilen bu “kadınsı” natüralizmle doğayı dişil ve arzulanabilir alana çeken ve doğayı ele geçirerek tahrip eden paradigma arasında irtibat kurulabilir.²⁶

Alman tipi Aydınlanma’da ilkesel anlamda diğer Aydınlanma gelenekleriyle ortaklıklar olsa da, bu geleneğin Aydınlanma’ya katkı mı yoksa ondan sapma mı olduğu şeklinde bir sorunla karşılaşmaktayız. Sturm und Drang hareketi²⁷, Alman

²⁶Fakat,Rousseau gibi eleştirici olmaktan çok bilime yakınlığıyla daha çok araştırmacı olarak – Ansiklopedi çalışmalarıyla- öne çıkan Aydınlanmacı Diderot, özgürlükler bağlamında, hiçbir insanın başka insanlar üzerinde yetke kurmasının doğadan çıkarsanamayacağını, doğal hak olarak görülemeyeceğini söyler. Bu bağlamda Diderot da genel istem ve toplumsal sözleşme “gücünü” önemser (Diderot, 2008:53-54-55). Aydınlanma’nın, Avrupa-ıçi bir fenomen olarak söylemsel ve pratik düzeyde önemli siyasal açılımları ifade ettiği söylenebilir.

²⁷ Aydınlanma Karşıtlığı olarak homojen bir potada düşünebileceğimiz, Aydınlanma’dan doğan politik ilkelere ve soyut insan haklarına dönük farklı eleştiriler mevcuttur. 19. yüzyılın şafağında “Sturm und Drang hareketi” romantizm öncesi Aydınlanma eleştirisinin önemli bir temsilcisi

idealizmi, romantizm gibi alternatif çıkışlarla Alman Aydınlanması kendi tarihini karşıtı ile birlikte yazmıştır (Çiğdem, 2015:79). Aydınlanma'yı aşan söz konusu geleneklerin Aydınlanma'ya katkı olmadığı aşikâr olsa da, karşı-Aydınlanma ideallerini de Aydınlanma'nın tarihine dâhil edebiliriz. Alman Aydınlanma geleneği, Aydınlanma ve onun eleştirisi şeklinde birlikte ilerleyen dinamik bir süreci akla getirmelidir. Aydınlanma, özellikle Kant Aydınlanması'nda somutlaşan özsellikten uzak bir tür içkinlik fikridir. Akay'ın vurguladığı gibi içkinlik ise, “*bir tür Aydınlanma başlangıcıdır*” (Akay, 2000:7). Yine Kant'ın tanımına uygun olarak “başkasının etkisinde kalmadan aklını kullanabilen kişi” ile aşkınlıktan uzak bir rol belirlemektedir. Fakat bu kez, özden uzaklaşırken daha katı özsellikler -akıl gibi- ve homojenlikler -kozmpolitlik düşüncesi- kurma şeklinde problemler tezahür etmektedir.

Russ, bu yüzyılı, “uçarı ve yüzeysel” bulan görüşlere karşılık, oldukça karmaşık ve ciddi -bize miras kalan girişim ve problemlerin bu yüzyılda temellendiğini söyler- girişimlerin yüzyılı olarak resmeder (Russ, 2011:197). 18. yüzyılın cevapları ve bize miras bıraktığı sorularını yüzeyselleştirmek konuya yüzeysel bir bakış olacağı gibi Aydınlanma'ya hala tartışılabilir dinamizmi veren şey onun öneminden kaynaklanmaktadır. Fakat 18. yüzyılı “yüzeysel” kılacak bir durum varsa daha ziyade kendine dönük bilincini abartan, üstelik bunu ayrıcalıklar yaratarak yapan ve tam da her şeyi yeni baştan yaratmaya ve iddialı prensiplere dayalı fazlalık olarak ortaya çıkan özgüvenidir.

Russ'un Fransız Devrimi'ni abartarak onu “güneşin doğuşu” olarak resmetmesi abartılı bir iyimserliğe işaret eder. Akıl ve inanç arasındaki yarılmanın etkisiyle 18. yüzyılda doğal ahlakın gereği olarak “hoşgörü” teması belirgindir. Özgürlük düşüncesinin gelişimine dayalı söylemler, *Ancien Regime*'i aşma olarak ortaya çıkar. Bu içeriğiyle Aydınlanma, kendini Avrupa'nın bütününe özgü olarak var kılan ortak bir Avrupalı anlayışa dayanır: “...*bu insanları bilime ve bilgeliğe*

olacaktır. Akla karşı duygunun öne çıkarıldığı bir kopuş dönemi başlamıştır (Russ, 2011:269). Bu harekette hem romantizmin hem de felsefi idealizmin nüvelerini görmekteyiz. Kantçı aklın evrenselliği özellikle Hamann ve öğrencisi Herder'de aklın tarihsel/kültürel kurgulanışına dönüşmektedir. Sturm und Drang ile Aydınlanma'nın soyut, evrensel ve imandan bağımsız aklının çatırdadığı ve böylece Alman romantizmi ve idealizmine alan açıldığı söylenebilir (Çiğdem, 2015:93).

götüren, onlara çoğunluk, yetişkinlik ve özerklik kazandıran doğal aklın ışığı düşüncesidir.” Bu da Kant’ın “aklını kullanma cesareti göster” mottosuyla bağdaşır ve özetle Aydınlanma, her türlü vesayetten aklın ışığıyla kurtulma bağlamına yerleşir (Russ, 2011:198-99). Vesayetten kurtulma iradesine dayalı “düşünce planı” ile özgürlüğün yeterince olmadığı “eylem planı” Kant’a göre bir arada düşünülmelidir. Bu süreçte metafiziği bırakıp olgular alanına yönelmek özellikle önem taşıdığından, metafizik akıl yerine eleştirel aklın geçtiğini söyleyebiliriz. Özellikle Locke’un duyulara dayalı -sınırlandırıcı- bilgi anlayışı önemli bir geçiş evresidir ve Locke ile, -Descartes’ta ise Tanrı ve matematiğin doğuştanlığından söz edilir- “gözleme dayalı bir ratio”ya geçişten söz edilebilir (Russ, 2011:200). Doğuştancılık yerine empirizm geçerli hale gelirken Aydınlanma’nın başlangıç dönemlerinden sonra Kartezyen paradigmanın reddi söz konusudur. Filozofun evrensel Akıl ve akılcı deneyimlerle uğraşan yeni versiyonunda, evrene sürgün edildiğine inanan filozof temsilinin yerine akılsal uğraşlarla eylemsel bir filozofik anlayıştan söz edilebilir (Russ, 2011:201-202). Bu bağlamda 18. yüzyılın felsefesi, aklın egemenliği ve filozofların mücadelesinde somutlaşır. Akıl ve Aydınlanma taraftarlığının yanısıra monarşiye aldırmayan eleştirel düşünce tavrından söz edilebilir (Russ, 2011:202). Bu anlamda Locke, hatta Kant’tan pozitivizme giden yolu -belki de beklenecek bir sonuç olarak- görmek gerekir. Aydınlanma filozofları insanın bilgi alanını deneyime dayalı olarak sınırlandırma temkinine başvururken deneyimin alanını daraltmışlardır. Ampirik iddialara dayalı özgüvenin kendisi metafizik bir aşkınlığa dönüşmeye eğilimlidir. Bilginin bugünkü anlamda fen bilimlerine indirgendiği modern dönemde “ratio”nun doğuşuyla filozofun ve felsefenin radikal dönüşümünden söz edilebilir. Bu bağlamda birikimsellik ve önceki geleneği takip etmeden ziyade gelenekle bile pragmatik ilintiler kuran, bir “patlama” olarak Aydınlanma’dan söz edilebilir.

Mendelssohn’da (1784) Aydınlanma, eğitim ve kültür bağlamında akla dayalı bilgi ve düşünme olarak tanımlanır. Mendelssohn, eğitim, kültür ve Aydınlanma’yı toplumsal yaşamı düzeltmenin çeşitli tarzları ve insani çabanın sonucu olarak görmüştür (Mendelssohn, 2000:13). Kültürü, eğitimin pratik alanında, Aydınlanma’yı ise teorik alanında görür. Bu doğrultuda Çinliler çok kültüre az Aydınlanma’ya; Eski Yunanlar ise her ikisine de sahiptiler (Mendelssohn, 2000:14).

Ona göre kültür ve Aydınlanma kol kola ilerlerse yozlaşmaya karşı korunma mümkün olacaktır. Aynı doğrultuda kültür ve Aydınlanma yeşerdiğinde ne kadar asil ise çürümesinde ve yozlaşmasında o kadar iğrençtir: “*Aydınlanma’nın kötüye kullanılışı ahlak duygusunu zayıflatır; anarşiye, bencilliğe, katılığa ve inançsızlığa götürür*” (Mendelssohn, 2000:14). Mendelssohn, Aydınlanma’yı teoriyle; kültürü de ahlaki ve toplumsal olanla sınırladığında, epistemik alanı, etik ve deneyim alanından ayrı kurmuş olmaktadır. Her ne kadar bunların birbirini gerektirdiğini söylese de, Aydınlanma’nın eksik kültürel durumunda katılığa, bencilliğe yol açma tehlikesinin bu yanlış kurgudan beslendiğini söyleyebiliriz.

Aydınlanma’yı, büyük ölçüde Alman tecrübesinde şekillenen ve aşılan bir uğrak olarak gören Yeni-Kantçı Cassirer, Aydınlanma tanımını da büyük ölçüde Kant geleneği üzerinden inşa etmiştir. Cassirer’e göre bu çağın biçtiği en önemli görev, kendi hakkında bir bilince sahip olmayı içeren bir tür çağ bilincidir (Cassirer, 2000:38). Gelecekteki sonuçlar için öngörüyü de içeren kendilik/çağ bilinci, ilerlemecilik ve akılsal kontrol ile biçimlenir. Akı, Aydınlanma yüzyılı için coşkuyla ve birlik noktası olarak tanımlarken; aklın şaşmazlığını, tüm bireyler/uluslar için bir ve aynı olduğunu (Cassirer, 2000:38) ortaya koyarak evrensel akıl mitine katkıda bulunur. Fakat aynı Cassirer, aklın tarihsel etkisinden bağımsız ele alınmasının onu koflaştıracığını da ifade eder.

Çiğdem’e göre Aydınlanma, dolaylı toplumsal ve ekonomik sonuçlarıyla hem de Akılsal devrim denilen oluşumun alt yapısını oluşturarak “modern toplum”un entelektüel temellerini vücuda getirmiştir (Çiğdem, 2015:16). Esasen modernite de Galileo ve Descartes’ın yeni ve akılcı yöntemlerine kadar geri götürülebilir. Tanrı yerine bilim ve sıkı akılcılaştırma (Kılıhoğlu, 2015:335) ile bir kopuştan söz edebiliriz. Aslında Aydınlanma’ya tekaddüm etmesi bakımından, -doğa ve insan algısının değişmesiyle- asıl sıçrama ve dönemeç noktası Rönesans’tır (Kılıhoğlu, 2015:335). Bu süreçte doğa bilimlerine güvenle birlikte Aydınlanma felsefesinde eğitim de büyük önem taşımaktadır (Timuçin, 2013:25). Böylece felsefe; gerek bilimsel gerekse toplumsal ilerleme düşüncesi için araçsal işlevler görmüştür. Araçsallığın dışında da felsefe-bilim iç içeliğinin bunda payı vardır. Aydınlanma kavramı ve içeriği bizi modern olana taşıdığından; modernlik bağlamında birtakım

kaygılar hâsıl olmuştur: bireycilik, dünyanın büyüünün bozulması, bireyciliğin ve araçsal aklın siyasal hayat üzerindeki korkutucu sonuçları (Kılıçoğlu, 2015:336). Özellikle Frankfurt okulunda öne çıkan ve “çağcılığın eksiklikleri” olarak adlandırılan; Aydınlanma’nın usçuluğu, soyutlaması, evrenselciliği, bireyselciliği, ütöpik gerçek-dışılığı temel eleştiri konularıdır (Goyard-Fabre, 2011:137). Modernliğin bir süreç olarak düşünülmesi ve eleştirinin Aydınlanma programına dahil edilmesi ile modernliğin düşünömsel karakterinin ön plana çıkarıldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Aydınlanma’nın hem eleştirisi hem de Aydınlanma’dan hâsıl olacak potansiyellerin açığa çıkarılması açısından akla Kant gelmektedir. Kant’ı çalışmamız açısından da önemli kılan şey, tekilcilik ve evrenselcilik arasında problemli bir Aydınlanma’nın inşasında olduğı kadar, daimi bir sorgulama ve imkân süreci olarak da okunabilecek çok/çoğul anlamlara gelebilecek bir Aydınlanma söylemi yaratabilmiş olmasıdır.

1.1. Kant ve Aydınlanma

Outram, Aydınlanma’nın -kavrama verilen isimler itibariyle de- İtalyan, Fransız ve Alman modellerinde ifade ettiğı farklı anlamlara değinir ve 1783 yılında *Berlinische Monatsschrift*’in “Aydınlanma nedir?” sorusunu ortaya atarak bir tür açık görüş ve tartışma imkânı oluşturmalarının söz konusu farklı Aydınlanma anlayışlarına işaret ettiğini yazar. Bu doğrultuda Yahudi filozof Mendhelson, Aydınlanma’yı yayacak bir popüler felsefe akımını desteklemiş ve Aydınlanma’nın insan aklının kullanımına dair henüz tamamlanmamış ve herkese açık olması gereken bir eğitim süreci olduğunu söylemiştir. Başka bir yaygın görüşe göre Aydınlanma, estetikle tanımlanmalıdır (Outram, 2007:17).

Kant ise akli sınırsız olarak kullanmanın karmaşık ve paradoksal sonuçlarının farkında olmakla birlikte yine de Aydınlanma’ya olumlu bir işlev yüklemiş ve insanın kendisinin -kendisi yüzünden- düştüğü olgunlaşmamışlığından kurtulması gerektiğini Aydınlanma’nın düstûru olarak belirlemiştir. Kant’ın Aydınlanma tanımındaki çelişki ve çeşitliliklerin döneminin kralında somutlaştığı söylenmektedir. Prusya kralı 2. Friedrich Wilhelm (öl. 1786) kendisini "aydınlanmış" bir kişi hatta filozof olarak nitelendirmektedir. Kant’ın özel alan ve kamusal alan ayrımının bu

doğrultuda konjonktürel şekillenişinden söz edilebilir (Outram, 2007:18). Bu ayrımın, siyasal sistemin lehine felsefi angajmanları içerdiği söylenebilir.

Kant, Mendhelson'da kısmen değinilen, Aydınlanma'nın sınırları ya da tamamlanmamışlığı konusu üzerine kafa yorar. Ona göre Aydınlanma tamamlanmış değildir; belirsizlik, tehlike ve sorunlarla dolu süreçler bütünüdür. Basitçe çözümlenebilir ve pürüzsüz bir ilerleme süreci olarak düşünülmemelidir (Outram, 2007:19). Bu anlamda Aydınlanma'nın bütüncül bir akılsal ilerlemeci sürece işaret ettiği şeklinde homojen algılanışı elbette sorgulanmalıdır. Yine de kavramlar bir ölçüde yekpare ve sistemli bir bütünü imlediklerinden Aydınlanma kavramını kullanır kullanmaz bir dizi entelektüel birliğe, dizgeye referans vermiş oluruz. Ayrıca Aydınlanma'nın çelişkilerinin birleştiği noktadan da bütünsel sıkıntılar doğabilmiştir. Aydınlanma'nın tutarlı olduğu noktalarda arz ettiği bütünlük kadar çelişkileri ve paradoksları noktasında da homojen ve bütüncül bir soykütüğü vardır. Aydınlanma açısından değerler ve fikirlerin toplum ve siyasetle etkileşimi de çelişkili ve olumsuz olabilmıştır.

Bu bağlamda Kant'ın Aydınlanma içerisindeki yeri büyük ölçüde, - Mendelssohn'la yakın zaman aralığıyla- *Berlinische Monatsschrift Dergisi*'nin yönelttiği "Aydınlanma nedir?" sorusuna verdiği çarpıcı yanıtta aranmalıdır. Verdiği cevapta şöyle der Kant:

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapere aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü şimdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır" (Kant, 2000:17).

Kant etiğinde de ortaya çıkan insanın özerk ve sorumlu olması bununla ilişkilidir. Daha da önemlisi aklını kullanmaya cesaret etmenin gereği olarak Kant'ta eleştiri kavramı ve Aydınlanma'nın da bir eleştiri çağı olduğu vurgusu öne çıkmaktadır. Bağımsız düşünmeyi bir tür ödev sayan Kant, Aydınlanma için gereken tek şeyin özgürlük olduğunu belirtir. Bütün toplumsal ve kurumsal sistemin adeta "Düşünmeyin; aklınızı kullanmayın" dediğini söyleyen Kant, ilginçtir ki Prusya kralı 2. Friedrich'in, "İstediğiniz kadar düşünün, fakat itaat edin" parolasını bir

Aydınlanma ufku olarak alabiliyor. Kant buna yorum getirirken de memuriyet gibi itaat gerektiren alanlarda “aklın özel kullanımı”nın devreye girmemesi gerektiğini söyler (Kant, 2000:18). Kant, yaşadığı çağı Aydınlanmış bir çağ olarak değil de Aydınlanma’nın devam ettiği bir çağ olarak anlamıştır. Bu sürerlik hali evrensel bir Aydınlanma’ya açılacağı düşüncesiyle “ilerleme” fikrine zemin hazırlamıştır. Kant’ın Aydınlanma derken büyük ölçüde anladığı aynı zamanda döneminin kralı Friedrich’in yüzyılıdır. Bu örneği, barbarizmin ve despotizmin aksine hoşgörünün devreye girmesiyle büyüklük kompleksinin ortadan kalkması olarak anlar (Kant 2000:20). James Schmidt, Mendelssohn’un, yurttaş aydınlanması ve insani aydınlanma arasında felsefeyi susmaya zorlar biçimde yaşanacak çatışma olasılığını gündeme getirmesine karşılık, Kant’ın bunu ilgiye değer bulmadığını –Kant’ta yurttaşlık bağlamında aklını kullanmanın değil, itaatin öne çıkması sorunu- söyler (Schmidt, 2000:31). Hatta Kant’ın Friedrich Çağı güzellemleriyle bu yarılmayı derinleştirdiği söylenebilir.

Aydınlanma yüzyılında, Aydınlanma düşünürlerini örnek alan yöneticiler hatırlanırsa, bir “aydınlanmış despot”un -Friedrich’in- yurttaşlar arası eşitliği övmekle birlikte, soylu olmayanların onursuz olduğunu söyleyebiliyor olması (Goyard-Fabre, 2011:132), Aydınlanma insancılığının ve etiğinin şüpheli ve ikircikli karakterini açığa çıkarmaktadır. Söz konusu çelişkilerin Aydınlanmacı ülküler ve yöneticilerin uygulamaları arasındaki tesadüfi yarılmadan kaynaklanmadığını öne sürmek için temel insani ülküleri seslendiren filozofların ırk düşüncesini ele veren epeyce kanıt var. Kant’ın temellendirdiği “us sınırları içinde” insan saygınlığına/onuruna yaraşırılık, yine ‘us sınırları içinde’ fakat “insanın saygınlığına yaraşmaz” kuram ve pratiklerle desteklenmiştir. Irkçılığın akıldışı bir kalıntı olarak değil de bizzat usun sınırlarından doğması söz konusudur. Kant’ın, devrim için “kuramda iyi olanın uygulamada kötüleştiği” (Goyard-Fabre, 2011:136) şeklindeki değerli tespitini Kant’a uyarladığımızda Kant haklı çıkmamaktadır. Çünkü kuramında saygınlığa ve onura ve *cosmopolise* çelişki oluşturan epeyce malzeme var. “*Tarih, usun kendisiyle çelişkilerine de sahne olmuştur. Kuşkusuz Aydınlanmacılar başlattıkları Yeni Çağ’da öngörülenden çok daha az ışık verdiler*” (Goyard-Fabre, 2011:136). Fakat bunu basit bir “ben bunu istememişim” öngörüsüzlüğü şeklinde

okumak da meseleyi basitleştirmektedir. Çünkü ortaya çıkan ışık kadar, çelişkiler de usun kendi sınırlarından doğmuştur.

Alman Romantizmi geleneğinin önemli isimlerinden ve Herder'in hocası olan Hamann, bir Kant eleştirmeni olarak “ergin olmama hali”nden kişinin kendisinin sorumlu tutulmasının nasıl olabildiğini sorar. Bu noktada ergin olamayış, mottolarda canlı ve çarpıcı dururken, tasvirde ve ayrıntılandırmada eksik kalmaktadır (Schmidt, 2000:28). Hamann, Kant'ın ergin olamama ve cesaret edememe durumlarını bireyin kendisine yükleyen tavrını eleştirerek, ergin olmama payını büyük oranda “ötekiler”e, yani vasilere/egemenlere yüklemek gerektiğini düşünür (Çılgin 2016:30). Ayrıca Hamann büyük oranda Kant'ın “Aklını kullanmaya cesaret et!” tavrını da, Kant'ın kendisine biçtiği vasi rolüyle ve bu durumda da kitlelerin kendi akıllarını değil, sözgelimi Kant'ın aklını kullanmış olacakları şeklindeki problematiğe işaret eder. Benzer şekilde Hamann, -James Schmidt'in de kısmen işaret ettiği- Kant'ın aklın özel kullanımı ve kamusal kullanımı şeklindeki ayrımını problemli bulur ve bununla ilintili olarak Friedrich Çağı'nı bir Aydınlanma Çağı olarak selamlayışını kritik eder (Çılgin, 2016:31).

Kantçı eleştirelilik aklın güçsüz olduğunun itirafı olmuştur ve bilimlerin birbirinden ayrıldığı bu süreçte parçalanmış bilginin Aydınlanma ufkunda birleşmesi söz konusudur. Aydınlanma'nın disiplinerleşmiş ve parçalı çokluğu, Descartesçi cogito'nun temel gerilimini miras almıştır (Chaunu, 2000:30).

Kant'ın estetik yüceye dönük bakış açısındaki sonsuzluk düşüncesi daima ulaşılması hedeflenen fakat ulaşılamayan bir ideali temsil eden insana yönelik bir düşüncedir (Russ, 2011:232). Bu bağlamda Aydınlanma döneminde bir tür olarak insanı anlama düşüncesi belirgindir. Kant da felsefesinin merkezine insanı yerleştirir ve doğa bilimlerinin ışığında gerçekleşecek bu anlama çabası insan bilimlerine giden yolu açar. Bu bağlamda antropoloji ve sosyolojinin teşekkülünün zemin itibarıyla 18. yüzyılda gerçekleştiği söylenebilir (Russ, 2011:234). Cins ve tür olarak insana dair hiyerarşik modeller öneren ırk ve cinsiyete dayalı tasniflerin doğabilimsel temelleri bu arka planla açıklanabilir. Kant insanın mükemmelleşme yetisine dair beklentileri bir ilerleme söylemine dönüştürmüş, fakat bu mükemmelliğe gidişin insani ve ödevsel tarafına özellikle anlam yüklemiştir. İlerlemenin eskatolojiden arındırılmış

bu zamansal-dünyasal içeriği hiç sonlanmayacak bir “ahlaki” tamamlanmamışlığı ifade eder (Koselleck, 2007:64-65). Bu bağlamda Koselleck’e göre evrensel ilerleyiş, modern bir eleştirelilik ve düşününsellikle tarihsel-felsefi bir kategoriye dönüşmüştür. Fakat ilerlemenin safında yer alma zorunluluğu ve bu ahlaki yük, ilerlemeyi bir ideolojiye, siyasi bir partiye dönüştürecektir (Koselleck, 2007:66-67). İnsanlığın keşfi ve bunun deneysel ortaya konuluşu, “vahşi” olanın da keşfi anlamına gelecektir: *“İlerlemiş Avrupalılar’ın, yerinde sayan Çinliler’in ve geri kalmış primitiflere ilişkin üçlü bütün 18. ve 19. yüzyılda yaygındır.”* (Koselleck, 2007:84-85).

Kant’ın, görev olarak insanlık teması, -Hegelci anlamda bir tarih felsefesi geliştiremese de- ereksel tarih ve ilerleme inancı, süreç ve eğitime dayalı gelişen insan merkezli düşünce anlayışları, eleştirel felsefesi ve pratik akla dayalı etiğiyle çağdaş düşüncenin -modern hatta postmodern- belkemiğine yerleştiği söylenebilir (Russ, 2011:268). Sınır ve eleştirel kopuş, sübjektiviteye dayalı evrensellik gibi görüşleri Kant’ı modern ve post-modern bağlam ile Aydınlanma arasında geçiş filozofu yapmaktadır. Bu bağlamda Foucault’yu Kant’ın ardılı olarak düşünmek oldukça anlamlıdır.²⁸

Max Horkheimer, Adorno, Habermas ve Foucault gibi düşünürlerin, günümüzü yorumlarken Aydınlanma’yı etkili bir başlangıç olarak almaları Kant Aydınlanması’nda süreklilik ve kopuş durumu ile ilişkilendirilebilir (Outram, 2007:22). Aydınlanma’nın ikircikli gerçekliğine temas eden Chaunu, sürekli büyümenin başlangıcı ve geleneksel toplumun sonu olarak hiçbir uygarlığın Aydınlanma dönemi kadar hem bir başlangıç hem bir son olmadığını söyler (Chaunu, 2000:423). Bu bağlamda Kant’ın “Aydınlanma”ya bitmemiş ve her ‘şimdi’de yeniden kurulabilir dinamizmi verdiğini hatırlayacak olursak, Habermas’ın “tamamlanmamış bir proje” şeklindeki modernlik tasarımı ve Giddens’in “düşününsel modernite”si -Foucault’da olduğu gibi- Kant’ın Aydınlanma geleneği

²⁸Örneğin Foucault’nun bilgideki süreksizlik ve kopuşları göz ardı etmeksizin arkeolojik bir yöntemle bilginin normalleşme biçimlerinin izini sürdüğü *Bilginin Arkeolojisi* eserindeki şu sözleri: “Problem artık gelenek ve iz problemi değil, kopma ve sınır problemidir; Problem artık sürüp giden temel problemi değil, temel ve temellerin yenilenmesi olarak değer kazanan dönüşümler problemidir.” (Foucault, 2011:16).

ile belirgin süreklilikler taşımaktadır.

Adorno ve Horkheimer'i takip etmese de "tamamlanmamış bir proje" olarak Aydınlanma ve modernliği olumlu kavrayan Habermas da Aydınlanma'nın kültürü metaya, bilgiyi enformasyona dönüştürdüğünden söz eder (Outram, 2007:23). Fakat modernliği görece düşünümsel ve eleştirel bir dinamizmle kavrayan Habermas, Aydınlanma'dan doğan olumlulukları ön plana çıkarır ve tadil etmeye girişir. Fakat Aydınlanma'nın özgürlük, adalet ve hatta nesnellik gibi evrensel değerlerini yeniden sahiplenerek ve olumlu bir içeriklendirmeye kabul eder. Bu anlamda Kant'ın eleştirel Aydınlanma anlayışını ve evrensel dünya vatandaşlığı da denebilecek kozmopolitizmini benimser. Habermas, Kant'ın özel alanına çok benzeyen kamusal alan açısından da özgür ve tartışılabilir bir zemin arayışındadır (Outram, 2007:24). Foucault da Aydınlanma ile modern dünya arasında süreklilik kurarak Kant'ın Aydınlanma'nın tamamlanmamışlığı görüşüne katılarak -fakat devrimci bir biçimde dönüştürerek- aklın kamusal alanda eleştirel kullanımına ilişkin yorumuna eklemlenmiştir (Outram, 2007:24). Bu bağlamda Kant'ın Aydınlanma'daki dinamizm ve sürekliliğe işaret etmesi, Aydınlanma'nın -ve Kant'ın- verimli ve çıkış noktası sunan bir biçimde eleştirisini mümkün kılacaktır.

Sonuç olarak Kant, ilerlemeyi insanın görevi olarak sorumluluk etiği çerçevesinde dünyasallaştırırken her yeni şimdide eklenerek çoğalan bir iyileşme sürecine eleştirel felsefesini dahil eder. İlerlemenin dünyasallığı Avrupa'ya özgü düşünülen fakat evrensel biçimde sunulan ilerleme hikâyesi sebebiyle soyut ve mitik bir çerçeve kazanır. Batılı ideolojik üstünlük anlayışı ise zaman zaman bu soyutluğu manipülasyon ve haklılaştırma işlevi olarak kullanabilmiştir. Bu nedenle modern/Kantçı evrenselliğin Avrupalı zaman-uzam düzleminde okunması ve Aydınlanma'nın bir yönü olarak ortaya çıkan Avrupamerkezci ilerlemeci şemanın kritik edilmesi önem taşımaktadır. Kantçı eleştirelliğin, söz konusu Avrupamerkezçiliği kendi akılcılığıyla vurmaya sağlamanın yanında, bir tür üstesinden gelme ile alternatif akıllara alan açma imkânını içkin olduğu söylenebilir.

2. POSTKOLONYAL BİR BAKIŞ VE İDEOLOJİK BİR SONUÇ: AVRUPAMERKEZCİLİK

Avrupa ve Amerikan hakimiyetinin etkisi, Batı'nın tarihsel deneyimine göre kurulan ve genelleştirilen sosyal bilim kavramlaştırmalarında etkili olmuştur. Batılı bilginin ikame ettiği paradigmayla Avrupa'ya tevdi edilen "biricik" değerlerin genelleştirilmesi söz konusudur. Avrupamerkezci deneyim, farkları daha yaygın ve özcü varsayarak diğer kültürleri tarih dışına, dolayısıyla deneyimsizliğe iterken, başkalıkları asal birer eleman olarak ve Batı'nın merkeziliğini vurgulamak için kullanmıştır.

Hentsch, *"..Batı'nın dünya üzerindeki ezici maddi üstünlüğünün entelektüel bir ifadesi olarak Avrupamerkezcilik"*ten söz eder (Hentsch, 2016:213). Said de, Avrupalılar ve Avrupalı olmayanlar arasında yerleşik bir biz ve onlar fikrinden söz ederek Avrupamerkezci dikotomik şekillenişin tarihine atıf yapar. Said'e göre Yunanların barbar nitelmesiyle başlayan bu ayrım, modern dönemde emperyalist kültürler kadar buna maruz kalan kültürler arasında da belirleyici bir kimliğe dayalı belirlenim oluşturmuştur (Said, 1998:30). 16. yy.'da kısmen keşifler, ticaret faaliyetleri ve Rönesans tecrübesiyle başlayan teleolojik ve ilerlemeci süreçte, özellikle 18. yy.'ın sonuna doğru Sanayi Devrimi'nden dolayı ekonomik gücün pekişmesiyle, Avrupa'nın egemen konumu artmıştır (Goody, 2017:7). Batı modernliğini ifade eden bu söz konusu tarih ve ona mündemiç egemen ekonomik süreç, kölecilik ve sömürgecilikten ayrı düşünülmemelidir. Bu bağlamda Blaut da; Avrupamerkezciliğin pratik tezahürü olarak yayılmacı paradigmayı mercek altına alır. Blaut, yayılmacılığı; insanların büyük çoğunluğunun yaratıcılıktan uzak olduğu ve yalnızca bir-birkaç topluluğun ve kültürün, dünya tarihine ve kültürün gelişimine, ilerlemeye yön vermesi şeklinde açıklar. Yayılmacılık, küresel ölçekte tek merkezli bir dünya modeli sunmaktadır. Merkezden uzaklaşma kademeli bir geriliği akla getirmelidir (Blaut, 2015:34).

Tarihin yerine miti ve icadı koymaya yönelik çabaların, kötü entelektüel şakalar olarak geçiştirilmemesini söyleyen Hobsbawm, mit ve icadın, "Biz

ötekilerden farklıyız" düşüncesine dayalı kimliksel bir ayrışma istenci olduğunu söyler. Üstelik bu ayrışmanın mimarları da bütünüyle eğitilmiş insanlardır. Hobsbawm, tarihin klişe tanımlardaki gibi ataların belleği ya da kolektif gelenek değil; insanların, din adamları, dergi editörleri ve televizyon programı hazırlayanlardan öğrendikleri şeyler olduğuna dikkat çeker (Hobsbawm, 2009:9). Söz konusu merkezci sürecin mitsel oluşu, bu kabullerin arkaik ve istisnai bir zeminde paylaşıldığını göstermez; fakat burada mit ve icatlar bilim ve felsefenin diline entegre edilmektedir.

Khella, *Tarihin Yeniden Keşfi* kitabında Avrupa'nın sunumu ve Avrupa-dışı tarihin işlenmesinde bir saptırma durumu olarak Avrupamerkezcilikten söz eder (Khella, 2005:33). Avrupa, ilgi merkezine insanı değil, kendi pragmatik önceliklerini yerleştiren bir egoizm mevzisinden konuşur (Khella, 2005:35). Dünya tarihçisi Hodgson da, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek* eserinin ilk makalesinde modern Batı'nın Orta Çağ ırk merkezli dünya tasavvurlarının izini sürmenin önemli olacağını düşünür ve bu bağlamda haritalarda karşılık bulan, biz ve ötekilerle sonuçlanan coğrafi ayrımı takip eder (Hodgson, 2001:32). Batılı ideolojik arkaplanın bilimsel ve nötr projeksiyonlar gibi gözükken haritalara yansıtılması söz konusudur. Bu bağlamda Hodgson, sözgelimi Avrupa'nın Afrika'dan daha büyük gösterildiğine dikkat çekerek, "harita projeksiyonu ile kavrayışların çarpıtıldığını"na dikkat çeker (Hodgson, 2001:33-34). Ayrıcalık tanımayan bir dünya haritasının gerekliliğine değinen Hodgson, Batılı sınırlı perspektifin bırakılması ve radikal bir gözden geçirme üzerinde durur (Hodgson, 2001:35). Aynı bağlamda *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* kitabında, Hindistan ve Çin'in Amerika'ya göre dünyanın Batı'sında yer almasına karşılık, dünyanın doğusunda konumlandırılmasına karşı eserin yazarları dünyanın neresi olduğu sorusunun bu bağlamda önem kazandığını söylerler. Aynı şekilde "Orta", "Uzak" gibi coğrafi belirlemelerin öznel bir konumu merkezleştirdiği de açıkça ortadadır. Tüm bu mitsel betiler, Doğu'yu Batı'dan radikal farklı kılan söylemsel birikimin belirlemeleridir (Keyman, Mutman, Yeğenoğlu, 1996:7-8).

Çırakman, Avrupa fikrinin Avrupamerkezciliğe evrimini, Osmanlı aynasından Batı'nın kendini görme biçimi bağlamında incelediği makalesinde,

Avrupa fikrinin Avrupamerkezciliğe evriminin modern bağlamda oluştuğunu ve bu bakışın belli bir düşünce akımıyla -18. yüzyıl akılcılığı- ilişkili olarak ortaya çıktığını söyler. Yaygın tanıma göre Yunan-Roma mirası ve Hristiyanlık etkisi yanında Avrupa'ya modern dönemde üstünlük sağlayan Sanayi Devrimi etkisi, Avrupalı özgüllüğü oluşturan temel etkenlerdir (Çırakman, 2001:28-29). Çırakman'a göre Avrupa, bir takım toplama -Yunan, Roma, Hristiyanlık, modern dönem- ve Avrupa-dışını oluşturan çıkarma işlemlerinin sonucu olarak karşımıza çıkar. Bu sonuçta ise çıkarılanlar -sınıfta kalanlar- kısmı özellikle önem taşır. Ayrıca Avrupa'yı dışsal görüngüler ve örneklerle tanımlama ihtiyacı, Avrupa'nın özdeş bir kimliği olmadığını ve Avrupa'nın karşılaştırmalı kıyas ile tanıma dayalı istikrar ihtiyacını açıklayıcıdır. Bu da Avrupa'nın özdeş ve "içsel" sabit bir tanımı olmadığını, çeşitli ve göreceli olarak oluşturulduğunu gösterir (Çırakman, 2001:30-31).

Özellikle 19. yy.'ın başlarında sömürgeci fetihler ve Sanayi Devrimi'yle dünyanın geri kalanındaki uygulamalarıyla Avrupa, dünya tarihinin kurgusunda egemen olmuştur. Avrupa tarihinin mitselleştirilerek etnikmerkezci modelle dünyanın geri kalanına dayatılması, büyük oranda öteki sömürülen coğrafyadaki egemenliğiyle ilgilidir (Goody, 2017:15). Bu bağlamda Morss'a göre koloni köleciliğini modern kılan şey, tüketici talebini karşılamak için toprağın-doğanın ve emeğin-insanın "pestilini çıkararak" azami değer elde etme üzerine yükselen kapitalist biçim ve mantıktır (Morss, 2012:99). Söz konusu sistem, Avrupa'nın yaratılmasında modern koloni köleciliğinin rolünü açıklar. Bu süreç, eleştirel ve diyalektik karşı çıkışların –örneğin Marksist- tarihini de içermekle birlikte pratik alanda kapitalist güç ilişkileri söz konusu eleştirileri bastırarak tahkim edilebilmiştir.

Batı'nın ötekiler üzerinde zamansal ve mekansal hakimiyeti, tarihe yukarıdan aşağıya bakarak deneyimden uzaklaşır. Goody, tarihe, bugünden geçmişe değil; aşağıdan yukarıya bakmayı önerir (Goody, 2017:16). Bu bağlamda soyut ve tepeden tarih yerine deneyimden yola çıkan eleştirel kuşkucu bir tarih yazıcılığını benimsemek gerekir. Tarihin bugünden geçmişe giden kontrol ve üretim işlevi ile yukarıdan aşağıya hegemonik modeli, zulüm doğurur ve tarih yazıcılığı eğer zulüm doğuruyorsa eleştirisi gereklidir. Çünkü eleştiri mitsel olanı geriletme imkanı verebilir. Söz konusu eleştirelilik bağlamında Avrupa'nın ilerleyişini hem mucizevi

bir özgüllükle hem evrensel; hem doğal hem tarihsel ele alan Avrupamerkezci tarih dilinin sorunsallaştırılması gerekir.

Avrupa ilerlemesini özgüllükle evrensellik arasında çelişkili bir “mucizevi” başarı durumu olarak değerlendiren merkezci ve yayılmacı dilin açıklanması için, Avrupa ilerlemesinin tarihsel açıdan -bugünün bakışının yanıltıcılığına düşmeden- temel uğraklarıyla değerlendirilmesi ve “bütünüyle” hak edilmiş bir üstünlük ve başarı süreci olarak sunulan sömürgeci gerçekliğin kritik edilmesi önem kazanmaktadır. Bu bağlamda sömürgeci ranta dayalı arkaplan akıl ve emek dolayısıyla gözden kaçırılmaktadır. Fakat bu eleştirideki amaç, Avrupalı üretim sürecinin yağma ve kapitalist sömürüye indirgenmesi değildir. Kuşkusuz üretim ve zenginleşme sürecinin iş etiği gibi farklı ekonomik-politik birçok motivasyona dayalı olarak yürütüldüğü çıkarsanabilir.

2.1.Avrupa İlerlemesi: Tümüyle Hak Edilmiş Bir Pozisyon mu?

Zenginliğin ve yoksulluğun kökenlerini, *Ulusların Düşüşü* adlı eserde kuramsal nedenlerle değerlendiren Acemoğlu ve Robinson, bugün dünyadaki ekonomik farkların, 500 yıl önce oluşmaya başlamakla birlikte yoğun olarak son 200 yılda geliştiğini söylerler. Bu bağlamda, kurumsal sebeplere ve tarihin bu kurumları üretme süreçlerine odaklanırlar. Sömürücü ve kapsayıcı siyasal ve ekonomik kurumlar arasında da bir ayrıma giden yazarlara göre kapsayıcı kuramlar; mülkiyet hakları, eşit rekabet, bilgi ve teknoloji yatırıma öncelik verme gibi sebeplerle şekillenir. Mülkiyeti korumayı ve ekonomiyi teşvik etmeyi başaramayan kurumlar ise kapsayıcı kurumlar gibi elverişli değildir. Kapsayıcı ekonomik kurumlar ile siyasal kurumların karşılıklı etki ve koşutlukları söz konusudur. Aynı şekilde sömürücü siyasal kurumlar ile sömürücü ekonomik kurumlar da ilişkilidir. Sömürücü kurumlar ekonomik olarak ilerlese de sürdürülebilir büyüme gerçekleştiremez ve kısa ömürlüdür. Çünkü sürdürülebilir ekonomik büyüme yenilik gerektirdiğinden bu durum elitist sömürücü iktidarın işine gelmeyecektir. Tarih içerisinde azınlıkta da

olsa, bazı toplumlar çemberi kırarak kapsayıcı kurumlara geçerler.²⁹ Büyük ekonomik değişim içinse, örneğin Sanayi devrimi gibi büyük kurumsal değişimler gereklidir. Küçük kurumsal değişim ve sürüklenmelere, kritik dönemeçler eşlik ettiğinde aradaki fark açılır. Fransa ve İspanya'da ekonomik sıçramalardan monarşi güçlü çıkarken, avantajlı durum, -Atlantik ticaretinin sağladığı kurumsal sürüklenme- İngiltere'de monarşi karşıtı gruplara dönmüştür (Acemoğlu ve Robinson, 2013:407-408-409).

Ekonominin icadı için Adam Smith'e ve İskoç Aydınlanması'na bakmak gerektiğini hatırlatan Morss da, Avrupa'nın sömürge sisteminin dünya piyasasını ilk tasvir eden Hegel'e odaklanır. Ticari mübadele ağı, modern anlamda bir toplum yaratır ve bu toplum geleneksel anlamda volk'un çözülüşüdür (Morss, 2012:19-20). Hegel; yeni toplumu -Adam Smith'i- okurken Aydınlanma'nın doğa durumu temeline meydan okuyan bir toplum tasviri görmüştür. Hegel'in ekonomiden devlete geçişte, devleti, bu yeni toplumu kontrol edecek bir makina işlevinde düşündüğü savunulabilir. Efendi köle ilişkisi ile yeni toplumun küresel ekonomisinin gerilimli bağlantısı bağlamında Morss (Morss; 2012:21-22), Hegel fenomeni ile Haiti fenomeninin nasıl olup da akademik incelemelerde kesişmediğini sorunsallaştırır. Bu durumu, Avrupamerkezciliğin belirlediğini düşünmekle birlikte Haiti meselesinin Avrupamerkezcî sürecin inşasındaki yerini mesele edinir (Morss, 2012:24). Morss'a göre, Huntington'ın medeniyetler tarihinin çerperinde kaldığını ve "yalnız, diğerleriyle kültürel ortaklığı olmayan kültür" olarak kodladığı Haiti meselesinin geçirtilmesi, dünya tarihinin Avrupamerkezcî tasavvurdaki yerini açıklar (Morss, 2012:25). Tarihsel bağlam, modern felsefeye nüfuz eder ve bu nedenle Morss'a göre modern özgürlük felsefelerinde Haiti'nin görmezden gelinmesi aksaklığa yol açar.

²⁹Çemberi kırma bağlamında da yazarlar bazı eksi ve artılardan söz eder. Örneğin ekonomik kriz dönemeçlerinde tarihin -fakat determinizmin değil- belirgin bir önemi vardır. Fakat bu tarihsellik, uzak zamanlardan öngörü sağlayan açıklamalar sunmaz. Yine de kurumsal çemberi kırma durumu gelecekte başka ülkeler lehine dönebilir (Acemoğlu ve Robinson, 2013:410 ve 412). Kısaca eser, son üç yüzyılda gelişen tüm devletlerin, bu duruma kapsayıcı kurumlar yoluyla ulaştığı tezini savlamaktadır. Ayrıca yazarlara göre refah inşa edilebilen bir şey değildir (Acemoğlu ve Robinson, 2013:421-423). Kapsayıcı siyasal ve ekonomik kurumları inşa etmenin de bir reçetesi yoktur. Birtakım inşalar yapılabilir; fakat bu süreç oldukça yavaş işler (Acemoğlu ve Robinson, 2013:435-436). Bunun için de sömürücü kurum ve politikalarla yüzleşmek gerekir. İlerleme, ekonomik ve siyasal kurumların geçmişine, küçük farklara ve tarihsel olumsuzluklara/kriz anlarına –belki krizden başarı oluşturmaya- bağlıdır (Acemoğlu ve Robinson, 2013:426 ve 438).

Hegel, -Haiti hakkında bildiklerine oranla- metinlerinde işlediği efendi-köle sorunsalına rağmen, onun eserlerinde Haiti'ye açık bir göndermeye rastlanmaz. Hegelin bazı malumat kaynaklarını görmezden gelme ya da sessiz kalma tavrı da bu noktada etkili olmuştur (Morss, 2012:28).

Avrupa'nın "iç dinamik"lerinden öteye, sömürgeci bağlamına odaklanan Fanon da, Avrupalılar'ın sömürgelere karşı "uygarlık yükü" bağlamında kullandığı gölgede bırakan söylemi devrimci bir tersine çevirmeyle "Zencilerin, Araplar'ın, Hintliler'in ve sarı ırkların ter ve cesetleriyle gerçekleştirilmiş Avrupa refahı ve ilerlemesi"nden söz eder. Bu bağlamda "Avrupa düpedüz Üçüncü dünyanın yaratıcısıdır." Sartre da *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı önsözde Avrupa ilerlemesinin arkasında duran sömürgeci gerçeği çarpıcı biçimde dile getirir (Said, 1998:299-300). Bu bağlamda *Niçin Aztekler Avrupa'yı Keşfetmedi?* adlı eseri derleyen Peter Wahl, Kristof Kolomb'un Amerika'ya ayak basışını Avrupa yayılcılığının başlangıcı olarak görür ve bu durumun "İç Pazar" olarak kapitalizmle yeniden yükselişe geçen Avrupa'nın, evrenselliğini pekiştirdiğini söyler. Bu bağlamda "kendinden şüphe etmek" tavrı yerine Wahl, Avrupalı galiplerin Amerika'nın keşfini "kutladığını" söyler. Bugünkü dünya ekonomi düzeneği bütünüyle, galip ve kaybedenlerinin baştan belli olduğu sömürgeciliğin sürdürülmesidir (Wahl, 1993:7-8-9). *Dünyanın Batılılaşması* adlı eserinde, "Dünyanın Batılılaşması hareketi öncelikle bir hacı seferidir" diyen Latouche ise, Batı'nın dinsel ve seküler yayılma süreçlerini ilişkisel ele almış olmaktadır (Latouche, 1993:19). "Batı, ilkin Hristiyanlık, sonra Aydınlanma Avrupası olarak düpedüz hem kendinde, hem kendisi için vardı." diyen Latouche, kendisi için olan Batı'nın evrensellik modelinin, kaynaşmaya dayalı "doğal" bir süreç olmadığına değinerek, bunun yıkıma dayalı bir egemenliği ifade ettiğini söyler (Latouche, 1993:15). Sartre da, "istismarcılar" olarak biz dediği Avrupalılar'dan ve Avrupa ilerlemesinden söz eder. "Kendine meftunluk" hastalığına tutulmuş Avrupa'dan, "bu besili beyaz benizli kıta" olarak söz ederken de aynı yağmacı ve yayılcı kültürü imlemektedir. Bu bağlamda "insan" olmak sömürgeciliğe suç ortağı olmak sayılacaktır (Sartre, 1984:37). Sömürge dünyasından maniheist bir dünya olarak söz eden Fanon da, sömürgeleştirilenin bütünüyle kötülük bağlamında ve hatta "zoolojik

bir dille” tanımlandığını söyler (Fanon, 1984:50-51). Fanon, sömürgecinin varlığını sömürgeleştirmeye borçlu olduğunu söylerken, Avrupalı sömürge öznesinin kurulum sürecini ele vermiş olmaktadır (Fanon, 1984:46). Avrupa ve Avrupa-dışı güç ilişkilerinin bir varlıklar-yokluklar şeması olarak tanımlanması bu şemanın Avrupa dışı üzerindeki Avrupa egemenliğine işaret ettiğini gösterir (İslamoğlu, 1997:21). Avrupa’nın yükselişinin benzersiz bir şemayla mutlak özelliklere atfedilerek tanımlandığı Avrupa mucizesi anlayışının sorunsallaştırılması gerekir. Karşılaştırmalı bir anlayış, tarihin karmaşıklığını ve gerileme-ilerlemeyi arazi perspektifte düşünerek yeniden kurmalıdır.

Tarihin ilerleyici ve içerici biçimleri ve kısmi birikimselliği vakıa olarak kabul edilmelidir, ilerlemeyi temkinli karşılamak için ilerlemeyi yadsımak gerekmez (Strauss, 1995:35). Bilimsel-arkeolojik açıdan bir art arda diziliş ve ilerleme söz konusuysa da bu ilerlemenin oluşumu düşüşler ve sıçramalar, süreklilik ve kopuşları içkin gerilimli bir dinamizmle ve karşılıklı etkileşimlerle mümkün olmuştur.

Strauss, ilerleyen kültürler ve dural kültürler arasındaki farkın sebeplerine değinirken bir odaklama farkına değinmektedir: *"Çünkü hep 'oradan' bakılır."* Aynı şekilde görelilik kuramında cisimlerin hareketlerindeki boyut ve hızların mutlak değerler olmak yerine gözlemcinin durumuna göre değiştiğini hatırlatır (Strauss, 1995:38). Bu açıdan ilerlemenin hızı ve odağı belirlenirken; -kültürler bir yere ve kültürel olaylar zamansal ve uzamsal bağlama işaret ettiğinden- ilerleme ve gerilik, uygarlık ve barbarlık gibi ikilikler büyük ölçüde kültürel, hatta politik varsayımlara dayandığından görelî tutumlara ve değerlendirmelere mutlaklık atfedilmesi söz konusudur.

Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*’de, *"Batının üstünlüğü gönül rızasıyla kabullenilmiş değilse eğer, onu oluşturan ve bu rızayı zorla elde etmesine olanak veren, tam da bu en büyük enerji miktarına sahip olması olgusu değil midir?"* diyerek Batılı maddi güce ve temellerine göndermede bulunur (Strauss, 1995:45). Keyman, Mutman ve Yeğenoğlu, kapitalist modernliğin Batı’ya özgüllüğü ve Batılı ilerlemenin, Batı’nın içsel dinamiklerinden kaynaklandığı şeklindeki görüşü sorunsallaştırırlar. Kapitalist büyümeyi akılsal potansiyellerin doğal sonucu olarak değil, “yeni dünya”nın keşfi ve 15. yüzyılla başlayan Afrika kıyılarının Portekiz

işgaline uğramasını temel alarak erken dönemde görürler. Bu bağlamda Batılı “evrensel” aklın kendinden menkul bir başarı olarak anlaşılması yerine söz konusu aklın ve zenginliğin neye dayalı olarak kurulduğu, bu aklın ideolojik, ekonomik, kültürel arkaplanı ve bunda öteki kılınanların rolü değerlendirilmelidir (Keyman, Mutman, Yeğenoğlu, 1996:13).³⁰

Sömürgeciliğin yalnızca Avrupamerkezli modeline takılıp kalmak yerine, sömürgeciliği bir dünya hareketi olarak anlayan Ferro, farklı sömürgecilikleri Avrupalı sömürge biçimleriyle karşılaştırmalı bir anlayışla incelemeyi amaçladığı çalışmasında, 16. yy.’dan 20. yy.’a kadar süren sömürgecilik hareketleriyle 19. yy. sonu emperyalizmini ayrı, fakat kesintiye uğramamış süreçler olarak düşünür (Ferro, 2017:14). Ferro’ya göre sömürgeciliğin başat öğelerinden biri de -16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar geçen süreçte- dünyanın birleşme sürecini başlatması, fakat sömürgeci yakınlık sürecinin farklılıkları daha da derinleştirmekle sonuçlanmasıdır (Ferro, 2017:573). Yabancı bir toprağın işgali, işlenmesi ve oraya göçmenlerin yerleştirilmesini ifade eden sömürgecilik, Yunan ve Roma dönemlerine kadar gider (Ferro, 2017:19). Fakat Ferro’ya göre Avrupa sömürgecilik tarihi Hristiyanlığa yakın bir bağlamdan başlar (Ferro, 2017:24). Bu görüşe göre altın arama amaçlı Kristof Kolomb seyahati ekonomik temeller dışında Hristiyanlığı yayma amaçlı bir dinsel eğilim -hatta Haçlı seferi eğilimi- taşımaktadır (Ferro, 2017:28). Hristiyanlaştırma düşüncesi 16. ve 17. yüzyıllarda uygarlaştırma ve barbarları ıslah etme göreviyle özdeşleşmiştir (Ferro, 2017:36). Bu anlamda Batı’nın uygarlık söyleminin dinsel ve seküler biçimlerini kopuşlarına rağmen süreklilik ilgisi kurarak düşünmek gerekir. Hristiyan kapsama idealinin Aydınlanma’nın seküler diline tercüme edildiğinden söz edilebilir.

Modern kolonyalizmin Batı Avrupa’da kapitalizmle eşgüdüm gösterdiğini, kolonyalizmin, “Avrupa kapitalizminin doğumuna yardım eden ebe” olduğunu

³⁰“Rönesans, Aydınlanma, demokratik devrim, Sanayileşme ya da genel bir simgeye göre modernleştirme çağı neden Avrupa’da?” Bu sorgulamayla başlayan Pieterse, buna dair sayısız mucize tezini sıralamak yerine tüm etkenlerin, yalnızca Avrupa’da dinamik sentez yaratılmasındaki etkisine değinir. Ona göre Acemoğlu ve Robinson’ın, zenginliğin temellerini iklimbilimsel ya da kültürel üstünlükle değil; tarihle açıklaması da gerçeklik ve rasyonellik arasındaki açıklığı dolduramayacaktır. Avrupa’nın melez ve çok kültürlü özellikler taşıdığını savunan Pieterse’a göre, Avrupa’nın “ünlü durakları”na tek tek bakıldığında -Yunanistan, Roma, Hristiyanlık, Rönesans, Aydınlanma- her birinin kültürel bir karışım olduğu dikkat çekecektir (Pieterse, 1997:180-181).

söyleyen Loomba, bu süreçte daima “anayurda” akan kârlardan söz eder (Loomba, 2000:21). Fakat Avrupalı iktisat tarihi yazıcılığı, tarihsel olarak Avrupa-ıçi ekonomik dinamiklerden söz ederken, sömürgecilğin modernleşme ve kapitalizmdeki payı yok sayılmıştır.³¹ Blaut’a göre söz konusu Avrupa-merkezci coğrafya ve tarih kavrayışı hatalıdır (Blaut, 2015:13). Sonuç olarak Avrupa’nın üçüncü dünya üzerinde "tarihsel" üstünlüğü tümüyle müktesep haklara ilişkin değildir. Bu bağlamda “mucizevi” Batılı ekonomik bağlamın karşıtı olarak dengi bir problematik de, Batılı modelin tümüyle istismarcı kazanımlara indirgenmesi sorunudur. Bu çalışmada, Avrupa bağlamda gölgede bırakılan egemen ve sömürgeci ekonomik sürece odaklanıldığı için, Avrupalı ekonomik süreci yürüten başka dinamikler çalışmanın kapsamı dışına düşmektedir. Fakat Avrupalı ekonomi-politiğin çoklu sebep ve dinamiklerinin var olduğunu belirtmek gerek.³²

Avrupa’da Afrikalı kölelerin özgürlük ilkeleriyle hak arayışı, hürriyet noktasında ırk ayrımını icap etmiştir. Köle ve zenci arasında eş anlamlılık da bunu doğrular. Soyut özgürlük mefhumu ile kolonilerde artarak devam eden kölelik arasındaki çelişki, köleliğin örtük ya da açık gerekçelendirmesi ve sonucu, ırksal faktörlerle olmuştur (Morss, 2012:102). Irksal ayrımlar efendilerin mülkiyet hakkına gerekçe sağlarken, kölelerle özgürlük arasındaki mesafeyi de kontrol etmektedir (Morss, 2012:103). Irk ve mülkiyet ilişkilerinin bağlamsal olarak açığa çıkarılması gerekir. Kapitalizm için bireycilik, özgürlük, kent gibi ön şartlar, tümüyle Batı’nın soykütüğüne eklenirken kapitalist kentin sebep olduğu eşitsizlik de refah, özgürlük

³¹Bu tavrı örnekleyecek şekilde, Eric Jones’un Avrupa ekonomik tarihine odaklanan *Avrupa Mucizesi* kitabı, temel bir soruyla başlıyor: "Ekonomik büyüme ve kalkınma neden Avrupa’da başladı?" (Jones, 2009:19). Avrupa Mucizesi teorisini Jones, karşılaştırmalı bir yol izlerken "büyük kuramlar"ın muhtemel sıkıntılarından sıyrılıp ön-belirlenimsiz bir usul takip ettiğini söylese de, temel sorusu itibarıyla Avrupa’da neyin özel olduğuna odaklandığı için, nesnellik görüntüsündeki karşılaştırma, özel Avrupa kavrayışına yol açmakla mucizevi bir ekonomik model çiziyor.

³²Avrupa ilerlemesini sorgularken tümüyle hak edilmiş bir pozisyonun karşı; “tamamen sömürgelerden elde edilen ekonomik güç” indirgemeciliğine düşülmemesi gerektiğini belirtmek gerek. Fakat çalışma, gelişme ve ilerlemenin gözden kaçan sömürgeci temellerine odaklanmaktadır. Bu durum, kazanılmış tarihsel hakların ve kritik dönemeçlerden gelen akıllı stratejilerin olmadığı ya da etkisiz olduğu anlamına gelmez. Avrupa’nın özellikle Aydınlanmacı liberal ekonomik siyasetle “içerde” kapsayıcı kurumlar oluşturduğundan söz edilebilir.

ve ilerleme söylemlerinin arkasında görünmezleşmiş ve yeterince irdelenmemiştir.³³

Frank’a göre, “*Batı’nın yükselişinin bizzat Batı tarafından yorumlanması, ‘eğreti gerçekliklerden’ zarar görmüştür.*” (Frank, 2010:33). Avrupamerkezci yayılma efsanelerinden biri de Amerika’nın Avrupalılar tarafından keşfidir (Blaut, 2015:257). Bu efsane keşfedilen coğrafyayı insansız bir boşluk olarak saymak bir yana, Avrupa’nın yayılmacılığını bütünüyle iç güçlerle -ilerlemeci, atılımcı, modern- açıklayan tez de buna eklendiğinde, sömürge noktalarında yerlilerin varlığı "Yeni Dünya", "keşif" gibi manipölasyonlarla görmezden gelinerek Avrupa’nın sömürgeciliğe dayalı keşfi haklılaştırılırken, keşfedilen ya da keşiften geri kalan taraf -toprağın asıl sahipleri- daima gözden kaçmış olmaktadır.

“1492 yılında keşfedilen yeni kıta ‘Batı’ için yeni bir efsanenin başlangıcıydı. Batı düşüncesi dış dünyaya açılan bir hareket olmaya başladı” (Delanty, 2014:126). Benzer şekilde *Batı Irkçılığının Kaynakları* (1997) adlı eserde de 1492 ile başlayan tarihi süreç Avrupa açısından yeni bir devrin başlangıcı olarak ve “farklı halklar için benzeri görülmemiş bir baskı dönemi” olarak anlaşılır (Serdar, Davies, Nandy, 1997:7). Söz konusu sürecin neredeyse başından itibaren trajik olarak olması gereken şey -doğa yasası- doğallığında sunulması dışında, bu seyahat, Avrupa’nın öteki halklarla farklılaşma sürecinin halen telafi edilemeyen bir kırılma noktasını başlatmıştır (Serdar, Davies, Nandy 1997:8). Kristof Kolomb’un Batı’dan Doğu’ya doğru çıktığı yolculuğu, “dünyanın yuvarlaklığının ispatı” için yaptığı şeklindeki görüşün naifliği bir yana; Avrupa’da Ortaçağ’da dünyanın yuvarlak olduğu

³³*Ulusların Düşüşü* (2013) adlı eserde, ilerlemeyi -ekonomik ve politik olarak- siyasal merkezîyet, sağlam kurumlar ve krizleri yönlendirme kabiliyetine bağlayan yazarların; Afganistan, Somali ve Haiti gibi devletlerin durumunun önümüzdeki on yıllarda değişmeyeceği öngörülerini, bu değişmezliği yalnızca kapsayıcı kurum geliştirememeye bağlamaları naif, hiç değilse eksik bir yorum olarak değerlendirilebilir (Acemoğlu ve Robinson, 2013:413). Eleştirel bir değerlendirme gerekirse; zenginliğin temellerini açıklayan bu kuram, ekonomi ve siyaset ilişkisini başarılı bir şekilde açıklarken, eşitlik ve yoksulluğun kökenlerini bütünüyle ulusların “başarısızlığı” ya da çemberi kıramama olarak adlandırınca küresel ekonomik baskılar ve neoliberal ekonomik siyasetin çifte standartları görünmezleşmektedir (Acemoğlu ve Robinson, 2013:430). İngiltere’nin sıçrama gösterdiği evrede yoğun olarak sorgulanan bir alan olarak “sözleşme”/genel istem meselesi ve hem siyaset hem ekonomideki liberal özgürlükler söylemi, söz konusu ekonomik genişleme açısından kapsayıcı bir siyasi modele ve çemberi kırma şartlarına işaret etse de; meseleyi tümüyle kimi krizsel dönemeçlere ve kapsayıcı siyasete bağlamak kölelik ve sömürü arkaplanını örtmektedir. Fakat bu kuramın, ekonomi ve siyasetin çoklu ilişkisi bağlamında, ekonomik sıçramaların geneline ilişkin soyut bir kuram olması yönüyle ekonomik ve siyasi koşutlukları başarılı bir şekilde açıkladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla ekonomik gelişmenin soykütüğünü irdeleyen bu kuramın, sömürgecilik eleştirisi içinde bir temkin ve önemli bir dipnot olarak durması da önem taşımaktadır.

düşüncesi zaten hâkimdir. Bu tez, Amerika'nın Avrupa fikriyatına açık tesirini bir kişiye indirgemektedir (Serdar, Davies, Nandy, 1997:18-26). Söz konusu turizm, açık şekilde bilimsel bir merak olmamakla birlikte, deniz yollarının keşfini sağlayan Kristof Kolomb ile Macellan'ı ortaya çıkaran saik de "Faust uygarlığının doymak bilmez merakı"dır (Shayegan, 2008:86). Dünya tarihinin ilerlemeci hikâyesinin - Kristof Colomb'tan başlayarak- Batı'nın yükselişi ve zaferiyle sonuçlandırılması, "doğal"laştırılmış bir Avrupa-merkezci kurgudur ve bu kurgunun şekillenışı büyük ölçüde 18. ve 19. yy.'larda geçerlilik kazanmıştır (Hobson, 2015:18). Kolomb'tan beri "küresel bir proje" olarak ötekiliği inşa etme süreci, Avrupa ana karasından uzaklaştıkça dünyanın şeklini daha çarpık ve hayali kılmaktadır (Serdar, Davies, Nandy, 1997:42). Avrupa-merkezci iddia, -oryantalist başlıklar yaratmanın da yardımıyla- Aydınlanma çağında büyük ölçüde "dünyalılaştıran devlet" mitiyle desteklenmiştir (Shayegan, 2008:76).

Aydınlanma yüzyılında Batı'nın Doğu'ya bakışı zaman zaman olumlu içerikler sunsa da, Batılı gücün belirginleşmesiyle söz konusu yüzyılın bilimsel devrimlerden alışık olduğu doğabilimsel incelemelerin adeta uzantısı olarak Doğu incelemeleri entelektüel tecrübenin alanına girmiştir. Aydınlanma Dönemi'nde Doğu'ya bakışta Doğu, başlangıçta içerdeki geleneksel öğelerle savaşmada ve olumsuz kategorileri savmak için kutsanıp hâlâ saygınlığını korurken; Avrupa'nın gücünü tahkim etmesiyle ve ilerleme düşüncesinin ivme kazanmasıyla dışlama ve kendini biricik kılmaya dönük politikalar Doğu'nun saygınlığı algısını büyük ölçüde tersine çevirmiştir.

2.3.2. Aydınlanma Döneminde Doğu ve Batı'nın İnşa Edilişi

Aydınlanma, önceki yüzyıllardaki keşif ve seyahat yazınının doğruladığı gibi aynı zamanda öteki olana ilişkin bilgilerdeki artışı ve sistematik-dizgeleşmeyi ortaya çıkaran bir "ışıklı yüzyıl"ı imler. Aydınlanma ve bilgi arayışının ötekiyi ilhak edici süreçle çakışması ise söz konusu keşif sürecinin sancılarını; Avrupalı siyaset ve Şarkiyatçılık arasındaki yakınlığı ortaya koyar. Tam da bu bağlamın hatırlattığı ve Said'in, *"Anwar Abdel-malek'in yetkinlikle nitelediği 'Şarklaştırılmış Şark'ın, siyasal efendi-köle ilişkisinden başka bir ilişkiyi üretmesi mümkün müdür?"* (Said, 2016:107)

sorusu, Şarkiyatçı bilginin siyasette kullanılması şeklinde muhtemel bir riski açığa çıkarır. Dünyanın ekseninin -büyük ölçüde güç ve ilerleme eksenidir bu- Batı'ya doğru kayması, Avrupalılar'ın Doğu'ya bakışlarını etkileyecektir (Hentsch, 2016:99). Ötekine bakış, kendini özsel olarak algılama biçimiyle doğrudan alakalıdır. Etnikmerkezcilik ve genel anlamda otosentrizm, çoğu kültür için geçerli olsa da tek başına üstünlük duygusu "maddi dünyayı kendine mal etmeye" yeterli değildir. Avrupalı otosentrizmin farkı buradadır. 15. yy.'la başlayan okyanus ötesi seferler, Amerika'daki fetihler ve siyah köle ticareti, genel anlamda maddi üstünlüğü belirginleştirir. Söz konusu belirgin durum, Avrupa'nın tutumlarına yansır ve kendisine -dolayısıyla ötekiye bakışı da- şekillendirir. "Ötekinin şeyleştirilmesi" süreci de bu maddi çıkışın bir parçası olacaktır (Hentsch, 2016:126).

Fontana'ya göre "Doğu" kavramı Asya toplumlarının daha aşağı bir konumda bulunduğu kanısının geçerli olduğu bir dönemde geliştirilmiş ve 18. yy. başlarında olgunlaştırılmıştır (Fontana, 2003:129). Doğu'nun edilgen ve bunun karşısında Batı'nın ilerlemeci ve akılsal tasviri büyük ölçüde Aydınlanma döneminde ortaya konmuştur (Delanty, 2014:198). Aydınlanma'nın "bilimsel" merakının Doğu'ya da sıçradığı söylenebilir. Bulut'a göre Aydınlanma döneminde Doğu'ya bakış, Ortaçağ gibi düşmanca değilse de -oryantalizmin kazandığı ivmeye bakılırsa- kardeşçe de olmamıştır (Bulut, 2002:85). 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Doğu'ya bakışta politik bir mevzilenmeden söz edilebilir (Bulut, 2002:86). Bu bağlamda 16. yy.'dan itibaren artış gösteren Batı'nın Doğu ilgisi, Aydınlanma dönemi başlangıcında içerdeki geleneksel unsurlarla savaşmada gerekli bağlam ve referansı sağlarken, gitgide Avrupa modelinin şekillenmesi ile -Aydınlanma dönemi sonlarında- büyük ölçüde üstünlük söylemlerine dönüşmüştür. Bir klişe olarak yerleşmiş; Doğu/durağan ve Batı/dinamik düalizmine yol açan üstünlük söylemleri özellikle 19. yy.'daki sömürgecilik döneminde Şarkiyatçılığa alan açmıştır (Sunar, 2012:59). Aydınlanmacılar, İslam dinini ve bu kültürün Yunan-Roma medeniyetini Avrupa'ya aktarması ile ilgili geniş bir bağlamı ve özellikle Çin medeniyetini referans alarak içerde kiliseye karşı mücadelede kullanmışlardır (Sunar, 2012:60). Fakat Fransız Devrimi sonrası siyasi ortam ve Sanayi Devrimi sonrası burjuvazinin egemenliği, -örneğin- Çin olgusuna dair algıyı olumsuzla çevirmiştir (Sunar, 2012:62). Burada

özelde Çin olgusu üzerinden takip edilebilecek mevzi değişimi dikkate değerdir (Pieterse, 1997:175).

Avrupa'nın kendisini tahkim etmesiyle ırkçılık ve üstünlük söylemlerinin resmi bir nitelik kazandığı söylenebilir. İlerleme, Avrupa'ya öncülük tahsis edip nihaîliği de biricik bir yere yerleştirirken Doğu'yu yozlaşma ve despotlukla özdeşleştirmiştir. Özellikle 19. yy. başlarında ırkçılığın olağanüstü artması, Çinliler'in ve Mısırlılar'ın aşağılayıcı ırksal sınıflamalara tabi tutulmasını da içermiştir (Bernal, 2016:313). İlerleme, büyük ölçüde şimdiyi ve geleceği kutsadığından, şimdide despot ve yozlaşmış olanın bilgisel ve bilimsel katkısından söz edilemeyecektir. *“Yabancı ülkelerden inkâr edilemeyecek kadar çok fazla alıntı yapıldığında ya da alımlamaların kültürel ve ‘ırksal’ üstünlük hiyerarşisine ters düştüğü durumlarda kültürel gururun muhafaza edilmesi gerekmektedir”* (Bernal, 2016:267). Söz konusu “kültürel gurur”, ilerlemenin otantisitesi tehlikeye girdiği zaman daha fazla kabarmaktadır. Klasik çağa -17. yy sonrası- gelindiğinde ise ötekine yönelik ilgi, merak ve içten pazarlık etkisiyle artmıştır (Hentsch, 2016:100). Doğu-Batı çatlağının ilk işareti, öteki hakkında serinkanlı bir bilinçlenme olmuştur (Hentsch, 2016:107). Batı'ya göre Doğu, Batılı girişimciliğin elinde gelecek kazanabilecek bir mirastır diyen Hentsch, bu düşüncede Hegelci tarih anlayışının belli belirsiz titreşimlerine göndermede bulunur (Hentsch, 2016:118). Bu bilinçlenme, Doğu'ya yönelik örtük ve bilinçdışı bir süreci, Batı'nın özel ve benzersiz yazgısıyla birlikte düşünülen sömürgeci süreci de başlatmıştır.

Paul Hazard'ın, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* (1981) eserinde, Batı'nın "bilinç bunalımı" dediği, kendi yansımasını aradığı -1680/1715 olarak dönemleştirdiği- süreç, fizik-ötesi merakların Newtoncu mantıkla somut dünyaya, tümevarımdan ziyade çözümleme mantığına dayalı kuşkucu bir akılcılığa -fakat paradoksal şekilde söz konusu kuşkuculuk son derece araçsaldır ve kendi pozisyonu noktasında bir aydınlık kabulüne dayanır- evrilmiştir. Aydınlanma, söylemleri itibariyle bir altın çağa işaret ediyorsa da Avrupa'nın Doğu'ya bakışını bir altın çağ olarak resmeden görüşü kabul etmek için acele edilmemelidir.³⁴ Öteki üzerinden imtihan

³⁴Said, 18. ve 19. yüzyıl Şarkiyatçılığının bazı belirlenimlerinden söz eder. Rönesans tarihçilerinin inatla Şark'ı düşman olarak almalarına karşın Aydınlanma döneminde nispeten temkinli ve araştırmacı

bağlamında Aydınlanma, Aydınlanmacı değerlerin çatırdadığı çelişkili bir alana işaret eder.

Söz konusu mütecessis sıçramanın, entelektüalizmin ötesinde sömürgeci niyetleri Avrupalı/sömürgeci bilincin ikamesinde büyük rol oynamıştır. Söz konusu sömürgeci bilincin ortaya çıktığı Aydınlanma süreci, endüstriyel kapitalizmin temelleri üzerinde inşa edilen seküler bir tarih felsefesinin yükselişinin selamlanmasıdır (Delanty, 2014:199). Fontana, -kendisini ötekinin/barbarın aynasında deneyimleyen- Avrupa açısından, Doğu ve Batı arasındaki jeo-politik ayrışmayı kısaca ve bir miti özetlercesine şöyle tasvir ediyor: *“Gezginlerin anlattıklarıyla yeni şeyler öğrenilince bu dünya tasviri genişletildi ve sınırları daha öteye götürülerek canavarlar ve ucubelerle dolduruldu. Ardından kara bloğu üç parçaya bölündü: Avrupa, Asya, Afrika”* (Fontana, 2003:1).

Hentsch, Akdenizli Doğu ibaresini Yakındoğu ya da Ortadoğu yerine, daha az etnikmerkezci olduğu için kullandığını söyler (Hentsch, 2016:15). 17. yy.’ın son yarısında ve daha açık olarak Aydınlanma döneminde Doğu’nun topyekün bir ötekilik olarak ortaya çıkışıyla, bu ötekiliği temellendirecek ve meşrulaştıracak – despotizm³⁵ gibi- bazı anahtar kavramlar da türemiştir. Ötekilik imajının büyük ölçüde temellendirildiği 18. yy. sonları ve 19. yy. emperyalizm çağında ise Doğu, modernliğin her açıdan tam karşıtı olarak tanımlanmış ve etnik merkezcilik genelleşirken, bütünselleştirmeci bakışla, Batı Doğu’yu da kendi küresel, evrensel tarihine eklemiştir (Hentsch, 2016:16-17). Hentsch, Doğu’yla ilgili çalışmaların hacmi düşünüldüğünde kendi bakışının malzemeyi tüketme konusunda sınırlı

bir tavır vardır. Söz konusu araştırmacılık, Said’e göre kendisini daha kesinlikli ortaya koymaya yaraması açısından da benimsenmiştir. Belirleyici bir oryantalist tavır da; doğa ve insanı sınıflama ve özellikle Linnaeus, Buffon’da öne çıkan sınıflamayı doğallaştırma mantığıdır (Said, 2016:127-28-29).

³⁵Arendt’in, sömürgeci idarecinin tavrına dönük, “Doğulu bir despottan çok daha gizli ve düşmanca” (Arendt, 2016:117) ifadesi doğrultusunda, Doğu despotizmine bir nazire olarak Aydınlanma despotizmine ve “aydınlanmış” despotlara kısa bir gönderme yapmak, Asya istisnası ve Avrupa mucizesi şeklindeki karşılaştırmaya dayanan diyalektiğin sarsılmasına yarayabilir. Doğu’nun bir kez kalıcı bir despotizmle kodlanması, Aydınlanma despotizminin gözden kaçmasına ve Batılı ibrenin liberalliğini kanıtlayan bir delalet dönüşmüştür. Bu bağlamda Aydınlanma döneminde ilerlemeci tarih felsefesinin de etkisiyle Doğu’nun rolü zayıflarken “Doğu despotizmi” kavramı yeniden devreye girmiş -büyük ölçüde Montesquieu, Mill, Marx, Weber, Machiavelli, Bodin etkisiyle- (Sunar, 2012:68; Hobson, 2015:227), bu durum, Doğu’nun ötekiliğini vurgulamanın ötesinde, Doğu’nun geriliğine müdahale hakkını da içermeyen “uygar” bir despotizmi meşrulaştırmaya yaramıştır.

olduğunu, fakat çalışmaların çoğunun öz açısından korkunç tekrarlar içerdiğini söyler. Örneğin 17. yy.'a ait bir seyahatname okuyan biri, onlarcasını okumuş gibi olacaktır. Doğu despotizmi için aranan model Montesquieu'de bulunacaktır, tarihte Doğu'nun yerini -ya da yersiz yurtsuzluğunu- anlamak isteyen Hegel'e başvuracaktır. Böylece Hentsch, her kuruluş anına birkaç kilit yazar etrafında dönen özel bir sorunsalın tekabül ettiğini yazar (Hentsch, 2016:21). Foucault'nun "klasik temsil" çağı dediği yüzyıl, Hentsch'in yorumuna göre yeryüzünün doymak bilmez bir merak ve açgözlülükle keşfi, büyük projelerle dünyaya çeki düzen verme isteği, seyahat planları ve Avrupa-dışı ile ilgili bilgi yüzyılıdır (Hentsch, 2016:128).³⁶Avrupa, Doğu'ya baktığında kendini "modern" olarak algılamaktadır. Aydınlanma ve farkındalık, kendi aynasından izlediği Doğulu'yu başka dünyaya, dışa atarken; bundan sonra ötekilik kabulünün gerekçelendirilmesine geçilebilecektir (Hentsch, 2016:138). Kendi konumunu sağlamlaştırmak için mesafeyi belirginleştirme ve mesafeyi gerekçeleştirme söz konusudur. Avrupa modanın -Doğu da bu süreçte Avrupalı incelemenin modası olmaklığa indirgenmiştir- ve dolayısıyla değişimin alanyken Doğu sabit ve devinimsizdir (Hentsch, 2016:140). Bu fiziksel mesafe ile kastedilen mekânsal, özellikle de zamansal açıklık farkıdır. Aynı bağlamda Doğu'ya Avrupalı bakıştaki süreçlerin şekilleniş biçimlerini Goody şöyle özetler:

Avrupalılar'ın 'neredeyse başka türden varlıklar' olduğu fikri, savunmacı bir narsizmin sebep olduğu basit bir etnik merkezcilik değildir; bu fikir, Rönesans'ın, Bilimsel Devrim'in ve Aydınlanma'nın başarılarına dayanmaktadır. Dolayısıyla bilgiye, akla -yeni moda olmuş bir kavram- güce ve ticarete yapılan vurgu çok önemlidir. Bütün bu gelişmeler yeni de olsalar, bunların kökleri sıklıkla, çok daha geçmişte, kültürün derin yapılarında, Yunanlılardan (veya Germenlerden) kalan mirasta ve Yüce Varlığın bahsettiklerinde (seçilmiş bir ırkta ve Hristiyanlığın gelişinde) yatıyormuş gibi görülür. Başka bir deyişle tarihsel ve özgül olan bir avantaj, uzun süre geçerli olan, kalıcı ve neredeyse biyolojik bir üstünlük olarak genelleştirilmiştir" (Goody, 2002:13).

Goody'nin "mucize" tasviri doğrultusunda, Avrupa'yı icat edilmiş bir

³⁶Söz konusu sınıflama ve keşif mantığını, Batı'nın bilgisel sıçramaları ve entelektüel gelişimi açısından olumlu kavramak da mümkündür. Fakat burada sınıflandırma ve öğrenme tecessüsü, salt kognitif bir içerikle değerlendirilmek yerine, üstelik yoğun biçimde dizgesel nitelik kazandıktan sonra -özellikle 19.yüzyılda- pratik faydaya endeksli bilginin siyasette/hatta düpedüz savaşta kullanılmasına alan açmıştır. Said'in Şarkiyatçılık (2016) adlı eseri bu durumu çok sayıda arşivsel veriyle örneklemektedir. Bu durumun da bir yönüyle modern disipliner kompartımanlaşma ile gelen epistemolojik/etik veya politik/etik bölünmelerden kaynaklandığı ve bu bölünmelerin söz konusu ilişkileri gizlediği söylenebilir. Bu bağlamda entelektüelin iktidarla bağlantılarına duyarlı yeni ve eleştirel bir tanımını yapmak hayati görünmektedir.

süreklilik olarak ele alan Delanty ise artık yeterince incelenmiş, Avrupa'nın icadı olarak Doğu'nun yerine, başka bir icat olarak karşımıza çıkan Avrupa'ya odaklanmak gerektiğini şu sözlerle dile getirir: *“Avrupa'nın kurguladığı anlamda ‘Doğu’ hakkında pek çok çalışma yapılmışken; Avrupa'nın başka bir icadı olan ‘Avrupa olgusu’ neredeyse hiç incelenmemiştir”* (Delanty, 2014:13). Delanty'nin devamında sorguladığı şekilde, üstelik bu olgusal icadın uzlaşmadan çok çatışma ile varlığını sürdürmesi ve şiddetle sağlanmaya çalışılan homojenleştirme politikalarının da kaynağı olması kayda değerdir (Delanty, 2014:14). Batı ve Doğu düalizmi, “biz” ve “onlar” tezaadı olarak ortaya çıkmaktadır (Delanty, 2014:81). Avrupa'nın kendisini uygarlık projesi olarak sunması, -Kartezyen felsefeyi de kullanarak edindiği bilimsel özgüvenle- Batı'nın Batılılaştırılması/"icadı" ile Batı ve diğerleri (West and the rest) şeklinde bir kategorizasyona varmıştır. İlerleme paradigması ile de desteklenen Batı'nın -bir kez kaptığı önderlikle- daima en üst aşamayı ifade ettiği şeklinde patolojik bir yaklaşım benimsenmiştir (Delanty, 2014:24-25). Delanty, “icat edilmiş gelenek” olarak Avrupalılık'tan söz eder; ona göre bu icadı birleştirici kılan sömürgecilik ve fetihtir; bu kurgusallığın -Avrupa- her modeli karşıt modelini üretmiştir (Delanty, 2014:65-66). Bu bağlamda Şarkiyatçı dizgenin, apriorik haklılık söylemiyle basmakalıp ve kestirilebilir bir literatüre hizmet ettiğinden söz edilebilir. Söylemi yetkesine dayanarak yaratan Batı'nın Şarkiyatçı dizgesi, Doğu'ya bakışı rasyonalize ederek ve Doğu adına Batı aklını kullanma cüreti göstererek Doğu'yu sessizleştirir. Bu bağlamda Doğu'nun durumu Batı'nın modern pozisyonu karşısında mahkum edilirken, söz konusu mucizevi üstünlüğün geçmişteki “uygar” örneklerle de uyarlanması, Batılı maslahatlar doğrultusunda modern bir geleneğin görünürlük kazanmasına neden olmuştur.

2.4. Uygarlığın Başlangıcı Sorunu ve "Gelenegin İcadı"

Doğu-Batı ayrılığı, bir modern çağ problematığıdır. Aposteriori olarak geç dönemde Batı modernliğinin üstünlüğü noktasında kendinden emin bir kıvam oluştuktan sonra teleolojik bir bugünden yarına bakışla tesis edilmiş kurgusal bir sürekliliğe işaret eder. 18. yy. sonlarından 19. yy. başlarına kadar Avrupalı düşünürler tarafından Antik Yunan'ı Avrupa medeniyetinin beşiği olarak kodlayan

söylemler bütünü, Rönesans’la başlayan Antik Yunan heyecanının modern dönemde uygarlığın başlangıcı olarak işaretlenmesi şeklinde ideolojik bir kurgu olarak iş görmüştür. Bu düzlemde geçmişten bugüne gelen kopuklukları çarpıtarak ve bugünden gelen sistematik referanslarla dizayn ederek geçmişi ilerleme anlatısına dahil eden teleolojik bakışı sorunsallaştırmalıyız. Süreksizliklerle dolu tarihsel geleneğin tutarlılaştırılması ve tekdüze bir kapalılığın gelişme çizgisinde düşünülmesi söz konusudur.³⁷

Batı felsefesinin ve biliminin evrensellik iddiasını temellendirmede Yunan düşüncesini refere etmesine dayanarak, bu iddiayı çürütme yolunda Yunan felsefesinin özüne dair değerlendirmelerde bulunmak bu çalışmanın alanına girmediği gibi Yunan felsefesinin “çığır açıcı” rolünü teslim etmek de çalışmanın kapsamı dışındadır. Fakat bu çalışmayı esas ilgilendiren, bir gösterge olarak Yunan mucizesinin Batı’nın üstünlüğü bağlamında neleri örttüğü ve haklılaştırdığı meselesidir. Hesabı verilmemiş, hatta hesabı örtülü kılınan meselelerin, tarihsel bir Batı’ya giden hakikat treni resmiyle ve Batı mucizesi gürültüsüyle suskunlaştırılması söz konusudur. Ötekine yönelik haksız ve yanlı/yanılgılı portrenin örttüğü zulümlere karşılık Batı’yı sigâya çekerek deşifre edecek muhtemel bakışlara karşı ötekinin - çoğunlukla Asya ve Afrika- işe yaramazlığı ve akıl-dışılığı karşıt bir ayna işlevselliğiyle tahkim edilmektedir. Bu şartlarda ötekinin ötekiliği tescillenirken doğal argümanlar yanında tarihsel ve iklimsel enstrümanlardan da yararlanılmaktadır. Modern bağlamda ileri olma, yeni olmaktan ayırt edilemediğinden yenilik cazibesinin etkisiyle eskiye müstehzi bakış söz konusudur. Avrupa mucizesi bağlamında Avrupa gelişmesi ve Afro-Asyatik gerilemenin sebepleri, siyahların neden siyah olduğu sorusu gibi doğal bir kadercilikle düşünülmektedir.

³⁷Antikçağ ve Avrupa arasındaki geleneksel mirasın “tümüyle” modern tarih felsefesinin bir kurgusu olduğu tezi, Antik Yunan’ın felsefedeki ilham verici rolünü küçümsemek anlamına gelmediği gibi, Batı düşüncesinin dönüşüm evrelerinde görünen Antik Yunan etkisini de yadsımamaktadır. Fakat burada modern Batılı tarih felsefesinin yeniden ürettiği bağlamda tümüyle Avrupalı bir Antik Yunan kavrayışı ve Antik Yunan’ın da çevre kültürlerle ilişkisel bağlamından koparılarak, buradan Avrupa mucizesi ile birlikte üretilen bir “Yunan mucizesi” kotarılması sorunsallaştırılmıştır.

Biz ve onlar tartışmasından önce Batılı kimliğin ve dolayısıyla felsefenin ötekilerle karşılaşmalar sonucunda ortaya çıktığını ve kimliklerin “bulaşıcılığı” göz ardı etmemek gerekir. Bu bağlamda Türkiye’de İslam felsefesi ve Batı felsefesinin tamamen ayrışık pozisyonları da bir gerilime işaret eder (Direk, 2002:430-431). Direk’e göre Batı felsefesi Batılı kimliğin inşasının en önemli düzeneğidir ve bu inşa, ötekini dışlamaya dayalı olarak kurulmuştur. Evrensel akla dayalı Batılı varoluş ve kurgu, postyapısal-postmodern filozoflarda bile felsefeyi öğrenmekle Batı kültürünü anlamayı bir tutar (Direk, 2002:434). François Hartog, *Herodotos’un Aynası* adlı kitabında; Yunanların, Yunan olmayanları nasıl tasarladıklarına odaklanarak bir tür başkalık tarihi yapmayı denerken, aslında tarihçiliğin neliğini sorgulamaya girişmektedir (Hartog, 1997:20-21). Özgül tarihselliklerin “başkalık”lar üzerinden vereceği imtihan bu bağlamda önem kazanmaktadır.

Montesquieu’ye göre cumhuriyetçi ufkun sağladığı birleşme ve anlaşma sayesinde Yunanistan uygarlığın en üst sınırına yaklaşmış, Romalılar da bu sayede dünyaya meydan okumuşlardır. Bu meydan okumanın “dışını” oluşturan alanda “barbarlar” vardır. Yine bu tarihin -Avrupa- devamı olarak Hollanda ve Almanya da ölümsüz cumhuriyetler meydana getirmişlerdir (Montesquieu, 1963:253).

Hegel, Yunan düşüncesini felsefenin başlangıcı olarak ve diğer Doğu halklarının şimdiki durumlarından ileride konumlar, hiçbir durumun diğerinin benzeri olmadığını ve her halkın konumunun ayrı olduğunu, haklılığı belirlemenin ilk ölçütünün tarih olmadığını söyleyerek Fransızlar’ın yaptığı gibi Yunan ve Romalı örneklerle dayanmanın, -halkların doğasındaki farklılaşmadan ötürü- bir kısırlığa işaret ettiğini düşünür (Hegel, 1995:23). Yani Yunan örneğini Doğu’ya kıyaslarken “kısır” bulmayan Hegel, daha yüksek ve dünya-tarihsel Germen tarihinin yanında Antik Yunan’ın epeydir aşıldığını ima eder ve bu açıdan somuta, şimdiye odaklanır. Şimdiye odaklanmayı modern felsefenin ayırt edici vasfı olarak anladığımızda Hegel, modern dönemin önemli sistemci filozoflarından. Fakat sisteminin politik işlevselliği içinden geçtiği özgül tarihi felsefeleştirmesine ve dünya-tarihsel olarak dondurmasına, yani genelleşici bir soyutluğa işaret eder.

Bernal, Hegel’in “Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler” adlı eserinin İngilizce çevirisine atıf yaparak Hegelci özdeşlik ve başkalığı şöyle özetlemektedir:

“Hegel, çağının tipik bir simasıdır ve Avrupa’yı -“ılıman iklim kuşağı”nı- seviyor, İslam’dan nefret ediyor ve Afrikalılar’dan tiksiniyordu” (Bernal, 2016:376). Felsefeyi büyük ölçüde Aristotelyen -bilgi için bilgi- anlayışa göre okuyan Batı felsefesinin bu tavrı özellikle Hegel’de somutlaşır ve oradan Aydınlanma filozoflarına kadar gider. Hegel, Hintliler’i bir ölçüde anlayışla karşılar, fakat Afrikalılar’a karşı tahammülsüzdür (Direk, 2013:18). Felsefenin Eski Yunan’da başladığına dair argümanlardan biri de eski Yunan’da demokrasinin olduğu iddiasıdır. Yine bu iddianın önemli savunucularından biri Hegel’dir (Direk, 2013:22). Burada açık bir biçimde demokrasinin felsefe için bir gösterge olduğu inancından ziyade Batı demokrasisi ile Antik Yunan arasında bir başka sürekliliğe işaret ederek -Batı’nın felsefi/bilimsel öncülüğünü tahkim etme kaygısıyla- 18. yy.’da girilen paradigma değişikliği için bir argüman ya da “gelenek icat etme” durumu söz konusudur.

18. yy.’ın sonunda Yunanlar Mısırlılar’dan daha duyarlı ve sanata daha eğilimli olmanın ötesinde, daha iyi filozoflar ve nihayet felsefenin kurucusu olarak görülmüşlerdir. Yunanları bilgeliğin/duyarlılığın kusursuz örneği olarak sunan bu yaklaşım Bernal’e göre devrim ve süreksizlikler ortamında bir anlamda “yeniden düzene kazandırmanın” ve sabite/zemin sağlamanın aracı olmuştur (Bernal, 2016:540). Tam da bu noktada Hobsbawm’ın (1983), özellikle milliyetçilik bağlamında geleneklerin aslında yeni buluşlar olduğunu söylemek için kullandığı “icat edilmiş gelenek” kavramsalını, oldukça modern Antik Yunan geleneğine uyarlayabiliriz. Hobsbawm’da bunun neredeyse birebir tasvirini buluruz: *“Tanımları gereği geçmişle bağını koparmış devrimler ve ilerici hareketler kendilerine özgü bir geçmişe sahiptirler”* (Hobsbawm, 2006:2). Normatif bazı ilkelerin yönlendirdiği hareketler, kendilerini tahkim etmek için geçmişle kurdukları bağlantıyı doğal bir süreklilikmişçesine şimdiye angaje ederek icat ettikleri şimdiyi bir anlamda kökensel bir zeminle yaratarak sistemi dirayetli kılmış olurlar. Gelenek, biraz da şimdinin ihtiyaçları ile geçmişe bakıştır. Bu bakış kendisini çoğu zaman ideolojik ve pragmatik aciliyet içinde kökensel bir arayışa girerek temellendirmektedir. Özellikle devrimsel ya da geleneksele karşı ortaya çıkan modern karakterli hareketlerde, şimdide temellendirilen “yüce” maksatlar tutunabilmek için mümkün geçmişlerden

en parlak, en kadim olana dayanmaya ya da kendisini yaratırken tarihsel kökeni de yaratmaya girişmişlerdir.

Fransız Devrimi'nin, Roma'nın devamı olarak düşünülmesini modanın durumuna benzeten Benjamin şöyle der: “Moda hep geçmişin ormanlarında avlanıp güncel olanı yakalar, bir kaplan sıçrayışıyla.” (Benjamin, 2006:47). Bu bağlamda kendiliği devrimsel bir yenilik olarak kavrayıp, ihtiyaç halinde de tarihi nesneleştirme tavrı, Chakrabarty'ye başvuracak olursak, “anakronik bir yatırım” olarak değerlendirilebilir (Chakrabarty, 2012:337).³⁸ Antik Yunanistan'ın anakronik bir çıkış olarak modern ilerleme anlatısına eklenmesi bu yatırımı örnekler.

Almanya'daki Göttingen Üniversitesi'nin İngiltere ile bağlantılı ve tam olarak Avrupa-merkezci paradigmanın ikamesi için çalıştığı söylenebilecek bilimciliği, temelde etnik köken kaygısı ve milliyetçilikte birleşmiştir. Üniversitenin kurucularından olan Heumann, kendisinin kurduğu bilimsel dergide (1715) Mısırlılar'ın kültürlü olmalarına rağmen felsefi olmadıklarını savunmuştur (Bernal, 2016:287). Buna bir de Montesquieuvari iklim determinizmini eklediğinde, felsefenin çok sıcak ve çok soğuk coğrafyalarda -yalnızca Yunanistan, İngiltere, İtalya, Fransa, Almanya gibi ılıman ülkeler gerçek felsefeyi yaratabilirdi- ortaya çıkamayacağını bilimsel olarak iddia edebilmiştir. Bu etnik ve “bilimsel” okul için felsefenin Yunan'da doğduğu tartışılmaz bir gerçeklik statüsüne erişmiştir (Bernal, 2016:287). Üstelik felsefenin imkânlılığına dair verilen tüm örneklerin Aydınlanma'nın merkez yurtları olması manidardır.

Klasik Yunanistan'ın modern dünyayı yarattığı şeklinde özetlenebilecek tez (Blaut, 2015:16; Frank, 2010:29; Amin, 1993:100 ve 182; Serdar, 2001:261-262; Garaudy, 2018:17; Hentcsch, 2016:33 ve 96; Said, 2016:221; Goody, 2017:44; Pieterse, 1997:162-163)³⁹ modern dünyanın küresel ve tek geçerlilikli dünyasal rolüne dolaylı bir gönderme yapmaktadır. Bu noktada modern dünyanın Helenist

³⁸Chakrabarty'ye göre sosyal bilimlerin akademik yapılanışı ve kabul standartları da bütünüyle Avrupa düşüncesini merkezileştirmeye yarar. Bu düşünce Antik Yunan'ın modern kavranışına kadar takip edilebilir (Chakrabarty, 2012:38-39).

³⁹ Söz konusu yazarlar bu tezi sorunsallaştırarak işlerler.

paradigmayı ve Yunan mucizesini, modernliği pekiştirmek ve "gelenekler icat etmek" için yarattığını/icat ettiğini söylemek daha geçerli bir tespit olur. Avrupa mucizesini ortaya koymak için Antikçağ'ın özgül tarihsel süreci -üstelik bağlamından ve diğer coğrafyalarla etkileşimli ilişkisinden koparılarak- evrensel model belirlemede ve Avrupa özgüllüğünün küreselleştirilmesinde geriye dönük basamak taşlarından biri olmuştur. Antik Yunan'ın Avrupa'nın ilerlemeci sıçramasında araçsal bir işlev gördüğü ve anakronik şekilde modernlik bağlamına taşınması söz konusudur.

Diyalektiğin mimarları Hegel ve Marx'ın da Avrupalı teleolojik anlatıya dahil olmasından dolayı, diyebiliriz ki, her filozofun kendi çağının tipik üyesi olmasının ötesinde, algılarının, dönemin sömürgeci/ırkçı tutumlarıyla belirlendiği düşünülürse, filozoflardaki ırkçı bakışları genel-geçere maruz kalma olarak değil, genel-geçere bilinçli çarpıtma ile katkı sağlama olarak değerlendirebiliriz. Bu açıdan Avrupa-merkezciliği büyük ölçüde problematik kılan, yalnızca politik hataları değerildir; Avrupamerkezciliği tarihsel olgularla örtüşmeyen tutumundan dolayı da mahkum etmek gerekmektedir (Hobson, 2015:33). Diyebiliriz ki Avrupa-merkezcilik ötekileri haksız biçimde dışarda bıraktığı için değil; tarihi verileri saptırarak her veriyi kendi lehine çevirdiği ve ilerlemesini sistematik çarpıtmalarla desteklediği için de sorgulanmayı hak etmektedir.

Modern ilerlemeci tarih zincirine geleneksel ilinek olarak eklenmiş-icat edilmiş klasik Antikçağ, anakronik bir hatadır ve haklılaştırma mantığının bir parçası olarak işler. İlerlemenin geçmişe döndürülmesi ve gelenekler icat ederek hükümranlığını sağlamlaştırması amaçlanmaktadır. Antikçağ'ın yeniden yazılması ve modern tarihe modern tarzda eklenmesi söz konusudur. Bu teze göre demokrasi ilk olarak Batı'nın temelleri olarak görülen Antik Yunan'da ortaya çıktığı gibi temel bilimler de -matematik, felsefe, tarih, coğrafya-, sınıflı toplum da; modern devlet, kapitalizm ve Sanayi Devrimi de Avrupalı kökenlerini Greko-romen dünyada bulmuştur. Söz konusu mal etme -hırsızlığa varan genelleme- ve ilerleme anlatısı mitsel bir aura kurarak "Büyük Avrupa" hikayesini doğallaştırır.

2.3.5. Batılı Entelektüalizmin Barikadı: Tarihin Sonu İddiası

Modern dünya tarihi, yayılcılık tarihi olmuştur ve ilerlemenin, medeniyetin ve kalkınmanın arkasındaki önemli dinamiklerden biri de söz konusu yayılcı stratejidir. Evrensel değerlerle harmanlanan çıkarlar ve doğal hukukla haklılaştırılan Avrupa ilerlemesinin gelişme hakkı böylece teminat altına alınmaktadır. Wallerstein'a göre, entelektüel haklılaştırma ile toplumsal pratikler arasında ciddi bir yarıma söz konusudur (Wallerstein, 2010:13). Tarihe yönelik onun sonunu ilan eden ya da bunun artık böyle süreceğini ima eden teleolojik modern gurur⁴⁰, failliğin geçmişi, modern anlamda şimdinin de geleceği belirlediği şekilde evrensel genelgeçerlik iddiasından kaynaklanır.

Davutoğlu, *Medeniyetlerin Ben-İdraki* adlı makalesinde Toynbee'nin *A Study of History* adlı çalışmasına atıfla, insanlık tarihini Batı tarihi olarak anlayan ve diğerlerini onunla bütünselleştiren ya da tarih dışında düşünen -dünya tarihsel-anlayışın Toynbee'nin tasnifiyle üç temellendirmeye dayandığını söyler: "ben-merkezci yanılsama, değişmeyen Doğu yanılsaması ve düz bir çizgi üzerinde seyreden ilerleme yanılsaması." (Davutoğlu, 2015:22). Söz konusu alternatifsizlik yanılsaması konusunda Badiou da, Arap dünyasındaki ayaklanmalar için, orada amaçlanan şeyin bir tür "Batı arzusu" -Batılı standartlarda yararlanılan şartlardan yararlanma arzusu- olduğu şeklindeki Batılı basitleştirme mantığını eleştirir (Badiou, 2011:83). Bu söylem, her türlü özgürleşme ihtimalini Batılı özgürlük ve refah anlayışına sıkıştıran mantığın sonucudur. Buna göre teleolojik anlamda dünyanın özlenen tüm evrimsel süreci bir Batı'ya gidiş olarak özetlenebilir. Varılacak "tarihin sonu" oradadır. Tarihin sonu hem evrensel bir geçerlilik iddiasındadır, hem de

⁴⁰Rönesans ve sonrasında toplumu yöneten özel yasalar olduğunu öne sürmek (Amin, 1993:10) etik değerler sorununu dini olmaktan çok toplumsal mantığa göre tanımlamak anlamına gelmektedir. – Toplumsal mantık da tıpkı doğa gibi yasaya dayalı düşünüldüğü için- Aydınlanma ve burjuvazi, döneme ve düşüncelerine "tarihin sonu"nu getirecek "doğal" yaklaşım öneriyordu. Bu doğallık insanın arızı olmadığı düşünülen özelliklerine göre belirlenecekti: Egoizm, rahatlık ihtiyacı, iktidar ve özgürlük (Amin, 1993:11).

.....

gelecekle ilgili tüm imkanları reddeden bir nihilizmle maluldür. Bu nihilizmin de kendi evrenselci yok oluşunu geciktirmek için araçsal olduğu söylenebilir.⁴¹

Batı karşısında yenilginin salt ekonomik, askeri ve siyasi olmadığını hatırlatan İslamoğlu, Batı'nın kavram dünyası tarafından içerilme yenilgisine temas eder. Söz konusu Batılı kavram dünyası Avrupa'nın ekonomik konumunu tanımlayarak bu egemenliği meşrulaştırmaya dayalı bir söylem inşa eder. Bunun kökenlerinin Hegel'e uzandığını hatırlatan İslamoğlu, Avrupa/Avrupa-dışına dayalı bu ikilemin liberal demokrat Batı'nın akılcı kapitalizmi ile Doğu'nun iktisadi durağanlığına, despotik ve dogmatik akıldışılığı söylemine dayandığını söyler. Bu antagonizmatik mantık, Avrupa ve Avrupa-dışı tarih yazımında devamlı diri tutulmaktadır (İslamoğlu, 1997:10). Bu bağlamda akla, Descartes'çı Cogito'da nesnenin zıddı olarak öznenin yaratılmasına dayalı Kartezyen mantık gelmektedir. Heidegger ve Nietzsche'nin hümanizm eleştirisinin altında da varlığın benlik-bilincine, Cassirer'in dediği gibi tözden fonksiyona indirgenmesine tepki vardır (Vattimo, 1999:95).

Avrupa'nın küresel imparatorluğunda farklı evrensel projelerin birleşme noktası liberal modernliğe duyulan özlemdir (Asad, 2007:78). Asad'ın bıraktığı bağlamda İslamoğlu, liberal demokratik gelişmelerden yoksun olarak resmedilen Doğu tarihinin, Avrupa'nın biricikliğinin arka alanını oluşturduğunu söyler. Doğu'da tanımlanan yokluklar alanının genişliği, Batı'daki benzersizlik ve ilerlemeyi açığa çıkarmaktadır (İslamoğlu, 1997:13). Tarihçi elbette ki içinde yaşadığı güç ilişkilerinden bağımsız değildir; fakat içinde bulunduğu koşulları siyasi ve ideolojik kaygılarından kurtularak değerlendirebilir (İslamoğlu, 1997:14).

Marx'ın sınıf mücadelesi, Weber'in akılcılaşma eksenli düşünceleri ile aralarındaki siyasi ve ekonomik farklılaşmalara rağmen, Batı toplumunun dünyadaki modern konumuna gelince ortak kaygılara ve bir açıdan uzlaşmaya⁴² dönüşmektedir

⁴¹Badiou, ironik bir tersine çevirmeye Fukuyama'nın tarihin sonu iddiasına katılır, bunu, "öleceğini bilen bir modern dünya"nın bir anlamda son deklarasi olarak görür (Badiou, 2011:30).

⁴²Modernlik ve kapitalizm, bir imkan olarak değil, zorunlu hatta vakumlayıcı bir süreç olarak düşünülmektedir.

(Sunar, 2012:251). Modern kapitalizmi Avrupa için bir tür nedensel zorunluluk olarak sunan -bu doğrultuda Doğu'nun da ekonomik geri kalmışlığını "bilimsel" açıdan kadere bir mahkumiyet durumuyla özdeşleştiren- Weber'de de önemli ölçüde Avrupa-merkezci/oryantalist yaklaşım takip edilebilir. Buna göre Batı, liberal ve rasyonel bir yasa ile kutsanmışken, tüm bu yasallığın Doğu'da aynı orandaki yokluğu dikkat çekicidir (Hobson, 2015:30). Marx ve Weber arasındaki radikal karşıt perspektifler, ikisini de aynı oryantalist havuzda birleştirmiştir (Hobson, 2015:32).

Belli bir güce ulaşmış medeniyetlerin, ötekileri tarih dışına ittikleri vakasına değinen Davutoğlu, yine de Huntington'ın tezinin -yüzeyselliğine rağmen- medeniyetlerin canlanmakta olduğu gerçeğini gösterdiğini savunur. Fakat bu savunmayı çatışma zemini oluşturması bakımından değil, bunun, insanlığın ortak birikimine ve diyaloga dönüşmesi üzerinden okur (Davutoğlu, 2002:35). Kısaca Davutoğlu, farklı medeniyetlerin varlığının olumsuz ve çatışmacı bir zeminde düşünülse de diyalogun, olumsuzluğu içkin bir çeşitliliğe işaret ettiğini söyler. Çünkü sömürgecilik çağında, ötekini ölü ya da durgun ve hareketsiz varsayan kolonyal düşünce, çatışmacı ve düşmanca olsa da varoluşsal anlamda bir kabul sürecine girmiş olmaktadır. Tarihin sonu tezi ise görece sükuna erilmiş bir döneme ve Batı medeniyetinin hakimiyetine dayalı yeniden tekçi bir barış ortamına işaret eder gibi gözükse de aslında bu kez homojenlik bağlamında yeniden çatışmacı bir tavır söz konusudur.⁴³

⁴³İstikrarlı ve geçerli bir liberal demokrasinin insanlığın gelişim çizgisinin son aşaması olduğu ve düzeltmeye ihtiyacı olmadığı şeklinde "tarihin sonu" iddiasındaki Fukuyama; Hegel ve Marx'ın da gelişmeci düşüncelerine rağmen tarihe amaçsal bir -en iyi- son biçtiklerini ifade eder. Bu bağlamda kendisini büyük ölçüde Hegel'in liberal devlet ideali geleneğine yakın görür (Fukuyama, 1992:9-10). 20. yy Hegel yorumcusu Kojève de "evrensel ve homojen devlet" dediği liberal demokrasi ile efendi uşak meselesinin çözülüp yerine eşit kabul görme durumunun geçirilmesi ile tarihin sonu tezine katılır. Ona göre insanın kabul görmesi bağlamında "tam bir tatmin" söz konusudur (Fukuyama, 1992:21). Fukuyama'ya göre Fransız ve Amerikan devrimleriyle Hegel'in "tarihin sonu" ideası gerçekleşmiştir (Fukuyama, 1992:17). Liberal demokrasi, Hegelyen kabul görme mücadelesiyle ilişkilendirilse de; başka sistem arayışlarına ve "kabul görme biçimleri"ne engel teşkil eder. Bu bağlamda liberal demokrasiyi "tarihin sonu" ilan etmek totaliter bir ihtimal içerir. Tarihe son biçen anlayışlarda bu anlamda başkılıkları ve farklı idealleri susturmaya yarayan bir aceleci karar söz konusudur. Böylece "başka" özgürleşme arayışları liberal demokrasinin "son" barikatıyla yüzleşirken ortaya çıkacak "çatışma" halleri de demokratik iyi niyetin üzerinde durulmaya değmez özgürlük zayıflatları olarak değerlendirilebilir.

Davutoğlu'ya göre baba Bush'un Irak'a saldırdığı dönemde “tarihin sonu” tezinin barış ve demokrasiye göndermeyle meşruiyet aracı olarak kullanılması söz konusudur. 1993 yılında Bosna'da Fukuyama'nın tarihin sonu diye işaret ettiği tüm değerlerin çiğnenmesi de tezin inandırıcılığını ortaya koymaktadır (Davutoğlu, 2002:37). Liberal demokratik değerler, başkalıklar söz konusu olduğunda ideolojik manipülasyon olarak kullanılabilir.

İslamoğlu, çelişkili ve karmaşık süreçlerden oluşan karşılaştırmalı tarihin karşıt-mutlak başarı ve başarısızlık kalıplarının önceden karar verilmiş sonuçları yerine ortaklaşan tarihsel süreçlerle ortak problemlere odaklanmak gerektiğini savunur. Ona göre tarihsel süreçler başarı ya da başarısızlık şeklinde kategorik alanlar yerine imkan ve olasılıkları da içine alan çelişkili dinamiklerden beslenir. İmkan ve olasılıklar da tarihsel sürecin parçalarıdır (İslamoğlu, 1997:22).

Tarihin sonu bağlamında ötekilere biçilen ikincil rolle, Avrupa kendisini evrenselci bir zeminde kavrarken dışlama söylemleri müdahaleyi kolaylaştırmak için yayılmacı içermeye dayalı çarpık bir bütünselleştirmeye dönüşmüştür. Bu bağlamda “evrenselliği gerçekleştirmek” olarak belirlenebilecek Aydınlanma'nın kapsayıcı rolü ve bu kapsayıcılığın müdahaleci yönü sorunsal olarak karşımıza çıkar. Üstelik söz konusu tedahül sürecinin, etik ve hukuki haklılaştırmalarla geçerli kılınması temel sorunsal olarak görünmektedir.

2.6. Sömürgeciliğin Haklılaştırılması Bağlamında Doğu'yu İhya Görevi: Batılı Bilginin Evrenselleştirilmesi

Sömürgecilik noktasında bilimsel rolüyle beyaz adam, “..iyiliği yüzünden aşağı türleri tahrip etmez, onları eğitir; yeter ki ‘insanlık dışı’ olmasınlar -Buşmalar ya da isim vermeye bile değmeyen Aborijinler gibi-, aksi halde yok edilirler.” Emperyalizme olan inancın sarsılmazlığında bu bilimsel ve eğitsel tavır vardır. Emperyalizm de akla ve ilerlemeye hizmet etmektedir (Ferro, 2017:52). Toplumların ilerlemesinin kaçınılmazlığına inanç, emperyalist müdahaleyi meşrulaştırma stratejilerinden biri haline gelmiştir. Avrupa'daki kesintisiz ilerlemeci hamleler ve

teklemeyen bir akıl kaynak olarak gösterilirken ilerlemenin birtakım nedenlerinin gözden kaçırılması bir yana, akılcılığa karşı batıl inançlar klişesi, tam olarak Aydınlanmacı tavra işaret eder. Ayrıca başka olanın şimdiye dair dinamik bir modeli icra edebileceği göz ardı edilip durgunluk olarak işaretlenirken, diğer bir sorun da modernleşme zorunluluğunun etik bir ihtiyaç olarak belirlenmesidir.

Modernliği, yalnızca kapitalist yüksek Avrupa geleneğinin -Grek/Roma dünyasının süreği olarak- başarabildiği tezi de, modernliği etik açıdan tarihsel bir zorunluluk haline getirirken, ilerlemenin zıddı olarak durağan dışı model, müdahaleyi haklılaştırma manivelası olarak iş görmüştür (Wallerstein, 2010:44-45). Fakat dünyanın iki kültürlü hale geldiği modern epistemik yarılmada evrenselcilik, doğa bilimcilerinin alanı haline gelirken, ahlaki eleştirileri öznelleştirerek muktedirleri ahlaki hedef olmaktan kurtarmaya yaramıştır (Wallerstein, 2010:90).

Hobson'a göre Aydınlanma şizofreniktir; en büyük çelişkisi de Doğu'ya ait düşünceleri içselleştirdikten sonra; Doğu'ya yüklenen medeniyet-dışılık üzerinden bir "medeniyet misyonu" kotarması ve bilgiyi hegemonik araca dönüştürmüş olmasıdır (Hobson, 2015:223). Sömürgeciliğin haklılaştırılması olarak Doğu'yu ihya görevi, Avrupa Aydınlanması'nı yayma arzusu (Hentsch, 2016:187) olarak lanse edilir ve bunun yayılmacılığa hizmet etmesi söz konusudur. Kendilerini temsil yeteneğinden yoksun olarak işaretlenen Doğu algısı/ilgisi, (Said, 2016:307) karşılığında dünya imparatorluğunun vaat edildiği bir yükü -beyaz adamın yükü-⁴⁴ ifade eder (Latouche, 1993:41-42). Kenan Malik, *The Meaning of Race* adlı eserinde, "beyaz adamın ahlaki yükü"nin ardında zar zor gizlenen bir ırk temasından söz eder

⁴⁴ "Beyaz adamın yükü", sömürgeci şair Rudyard Kipling'in 1899'da yazdığı, zamanla Avrupa'nın müdahaleci yönünü etik bir gereklilik olarak yansıtmak için kullanılan şiirin adı. Bu ifade, "yarı şeytan yarı çocuk" halklara medeniyet götürme misyonunu ifade etmek için imgesel yükü ağır ve geniş bir literatürü imleyen metaforik bir kullanıma dönüşmüştür. *Sömürgecilik Tarihi* kitabının yazarı Ferro'ya göre "beyaz adamın omzunda taşıdığı yük" dünyayı uygarlaştırmaktır ve İngilizler ya da uygarlığın evrensel temsilcileri Fransızlar bunu gösteriyorlardı. Bu anlamda uygarlık ve ırkçılık arasındaki göbek bağı hatırlanmalıdır. Örneğin İngilizler "mesafeyi koruyarak" ötekini eğitime misyonunu üstlenirken, Fransızlar yerlilere çocuk muamelesi yapmaktadırlar (Ferro, 2017:50). Daha çok Fransızlar'la özdeşleşen medenileştirme programı, Young'a göre tüm Avrupalı sömürgeci devletler tarafından paylaşılmıştır (Young, 2016:118).

(Malik, 1996:37). Denetim altında tutma ve müdahalecilik, edilgenlikten modern yaşama döndürme tavrı ile birleşir. Fakat sonrasında bu harekete bir biçim dayatma, özgürlükten anlamayan ve Batılı müdahaleyi kurtuluş ipi olarak alımlayan/olumlayan Şark'ın kendi geleceğini tayin hakkını bir yetkenin gereği olarak iptal etme hakkını kendinde görmesi yadırganması gereken bir tutumdur. Bu bağlamda Aydınlanma ve özgürleşme idealini, aydınlık ve özgürlük taşıma misyonundan ayırmamız gerekir. Özgürleştirme ve medenileştirme misyonu, özgürlük ve aydınlık ihtimalini baltalamaktadır; çünkü başkılığa erişkin olmayan bir çocuksuluk atfederek kendi hakim konumunu pekiştirmektedir. Bu hikayede Doğu, Batı aydınlanmacılığı açısından bir sorumluluk, bir ilerleme endişesi olarak sunulur. Aceleci bir endişeden söz edilebilir, fakat bu endişe haklılaştırma örneklerinin kanıtladığı gibi, kendi rolünü tamamlamaya dönük bir endişeye tekabül eder. Doğu'nun, Batılı bakıştaki tasvirinde kaybettiği yapısal meşruiyet, Batı'ya sömürgeci müdahale meşruiyetini verecektir. Merak ve Doğu'yu ihya etme, dönüştürme isteği, egemen olma ve sömürge gücünü örtmek için manivela olarak kullanılmıştır. Üstelik, Avrupa uygarlığı ve aydınlık, taşınabilir bir tekniğe indirgenmiş olmaktadır. Ötekini önce küçümseyip düşkün kıldıktan sonra aydınlık ve medeniyet taşıma iddiası ise paradoks barındırır.

Avrupa'nın müdahale etme stratejilerini değerlendiren Wallerstein, "*kimin, ne zaman ve nasıl müdahale etmeye hakkı vardır?*" diye sorarak mevcut gerekçeleri sorunsallaştırır.⁴⁵ Bu sorunsallaştırmada Wallerstein, İspanyol hükümetinin Amerika kıtasında yerlilere yönelik müdahaleyi tartışan Sepulveda ve Las Casas⁴⁶ arasındaki münazaraya -16. yüzyıl- gönderme yapar. Sepulveda, "*Yerlilere Karşı Savaşın Haklı Nedenlerine Dair*" kitabıyla İspanyol Hükümeti'nin politikalarını savunur ve Aristo, Augustinus ve Aziz Thomas Aquinas'a gönderme yaparak dört ayrı argüman ortaya

⁴⁵Yazara göre, avantaj ve ayrıcalıkları sürdürmek için meşrulaştırma yoluna giden modern dünya-sistem, sırasıyla şu meşrulaştırma yöntemlerini kullanmıştır: evrensel değerlerle barbarlara müdahale, özcu tikelci bir tasavvurla şekillenen Şarkiyatçılık ve son olarak bilimsel evrenselcilik (Wallerstein, 2010:82).

⁴⁶Postkolonyalizm adlı eserinde Young, sömürgeciliğe karşı 16. yüzyıldan gelen insancıl itiraz bağlamında Las Casas'ın yazılarının, 18. yüzyıla kadar, -hatta özellikle Fransa'da evrensel insan haklarının gelişiminden 20. yüzyıl Latin Amerika Kurtuluş teolojisine kadar-, sömürgeci yönetime karşı en etkili itiraz olduğunu söyler (Young, 2016:101).

atar. İlk iddiaya göre yerliler eğitimsiz ve barbar, ahlaki kusurlarla dolu olduklarından yönetilmeleri gereklidir. İkinci iddiaya göre ise ilahi ve doğal hukuka karşı lekelenmiş olduklarından -putperestlik ve insan kurban etme gibi kafirce suçlardan dolayı- müdahale gerekli hale gelir. Bu lekelenmişlik nedeniyle İspanyol Hükümeti'nin müdahale hakkının teşvik edilmesi üçüncü iddiayı teşkil eder. Dördüncüsü ise Hristiyan dininin yayılması şeklinde dini saiklerden kaynaklanır. Kısaca, ötekilerin barbarlığı, evrensel değerlere zıt uygulamaları sebebiyle, zalim ötekilerin içindeki masumları kurtarmakla, dini olsun seküler olsun evrensel değerlerin yayılmasını olanaklı kılacaktır (Wallerstein, 2010:17-18). Wallerstein, 16. yy.'da gerçekleşen bu münazaraya ayrıntılı değinmesini, 19. yy.'da da savunulan Avrupalı güçlerin sömürge mantığını işletmesini medenileştirme misyonu ile haklılaştıran geleneğin izini sürmek amacıyla örneklediğini söyler (Wallerstein, 2010:23). Medenileştirme misyonunun dili gitgide seküler bir şema kazanmış, "insan hakları" ve demokrasiye doğru bir kayma gerçekleşmiştir (Wallerstein, 2010:25). İşkence, köleleştirme ve savaş en yüksek ekonomik amaçlara matuftur. Doğal hukuk ve etik ile haklılaştırma da, hakkın ötesinde müdahaleyi doğallaştırmayı kolaylaştıracak bir imaya sahiptir.

İnsanlığın medeni ve barbar halklar olarak bölünmesi sömürgeciliğe gerekçe sağlamakla birlikte ilerlemenin belirgin ve başat temsilcisi olarak Avrupa açısından bu dikotomik model, demokrasiyi dayatma ve medenileştirme misyonuyla müdahaleciliği haklılaştırır. Evrensel tarihin Batılı modeli, -bu bağlamda medenileştirilmesi gereken bir alan varsaydığı için- kültürel ırkçılıkla maluldür (Morss, 2012:130).

Olmayan Avrupa Düşüncesi Üzerine adlı yazısında Aktar, Avrupa'nın dinamik ve devinimsel, "tarihi coğrafyaya uyarlamak" hedefine yönelik bir kavram olduğunu söyler. Bu dinamizm bağlamında Avrupa'nın -tanımsal- sınırları daima yeniden çizilmektedir. Bir bağlama göre Avrupa, -iç istikrar projesi olarak- bir "barış projesi"ni gerçekleştirme yönüyle karşımıza çıkmaktadır (Aktar, 2002:269). Barış projesi olarak Avrupa, aynı zamanda daima ilerlemeye ve sınırın diğer yakasında da söz sahibi olma iddiasına dayalı bir yüce gönüllülüğü de ifade etmektedir.

.....

Uygarlık taşıyıcılığının ortak bir Avrupalılar yaklaşması ve bilinci oluşturduğunu Ferro şöyle açıklamaktadır:

Fransızları, İngilizleri ve diğer sömürgecileri birbirlerine yaklaştıran ve onlarda Avrupa'ya aidiyet bilincini yaratan şey, kendilerinin bilimin ve tekniğin ete bürünmüş hali olduklarına dair inançlarıydı. Egemenlikleri altına aldıkları toplumlar bu bilgiyle ilerleyeceklerdi (Ferro, 2017:50).

Bu doğrultuda Balibar, Avrupa'nın, dışındakilere yönelik medeni hamilik rolünün ortak Avrupalılığı büyük ölçüde belirlediğini düşünür: *"Bu tasvir- 'beyaz adamın omuzlarındaki görev'- modern bir uluslar üstü Avrupalı ya da Batılı kimliği kavramının oluşturulmasına katkıda bulundu."* (Balibar, 1993:57). Bu bağlamda hem homojen hem de farklılaşan taraflarıyla "Avrupalılık" ve "Avrupa düşüncesi"ni incelemek gerekmektedir.

2.7. Ortak Avrupa Düşüncesi ya da "Fark" Olarak Avrupa: Homojen Bir Batı Algısının Handikapları

Yeniçağ öncesinde başlayan paradigmat kaymalarla bilimsel devrimler ve Aydınlanma'nın yükselen değerleri -akıl, ilerleme- ve özellikle de Yeniçağ'da Aydınlanma arayışıyla birlikte yürüyen sömürgeciliğin yeni biçimlerinin, ortak bir siyasal ve kültürel Avrupalı bilince alan açtığı söylenebilir. Yeniçağ'da Avrupa'nın açtığı yoldaki gelişmeler ve Avrupalı kültürel ve siyasal kendilik bilincinin Batımerkezciliği, sömürgecilik bağlamında Avrupamerkezci bir genişlemeye ve sömürgeci bilinçdışı süreçlere alan açmıştır.

Cesaire, Avrupa ya da Batı medeniyeti, burjuvazi egemenliğinde kurulduğu için Avrupa'dan kaynaklanan problematiklerden dolayı Avrupa'yı müdafaa etmenin imkansız olduğunu söyler (Cesaire, 2015:83). Ayrıca ona göre Avrupa tecrübesinin eleştirisi, "Avrupa düşmanı" manipülasyonu devre dışı bırakılmaktadır (Cesaire, 2015:97). Öznenin ötekine olan bağımlılığı ve ötekiyle hegemonik olmayan bir ilişki geliştirmesinin gerekliliği, Avrupa olgusu göz önünde bulundurulduğunda öteki imajının kendilik-öznellik imajını nasıl belirlediğini açığa çıkarır. Postyapısal çalışmaları ile öne çıkan Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler* kitabında, Batılı özne söz konusu olduğunda metafizik ve özsel yanlış anlamaları gidermek için, söz konusu öznelliklerin kendi içinde farklılaşmalar ve çeşitlilik içeren yapısını görmek

gerektiğini hatırlatsa da, buna rağmen “Batılı özne” nosyonunu meşru kılacak sebeplerin olduğundan söz eder (Yeğenoğlu, 2003:11). Aydınlanma’nın özne ve birey nosyonlarının Batılı bağlamı ve bunların hayali niteliği söz konusu kullanım hakkını -fakat özcüleştirmeden ve heterojen farkları göz önüne alarak- geçerli kılmaktadır.

Özneye evrensellik bahşetmeye yarayan özerklik konumu, tarihsel kurulum süreçlerini tespit etmek açısından ötekiyle birlikte düşünülmelidir. Yoksunluk olarak işaretlenen alanın boş bıraktığı yere nötrü ve nesnel olanı temsil eden normatif özne yerleşir. Hegelci mantığın işlettiği diyalektik süreç de özneyi ötekinin dolayımı ve radikal karşıtı olarak ele alır ve farkın inkarı, aynı zamanda soyut özneyi yaratandır (Yeğenoğlu, 2003:15).

Yeğenoğlu, *Avrupa Kimliğinin İdeolojik Arkaplanı* yazısında, tarihe, “aynılık içinde farkı içeren” süreçler olarak bakmamızı önerir. Fakat oryantalizm çalışmaları bağlamında oryantalizmin Avrupa için kurucu role sahip olduğunu kabul ettiğimiz zaman, Avrupa-içi evrimsel tarihi sürece rağmen Yeğenoğlu, birtakım sabiteler belirlememizin mümkün olduğunu belirtir (Yeğenoğlu, 2014:57-58). Bu durumda sabit ve özsel bir Avrupa fikri değil, Avrupa’yı kuran süreçlerdeki sabit kalmış benzer söylemsel öğeleri açığa çıkarmak gerekir. Avrupa’nın bazı kimlikleri ‘kurucu dışarı’ olarak belirledikten sonra kendilik bilincini bu zıtlık üzerine tesis etmesi, Avrupa hakkında -aynı hataya düşmeden- tarihsel bazı kimliksel sabiteleri yorumlamayı gerektirir.⁴⁷

Ulustan, hayal edilmiş bir topluluk olarak söz eden Benedict Anderson (Anderson, 2009:20), ırkçılığın kökenlerinin ulusal değil, sınıfsal ideolojilerle aristokratik temeller, mavi ve beyaz kan gibi kutsal dayanaklardan kaynaklandığını söyler (Anderson, 2009:167). Bu da milliyetçiliğin gerekçesini kendisinde içkin

⁴⁷Avrupa’nın bir kurgu olduğu söylemi, 20. yüzyılın Avrupa değerlendirmelerinde önemli bir yer tutmaktayken, Avrupa Birliği’nin kuruluşu da 20. yüzyılın sonlarına rastlar. Yine de 20. yüzyıl, teorik düzeyde Avrupa fikrinin önemli ölçüde çözüldüğü, hiç değilse Avrupamerkezciliğin karşısında çeşitlilik gösteren önemli bir literatürün olduğu bir dönemdir. Çırakman’a göre Avrupamerkezcilik, tarihi dönemlere göre karmaşık bir değişkenlik gösterdiği için tanımı zor olsa da bazı sabitelerden yola çıkarak Avrupa’nın neliği problemi tanımsal karşılık bulmuştur. Yaygın tanıma göre Yunan-Roma mirası ve Hristiyanlık etkisi yanında Avrupa’ya modern dönemde üstünlük sağlayan Sanayi Devrimi etkisi, Avrupalı özgüllüğü oluşturan temel etkenlerdir (Çırakman, 2001:28-29). Fakat çalışmamız bağlamında Avrupalı modern şekillenişin kimi ideolojik izdüşümleri değerlendirilmiştir.

çıkarlarda aramak gerektiğini haklı çıkarır. Bu bağlamda milliyetçilik ve bununla ilintili ırkçılık; büyük ölçüde ekonomik, kültürel ve siyasal ayrıcalıkları imler. Ayrıcalıkları korumaya dönük çıkar savaşlarını çözümlemek önem taşır. Anderson'a göre gerçeklik ve hayal düzlemindeki tarihsel süreçleri anlamadıkça böylesi savaşları önlemek ve sınırlandırmak mümkün olmayacaktır (Anderson, 2009:181). Anderson'ın, ulusçuluğun cemaat olarak hayal edildiği düşüncesinden yola çıkarsak, Avrupa'nın icadını da hayal edilmekle birlikte maddi temellerle gerçekleştirilmiş/inşa edilmiş ve belli düzlemlerde ortaklaşan bir cemaat mantığı ile düşünebiliriz. Avrupa'daki iç mücadeleler ve çekişmelere rağmen yatay ve sömürü ilişkileri noktasında ortaklaşan bir dışarı algısı vardır; bu da topluluğun benzerliğini artırır. Dışarı içerinin merkezlenmesinde önemli ölçüde inşa edici bir rol almıştır.

Arendt de ırk düşüncesinin emperyalizmle bağına açık seçik kılarak Avrupa halklarının, yeni bir ortak ulusal bünye kurma hazırlığı ve süreci olarak ırk düşüncesine dikkat çekmektedir (Arendt, 2016:74). Bu tespitte ırk düşüncesindeki ortak Avrupalılık ve bu ortaklığın hangi çıkarlara hizmet ettiği açıkça imlenir. Irk ve milliyetçilik arasındaki tarihi geçişkenliği -Fransız Devrimi- ve farklılıklarına rağmen kavramsal kafa karışıklığını hatırlayacak olursak, modern millet ve onu ilgilendiren tüm bağlantılı temaların karakteristiği, Hobsbawm'a göre modernliğidir (Hobsbawm, 1993:29). Modernliğin Avrupalı menşei de ulus ve ırkın hayal ve gerçek arasında bir düzlemde, “orada” ortaya çıkışıyla Avrupa ortaklığını artırmaktadır. Amerika'nın keşif serüveninden Hindistan'ın sömürgeleştirilmesine kadar, diğerlerini daima tarih-dışı kılan ve süreklilikler taşıyan ortak stratejiler, ortak Avrupalı tavrı örneklemektedir.

Said'in, oryantalizmi, Avrupa'nın sadece coğrafi-bölgesel bir belirlemesi değil, kültürel süreçlerde teşekkül eden evrenselleştirici bir yapı olarak tanımlaması söz konusu kültürel birlik hakkında önemli ipuçları verir. Kültürel değerlerde ortaya çıkan tanzim edici ve bütünleştirici bir Avrupa fikri söz konusudur. Bütünleştirici ve evrenselleştirici bir yapısal bütünün dışlamayı beraberinde getirmesi anlaşıldır. Bu doğrultuda birlik beraberlik söylemi daima sınır düşüncesiyle birlikte ele alınmalı. Sınır belirleme ve ötekileştirmeyi ise çoğunlukla aynılaştırma pratiği izlemektedir. Avrupa'nın medenileştirme misyonunu dışlama süreçlerini takip eden

evrenselleştirici asimilasyonla birlikte düşünmek gerekir. Asimilasyon ve entegrasyonun bir aradalığı söz konusudur.

Cardini'ye göre Avrupa'yı birleştiren unsurlardan biri sömürgecilik ise diğeri Hristiyanlık'tır. Modern Avrupa'nın seküler sürece girmesi ve Hristiyanlık'tan farklılaşması ile -Hristiyanlık/Avrupa bütünü'nün İslam karşıtlığı Avrupalı bilinç dışında hala sürse de-, Yeğenoğlu'ya göre dini ikamelerin yerini seküler ikameler almıştır. Bu kez Avrupa'ya cemaat hissini veren şeyin, Aydınlanma projesi olduğu söylenebilir (Yeğenoğlu, 2014:59). Hristiyanlaştırma rolünün yerini -seküler bir dönüşle- ve bu kez Tanrı adına değil, insanlık adına evrensel medenileştirme projesi almıştır. Tarihten ve gelenekten yoksun olma, ötekiler açısından Avrupalı değerlerin yokluğunu imler (Yeğenoğlu, 2014:60). Bu bağlamda Aydınlanma geleneği, Avrupa'nın seküler sıçrama-ilerleme hikayesinde en önemli referans geleneği olarak tespit edilebilir.

Yeğenoğlu'ya göre Avrupa kimliğinin daha önceden kurucu ve birleştirici unsurlarından biri olan Hristiyanlık'tan kökten bir kopuş söz konusu değildir. Fakat Talal Asad'ın da belirttiği gibi "laik bir lisanla" yeniden-tanımlama söz konusudur (Yeğenoğlu, 2014:66). Asad'a göre sekülerizmin soykütüğü, kısmen Rönesans hümanizm öğretisine, Aydınlanmacı doğa kavramına ve Hegel'in modern çağın hakikat ve özgürlük ile noktalan teorisi dayanmaktadır (Asad, 2007:229).

Asad'a göre *"Avrupalı kimliği söylemi Avrupalı olmayanlar hakkında duyulan endişelerin bir semptomudur."* (Asad, 2007:194). Asad, Avrupalı bilincin kendini kavrayışını şöyle tanımlar: *"Evrensel (çünkü "insani") bir statüyü arzular; farklı olduğu iddiasındadır (modernliği geleneğe karşıt olarak tanımlar); ölçülebilir kıstaslara göre kuşkusuz en ileri olanıdır."* (Asad, 2007:200). Avrupa kıtasında pek çok halkın ve çeşitliliğin varlığına rağmen Avrupa medeniyeti tek bir tarih tasavvuru ile inşa edilmiştir. Avrupa Topluluğu da bunu "çeşitlilik içerisinde birlik" olarak tanımlamaktadır (Asad, 2007:205). Daima üretken eylemlerin tarihi olarak Avrupa fikrine uygun olarak mülkiyet de Avrupalı'dır (Asad, 2007:202). Dolayısıyla Avrupa medeniyeti fikri, bu fikre yüklenen ahlaki ve maddi bir medeniyet özüne dayalıdır. Kuzey Amerika da dahil edildiğinde Avrupa ile birlikte Batı fikrinin çerçevesini belirleyecek haklı gerekçeler söz konusudur. Fakat özsel Doğu tasvirlerine karşı

çıkmak için Avrupa'yı ortaklaştıran süreçleri eleştirirken, Batı'nın Doğu'ya bakışından bütünüyle homojen ve özcü bir Batı-karşıtlığı devşirmek bizi eleştirdiğimiz noktaya taşır. Bu nedenle Avrupa fikrini tarihsel farklılaşma hatları üzerinden heterojen karşılaşmalar ve tartışmalar alanı olarak dinamik kavramak önem taşır.

Farklılık ve özdeşlik gibi felsefi başlıkları Batı ve dışarısı olarak merkez/çevre'ye uygularken çevresel özgüllükleri hesaba katmanın yanında, merkez/Batı kategorilerinde de tek bir Batı ya da tek bir merkezden söz edemeyeceğimizi hatırlamak gerekir. Kategoriler, ortak verilerden çıkan ağırlıklı sonuçlar olarak kaçınamayacağımız kullanımlar olsa da zaman zaman sağlıklı bir sosyal bilimlerin ruhuna uymayacak katı sabitlikler varsaymaya ve aynılığın içindeki farkı görememe ile birlikte çoğunluk körlüğüne sebep olabilmektedir. Dolayısıyla eleştirilen paradigmatik kütleli bütünlüklerin homojen olmayan doğasına ve istisnalara, aynılığın içindeki farka değinebilmek gerekir.

Hobsbawm, Asyalı gibi sabit ve ayırım noktaları belirgin olmayan kütleli genellemelerdeki belirsizliği eleştirir. Aynı şey Avrupa şeklindeki kurgusal genellemede de izlenebilir. Asya ve Avrupa gibi kurgusal varoluşların değişken ve esnek yapısı göz ardı edilmemelidir (Hobsbawm, 2009:269-270). Avrupa ve diğerlerini tanımlama girişimleri bu yönüyle tarihsel değil, politik ve ideolojik hamlelerdir (Hobsbawm, 2009:272). Hobsbawm'a göre, "*Tarihsel bakımdan homojen bir Avrupa yoktur ve homojen bir Avrupa arayanlar yanlış yoldadırlar.*" Aynı şekilde Avrupa'yı üstün konuma yerleştiren kültürel önyargılarla tarihi birbirine karıştırmamak gerekir (Hobsbawm, 2009:278). Bu anlamda yalnız Avrupa'da bulunabilecek özgüllükler aramaktan vazgeçilmelidir. Avrupa'nın, Avrupa standartları sunan tanımları kadar Ötekilerin homojen Avrupa nitelendirmeleri de aynı özcülüğe götürebilir.

Keyman, Mutman ve Yeğenoğlu; *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* adlı kitapta, Avrupamerkezciliği eleştirmenin bir kimliği kötülemek ya da dışarda bırakmak anlamını taşımadığını, fakat -Avrupa'da cisimleşen- bazı sorunsalları tartışmaya açmak gerektiğini söylerler. Bu tartışmayı yapısalcılık sonrası eleştiriden beslenerek yapan yazarlar, -özcülük karşıtlığının gereği olarak- bu yöntemin yegane

yöntem olmadığını, fakat özcülük eleştirisi için kullanışlı bir yöntem olduğunu ayrıca belirtirler (Keyman, Mutman, Yeğenoğlu, 1996:16-17). Oryantalist-Batıcı söylemin farklı dünya kurgularıyla özcü bir şekilde tersine çevirmenin bizi yine aynı ikici karşıtlığın alternatifsiz alanında tutacağını söyleyen Keyman, Mutman ve Yeğenoğlu; buna karşılık söz konusu ikili kimliksel yapılanmayı aşan bir yapıçözüm önerirler (Keyman, Mutman, Yeğenoğlu, 1996:14). Çünkü özcü yaklaşımlar bu anlamda basitçe insanseverlikle aşılamayacağı için devamlı bir düşünümsellik zorunluluğu ortaya çıkar (Keyman, Mutman, Yeğenoğlu, 1996:16).

Avrupa eleştirisi bağlamında, Avrupalı ortaklaşmayı haklı çıkaracak bazı delaletler olsa da; Avrupa'yı homojen ve istisna kabul etmeyen bir merkeziliğin mimarı olarak görme mantığı bu kez bizleri özcü bir noktaya sürükleyebilir. Bu nedenle Batılı paradigmanın yetkeci mantığını süreçlere dayalı arkeolojik çabayla okumak gerekir, bütünsel ve peşin bir Avrupamerkezci sonuç olarak değil. Bu nedenle Avrupa ve diğerleri sorununu yeniden Avrupa ve biz üzerinden okumak sorunsalını göz önünde bulundurmalıyız.⁴⁸ Süreçleri daha etkileşimli ve ilişkisel gerçeklikleri görerek değerlendirmek gerekir, mutlak dikotomilerle okumak gerçekçi olmayacağı gibi, üretilmiş mutlaklık ve ötekiliği de -zıt perspektiflerden- pekiştirecektir. Bir büyük anlatı olarak Batı'nın benzersizliği, Batı'nın yükselişinin eleştirisi yönüyle de bir meta anlatı haline gelmeye müsaittir.

Sömürgeci ve sömürgeleştirilen gibi büyük kalıp ifadeler durumu kaçınılmazlaştırmaktadır; bu nedenle sömürgeci konumları, tarihselleştirme ve özgül sömürge karşılaşmalarında incelemek gerekir (Yeğenoğlu, 2003:42). Çünkü kolonyalizm eleştirisi ve alternatif paradigmalara alan açma; dahası sömürgeciliğe karşı koyabilmek için sömürgecilik, oryantalizm gibi genel inceleme terimlerine yine de ihtiyaç vardır. Büyük anlatıları eleştirirken postmodern bir tavırla büyük kavramlardan uzak durmak, irdelemeden bırakmak ya da büyük anlatıları yıkıma

⁴⁸Mardin, Oryantalizmin “bizde” kolaylıkla yer bulabildiğini ve bunun temellerinin, “bizde” Said'deki egemen vurgunun uzun süredir olmasına dayandığını söyler: “*Batı tarafından sürekli “ast” (subaltern) olarak değerlendirildiğimiz, buna karşı çıkılması gerektiği fikir hayatımızın bir ana ilkesidir.*” (Mardin, 2002:112). Bu bağlamda Batı'nın sömürgeciliği ve çifte standartları söylemi, “içerde”ki mağduriyet bağlamını beslemekte ve önsel olarak itham edici bir dile dönüşme tehlikesi taşımaktadır. Bu zeminde ortaya çıkan bir diğer sorun da, Cornel West'in atıf yaptığı, Avrupa Çağı'nın ırkçı ve cinsiyetçi mirasının yarattığı algıların, farklı renktekilerin de öz algısını şekillendirmesidir (West, 2014:201).

uğrutup yeniden konumlandırmadan, meşruiyet sorunlarını açığa çıkarmadan bırakmak, büyük anlatıların tahakkümünü sürdürmesine neden olur.⁴⁹

Avrupa eleştirisinin özcü ve klişe bir Avrupa karşıtlığına dönüşme riski - Türkiye özelinde- siyasi ve gündelik arenada yaygın bir vakıa olarak ortaya çıkmaktadır. Türkiye'nin Batı-merkezli kıstaslarla mahkum edildiği zamanlarda Batı'nın iflah olmaz Türk düşmanlığı ve medeni halklardaki "çifte standardı" söylemi devreye girmektedir (Bora, 2002:251). Kemalist Batıcı kanatta bile görülebilen bu anti-empyralist görünümlü yargı, Bora'ya göre milliyetçi muhafazakar ve İslamcı yazarlarda Batı'nın mutlak kötü olarak özcü reddine dayalı anti-Batı izleği olarak karşımıza çıkar. Kemalist izleğin aksine Batılılaşmayı benliğini yitirme ve yenilgi olarak kavrayan bu bakışta, Batı bir "zillet" olarak kavranmaktadır. Batı'da çürütülen şeylerin hakiki bir biçimde Türk kaynaklı olduğu (Bora, 2002:252-253) bağlamında gelişen tavır da çöküntünün ve Batılı ilerleme karşısında zaafiyetin, köklere dönülerek çözülebileceğini ima eder. Batı'nın Müslümanlığa ve Türklüğe -Müslüman Türklüğe- doğası itibariyle zıt olduğu şeklindeki söylem de Batı'ya milliyetçi muhafazakar bakışı örnekler (Bora, 2002:254). Genel eğilim Batı'yı homojen varsayarak özcü biçimde ötekileştirir (Bora, 2002:266-267). Kısaca radikal kimi yansımalarıyla, Batı ve uzantıları, ihanet şebekesi olarak iş görmektedirler. Batı'ya karşıt gelişen bu görüşler, -bütünüyle yanlış bağlamına yerleştirilmemesi gereken görüşler olsa da- Batı'nın homojen varsayımı gibi bütünselleştirmeci bir söyleme varmakla kalmaz; Batı'yı daha fazla eksen kılarak merkez-çevre gerilimini sürdürür.

Avrupamerkezci kültürel özcülüğü, karşısına farklı kültürel özcülükler yaratarak cevaplamak bir problematiğe işaret eder (Karaosmanoğlu ve Karaosmanoğlu, 2013:53). Avrupamerkezciliğe karşıt hareketlerin özünde daha Avrupamerkezci olduğu ve aynı algının ürünü olduğunu (Karaosmanoğlu ve Karaosmanoğlu, 2013:55) akılda tutmak gerekir. Etkileşimlerin ve ortak geleneksel

⁴⁹Batı'yı homojen kavramak, post yapısal söküme uğratma iddiası ile de çelişir. Çünkü -örneğin Foucault'cu söylem-, daima kendini yeniden üreten bir esnekliğe dayalı kopuşlarla tanımlandığından Batılı söylem alanının değişkenliği göz ardı edilmiş olur. Fakat her Doğu eleştirisine oryantalizm yaftası yapıştırma problematiğinin zıddı olarak, Batı eleştirilerinin Batı düşmanlığı, fanatik bir Batı karşıtlığını ifade ettiğini söylemek de genelleyici, içerde ve dışarda eleştiriye ket vuran sorunsallar olarak karşımıza çıkar.

mirasların sadece Batı'ya özgü bir homojenlikle düşünülmesi, hatta Goody'nin ifadesiyle *Tarih Hırsızlığı* (2017) ve yok saymaya dönük kabullere karşı, Batılı olmayanın gücüne ve failliğine yönelmek; fakat bunu yeni bir öteki algısı ve özcü bir mutlakçılık yaratmadan yapmak önem kazanacaktır.

Özetlemek gerekirse; Avrupa'nın parçalılığını ve heterojenliğini göz önünde bulundurmadan yapılacak her Avrupamerkezcilik eleştirisi, bizleri oryantalist mantığın eleştirilen durumunun içine çeker.⁵⁰ Avrupamerkezciliğin, kurduğu ikiliklere ve homojen ilerlemeci düzlemde okumasına nasıl eleştirel yaklaşıyorsak, Avrupamerkezcilik kavramının kendisini de bağlamsal değişkenleriyle değerlendirmek gerekir. Yani Avrupamerkezciliği eleştirirken, örneğin; Haçlı, barbar, ötsel olarak ırkçı bir Avrupa genellemesi yerine tarihsel haklılaştırma stratejilerini ön plana çıkararak zamansal ve mekansal düzlemde farklı uğrakları görerek değerlendirmede bulunmak gerekir.⁵¹

⁵⁰Evrensel değerlerin varlığını sorguya açan Wallerstein, Şarkiyatçı olmamanın imkanını değerlendirirken, Avrupamerkezciliğe karşı gelişen öteki merkezciliklere karşı da eleştireldir. Bu bağlamda çözüm, diyalektik tarzda evrenselleri tikelleştirirken tikelleri evrenselleştirmekten geçer (Wallerstein, 2010:56-59-60).

⁵¹Batı söz konusu olunca mesafesiz bir popülizmin diline kapılarak seri halinde yazılan -Batı'nın Politik Ahlaksızlığı (2004), Batı Barbarlığı (2005), Batı Bataklığı (2005) gibi- kitaplar, bir infial halini yansıtmakta ve Batı'nın fiiliyatına dönük vülger ve gündelik bir dilin içine çekilerek bir kutupluluk tehlikesi taşımaktadır. Kin ve nefretin akademik dile tercümesi, meseleyi çözmemekle birlikte, ortada bir yanılgı ya da manipüle olduğu durumlarda bunun özcü perspektifte dile getirilmesi akademik gerçekliğe ve inandırıcılığa da zarar vermektedir.

3. POSTKOLONYAL ÇALIŞMALAR AÇISINDAN AYDINLANMA VE IRKÇILIK

İrk kavramının modern bir çehreye bürünmesi, keşif ve sömürgeleştirme ile başlayan seyahat geleneğinin farklılıkları abartarak bundan üstünlük devşirmesi ile başlamıştır (Said, 2016:127; Bernasconi, 2000:66). Sömürgeleştirme ile ırkçılık tarihinin kesişiyor olması ise aradaki rasyonel pragmatik bağlantının ipuçlarını vermektedir. Bu bölümde ırkçılık ve Avrupa Aydınlanması arasındaki tarihsel göbek bağı, -postkolonyal çalışmalarda arşivin irdelenmesi olarak ön plana çıkan- modern bilgi ve felsefenin üretim zemini bağlamında sorunsallaştırılacaktır.

3.1.Uygarlığın İrkçi Tezahürleri

Uygarlık kavramı özellikle Fransız Devrimi'nden sonra Batı ile özdeşleşmiştir. Bu kavram, Avrupa bütünlüğünü ve Avrupa açısından merkezîyetçiliği ifade etmesi bakımından (Delanty, 2014:205) Batı açısından kullanışlıdır. Uygarlık, artık Avrupa ile eşdeğer sayılmıştır (Sunar, 2012:66). Bu söylem doğrultusunda ortaya çıkan Batı ve Doğu kategorizasyonları ile “coğrafyanın politikleşmesi” (Delanty, 2014:205) söz konusu olmuştur.

İrk meselesini teorinin yan noktalarından odak noktasına/merkeze yerleştirmeyi, siyaset felsefesinde alternatif bir yaklaşım olarak öneren Mills'e göre, siyasi sistem olarak küresel beyaz hükümlanlığı, dünyanın geri kalanını görmezden gelen ve Üçüncü dünyayı yaratan bir haritalama sistemine dayanır (Mills, 1997:98). Dünyayı geçmişe yönelik şekillendiren politik sistemin yalnızca birkaç yüzyıllık bir standarda göre belirlendiğini söyleyen Mills, bunun beyazların yazdığı ve tasarladığı bir anlatıdan kaynaklandığını söyler. Batı siyasal teorisi, herkes arasında bir sözleşme değildir. Biz insanlar hitabı, yalnızca gerçekten insan sayılan beyazların dâhil olduğu bir “ırkçılık sözleşmesi”dir (Mills, 1999:1 ve 3).

Balibar, ırkçılığın basit bir kişisel hezeyan olmadığını söyleyerek onun toplumsal ve sistemsal yönünü vurgularken (Balibar, 1993:55) Avrupa ırkçılığı ve bu ırkçılığın tesis ettiği tarih felsefesi ilişkisini, *"ırkçılık bir tarih felsefesidir"* sözüyle özetler (Balibar, 1993:74). Kendi ırkını diğer ırklardan ayırmak yönelimi, özdeşlik ve

bu doğrultuda homojen bir algı sağlarken, aynı zamanda farklı olanı homojen bir bütünsellikte -örneğin durgunlukla ya da fiziksel olarak sarı ırk şeklinde- ele alma eğilimi taşır (Strauss, 1995:76). Farklı topluluklar hakkında bilgiler, onların gerçekliğine değil, Avrupalılar'ın kendi arzu ve tutkularını yansıtabilecekleri boş alanlar olarak yorumlanmıştır. İnsan doğası ile ilgili Aydınlanma açılımına gelince "yerli" öteki halkların insana benzerliğine rağmen tarihi kültürel koşullarının ve fiziksel özelliklerinin farklılığı tartışma konusu olmuştur. Aydınlanma döneminde ırka dair tartışmaların ön plana çıkması bununla ilgilidir. Bu nedenle Aydınlanma döneminde insan türündeki farklılıkların özellikle de fiziksel saptaması yaygın olarak yapılmıştır. Örneğin Buffon'a göre insan türünde bütünlük vardır; fakat farklılıkların sebebi çevresel ve iklimsel şartlardır (Outram, 2007:74-75).

Avrupalı modernliğin sunduğu ideal model, Aydınlanma'nın ortaya çıkış motivasyonları itibariyle çeşitli iktidar odakları ile çatışırken, bu kez bilgiyi şekillendiren güce ve iktidara dayalı bir akılsallıkla örülmüş ve tarihin çocuksu çağlarından kendi aklıyla sıyrılmasını bilmiştir. Bu paradigmal şema, homojen bir normatiflik icat etmiştir. Bu bağlamda Blaut bu modelin "mantıklı modern ergin Avrupalı erkeği" merkeze aldığını hatırlatır (Blaut, 2015:153). İlkellik ve tarihsizlik gibi medeniyet dışı kategoriler antropoloji başta olmak üzere sosyal ve insani bilimleri belirlemiştir. Bu bilgisel saptamalara göre geleneksel toplumlar durağanlığı, modern Batılı toplumlar da ilerlemeyi temsil ederler. Gelenek ve dini eşgüdümleyen ve birbirine indirgeyen modern seküler paradigmaya göre, gelenek geriliği ve tarihsiz bir durağanlığı temsil eder. Burada geleneği, ilkellik yaftası ile şimdi ve geleceğe dair hiç bir şey söylemeyen bir donukluğa ve Batı'nın ileri-geri düalizmine kaptırmak tehlikesinden bahsedilebilir. Yerliler; bilişsel, siyasal ve ekonomik anlamda çocuksu bulunmalıdır ki, Avrupalı ergin medeniyet modeli buralarda kolayca uygulanabilsin. Avrupalı Aydınlanma tecrübesi, kendi içindeki çocuksu ve karanlık, geleneksel kurumlarla hesaplaştıktan sonra gelişen üstünlük ve kendine güven ortamının etkisiyle, yoğun ampirik verilerle bu kez ötekileri yönetselliğe dönüşecek biçimde teşhis etmeye girişmiştir.

Aydınlanma döneminde sınıflama işlemlerinde yenilik/değişkenlik söz konusudur. Örneğin Linnaeus (1707/1778)*Doğanın Sistemi* yapıtında insanları dört

farklı sınıfa ayırır: Beyaz Avrupalılar, kırmızı tenli Amerikalı Kızılderililer, siyah Afrikalılar ve esmer tenli Asyalılar. İskoç düşünür Ferguson'un ırklar arasındaki farkları, insanlığın geçtiği dört döneme tekabül eden tarihsel sürece, her ırkın bir döneme ve ekonomik yönetime tekabül ettiğini savunması da (1766 tarihli *Essay On The History of Civil Society* adlı eserinde) ırk tartışmalarının tarihsel ve ekonomik boyutunu kanıtlamaktadır (Outram, 2007:76). Bu sınıflamaya zamanla başka alt gruplar dahil olmuştur. Bu yönüyle insanlar arasındaki başkalıkları doğallaştırmak ve radikalleştirmenin nelere hizmet ettiği bir yana; insan söz konusu olduğunda bölümlene ve sınıflandırma mantığı sistematik çerçeveyi aşarak sürer gider; çünkü insan ve toplum, belirlenimlere tâbi kılınamayacak kadar kompleks ve kestirilemez niteliksel değişkenler içerir. Doğa gibi sıra düzenine ve formülasyonlara tabi kılarak insani deneyim alanını pozitivist bir bilgisellikte açıklamak insanı anlamının yolu olarak benimsendiğinde sıra düzenine dayalı eşitsiz sistemlerin ortaya çıkması esasen beklenen bir sonuçtur. Bu nedenle bilginin rant ve güce hizmet etmesi yerine, bilimsel bilginin ontik ve etik bağlamda düşünömselleştirilmesi önem taşır.

İrk ideolojisi, güç ve üstönlük ideolojisinin gerekçelendirilmesidir. Avrupa'da ırkçılığın erken modern dönemden itibaren sömürgeciliğe katkılarının yanında 19. ve 20. yüzyıllarda ulusal karakterin belirlenmesine de etkisi olmuştur (Taş, 1999:36). Toynbee'ye -*Tarih Bilinci*- göre bir Batı önyargısı olan ırkçılık, 15. yüzyıldan bu yana Batı uygarlığının yayılmacılığının ve diğer toplumlarla eşitsiz ilişkilenmesinin ürünüdür. Bu anlamda ırkçılık Batı koloniciliğinin, emperyalizmin bir türevidir (Şenel, 1993:55). Sosyal ilişkilerde ırkçılaşıma sürecinin bütün Avrupa'ya yayılması ise Sanayi devrimi ile olmuştur (Taş, 1999:38). İrkçılığın Sanayi Devrimi bağlantısı, ırk ve sınıf sorununun ilişkiselliğini ortaya koymaktadır.

Sartre, Fanon'un kitabına yazdığı önsözde sömürgeleştirilen ülke halkının daha sonra yük hayvanı muamelesi için maymunlara yakın bir pozisyonda değerlendirildiğini söyler. Dolayısıyla esaret, insan-dışılaştırma ile birlikte yürümektedir (Sartre, 1984:27). İnsanlığın durumu üzerine tımtırlı iddialarla bu durumu inkar arasındaki çelişkiye dikkat çeken Sartre, "*İrksal önyargı bir türlü güzel idraklerimizden eksik olmuyor.*" diyerek Avrupa aklının tarihsel süreçte ırksal olarak üretildiğini söylemekte; ırkçı ve medeni gerilimini taşıyan Avrupa

uygarlığının sebep olduğu “şiddetin sonuçlarını hiçbir kibarlığın silemeyeceğini” dile getirmektedir (Sartre, 1984:32-33). Fanon da, ırk ve sınıfı birbirine eklemleyerek söz konusu ilişkilenebilirliği açık eder: “Sömürgelerde ekonomik altyapı aynı zamanda üstyapıdır da. Sonuç şudur: Zenginsen beyazsın. Beyazsan zengin.” (Fanon, 1984:49).

Fiziksel tasniflerin birtakım etik, estetik ve zekâyâ dayalı ayrımları içermesi klasik ırkçılık ve yeni-ırkçılık⁵² arasındaki sürekliliği ele vermekle birlikte Batılı üstünlüklere, ekonomik ve düşünsel başarılarla, kendiliğinden gerekçe teşkil etmektedir. Gobineau, “Güzellik, zeka ve güç, beyaz ırkın tekelindedir.” derken, bir doğabilimci olan Fransız Buffon ise beyazlığı, “doğanın en mükemmel çabaları” olarak tanımlamaktadır. Söylemin genel bilimsel yaygınlığı ve kabulü, Batı’nın ekonomik ve işgalci büyümesini haklılaştırarak sömürgeci bağlama bir “gerçeklik” zemini sunmuştur (Somerson, 2004:47). Sömürgeci emellerle başlayan ve devam eden “fark” arayışları, 18. ve 19. yüzyılda ırkların farklı tasniflerini karşımıza çıkarır. Örneğin 19. yüzyıl başlarında Gobineau (1816-1882), *İnsan Irklarının Eşitsizliği Hakkında Bir Makale* çalışmasında üçlü bir ırk tasnifi yapmaktadır. Tasnifin ayrıntıları bir yana zamanla bu tasnif beyaz, kırmızı, sarı ve siyah şeklinde dörtlü bir tasnife evrilmiştir. Bu sayıyı artırmak ve tasniflere ayrıntılı betimlemeler eklemek, fiziki antropologların önemli uğraşlarından olmuştur (Somerson, 2004:46). Avrupalı gözlem yeteneği arttıkça bu tasniflerin ayrıntılı şematik kılcallarında artış gözlenecektir. Üstelik 19. yüzyılda bir bilim iddiasıyla ortaya çıkan antropolojinin bilimsel rolü de konuya iktidar bağlamından konjonktürel bir dayanak teşkil etmektedir.

Irkçılık bağlamında Ortaçağ’ın sonlarında başlayan öncül unsurlar, İspanyollar’ın Yeni Dünya’yı ele geçirmesiyle başlayan “keşif”ler ve keşiflerden sonra hızlanan siyah köle ticaretinin yaygınlığı olmuştur. Siyah köle ticareti 18.

⁵²Balibar’ın daha fazla yoğunlaştığı yeni-ırkçılık biyolojik göndergeler değil, kültürel farklılıklara, daha özelde, geleneklerin uyumsuzluğu ve “karışma” tehlikesi bağlamında ilticacılığa odaklanır (Somerson, 2004:58; Şenel, 1999:52). Bu bağlamda yeni-ırkçılık, kültürel ırkçılık olarak da tanımlanabilir. Özellikle yeni tür ırkçılıkların moderniteye bağlı olarak geliştiğini ve özetle, modernliğin de bu krizden ve köken arayışından çıktığı şeklinde bir küresel argüman geliştiren Fransız sosyolog Michel Wieviorka’ya göre –erken dönemde- Rönesans sonrası Avrupa, ırkçılığın gelişme merkezi olmuştur (Somerson, 2004:59).

yüzyılda doruğa ulaşmıştır. Siyahların “aşağı ırk”tan olması, hatta düpedüz “siyah” ten rengi taşıması kuşkusuz köleleştirilmelerini kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda siyahın bir insan mı yoksa “evrim geçirmiş bir hayvan” mı olduğu sorusu köleleştirme kapsamında tartışılmıştır (Fontette, 1991:40-44). Gobineau, bir ulusun diğerini fethetmesiyle geliştiğini/barbarlıktan çıktığını ileri sürerken ırk karışımının bu bağlamda hem devindirici ve dinamik rolünü, hem de -melezliğin ölçüsüz olması durumunda- uygarlığın karışma sonucu bozulması iddiasını birlikte seslendirir. Hitler’e ilham olan Gobineau; beyaz, sarı ve siyah olmak üzere üç ırktan söz eder. Bunlardan siyah ırk, merdivenin en alt düzeyinde yer alırken, zeka düzeyi de hiyerarşinin en gerisindedir (Fontette, 1991:50-52; Şenel, 1993:87).

Arendt’e göre ırksal iç içe geçmeyi ve karışmayı reddeden polijenistlerin – insanların çeşitli kökenlerden geldiğini ve arada türsel birlik olmadığını savunan teori- tutumu, dikotomik ayrılığı sabitlemeye yaramıştır. Bunun karşısı gibi görünen aslında devamı niteliğindeki Darwinizm ise en uygun olanın seçilerek hayatta kalması şeklinde ilerlemeye inanarak insan ırklarını hayvandan insan olmaya -farklı nitelikte insan ya da hilkat garibelerini kapsayacak şekilde- doğru bir gelişim ve güç savaşı ilişkisi ile düşünmüştür (Arendt, 2016:102). Arendt’e göre özellikle İngiltere örneğinde bu evrimci tarih etkili olmuştur (Arendt, 2016:107). Blaut, 19. yy. başlarında da, polijenizmin köleliği haklılaştırmak için kullanıldığına işaret eder. İnsanlık vasfını taşıdıkları noktasında doğal şüpheler bulunduğuna göre köleleştirilmeleri de tabii sayılmalıdır. Ayrıca Afrikalılar’a Avrupalılar’dan daha düşük zeka verildiğine göre akıllı ve çalışkan olan Avrupalılar’ın hem kendilerini hem de başkalarını yönetmeleri normal karşılanmalıdır. Irkçılığın sömürgecilğe ve baskıya gerekçe oluşturması doğal bir ahlaki refleksiyle savunulmuştur (Blaut, 2015:99).

Malik, *The Meaning of Race* adlı eserinde, eşitliğe ideolojik bağlılık ve pratikte kalıcı olarak var olan eşitsizlik arasındaki çelişkiyi sorunsallaştırır. Bu bağlamda Aydınlanma’nın evrensel değerleri ve kapitalist eşitsizlik ortamı, ırk söylemini rasyonelleştirerek doğallık ve değişmezlik yanılsaması oluşturmaktadır. Irksal kültürelliği “göreceli ve anti-hümanist” olarak tanımlayan Malik, eşitsizliğin ırksal farktan değil, ırksal farkın eşitsizlikten üretildiğini savunur (Malik, 1996:6-7).

Kültürel referansları öne çıkaran ırkçı tavır, insani değerlere dair söylemleriyle çelişkisini aşmak için ılımlı bir model izlese de, konu Avrupa ve Avrupa dışının evrimsel mukayesesine geldiğinde klasik ırkçılığa eklenir. Bunu çarpıcı bir biçimde dile getiren Blaut, bu çok ılımlı ırkçılığın -örneğin Weber’de-, bilim adamlarının eline, hem liberal konum alıp hem de bilgilerine doğrudan yansıyan ırk ayrımcılığını bir arada sürdürmelerini sağlayacak kozu verdiğini söyler (Blaut, 2015:104). Buna göre Avrupalılar kentleşme biçimlerinden demografik rasyonelliğe, buradan entelektüelleşmeye kadar tarihsel olarak birçok alanda akılcı pozisyonlar alırken karşılaştırmalı evrimsel şema ile Avrupa-dışının hattı da belirlenmiş olmaktadır.

Montesquieu’nün, *“Bilgi insanı daha bir yumuşatır; akıl kişiyi insanlığa doğru götürür; bunun böyle olmamasına sebep yalnız ve yalnız önyargılardır.”* (Montesquieu, 1963:442-43) şeklindeki bilgi ve önyargıyı tefrik eden açıklaması, aydınlanmış ve bilimsel bir çağın ruhunu oldukça başarılı şekilde yansıtmaktadır. Fakat bilgi ve önyargı ayrımını öngören bilimsel mesafe inancına rağmen Aydınlanma çağının birikimi, önemli ölçüde kültürel değerler ve bunların evrenselciliği etrafında şekillenmiştir.

Somerson, ırkçılık üzerine ortak tanım ve yaklaşımların, bizi, ırkçılığın çelişik ve çok açılımlı doğasını görmeme tuzağına düşürme tehlikesinden söz eder. Bu nedenle farklı referanslarla "modern, çelişik, caydırıcı ve göze çarpmayan" ırkçılıklardan söz eder (Somerson, 2004:63). Bu yaklaşımın da ortaya koyduğu şekilde ırkçılık yoktur, ırkçılığın farklı biçim ve içerimlerine dayalı ırkçılıklar vardır. Hatta ırkların olmadığını; fakat farklılıklara pragmatik bir çarpıklıkla yaklaşmanın başka olanı ırkçılık bahanesiyle zalimce değerlendirmeye alan açtığını söyleyebiliriz. Modernliği, Foucault’ya uyararak (Foucault, 2000:72-78) daimi bir Aydınlanma arayışı ve düşünömselliği olarak alıp keşifler ve Rönesans süreciyle başlatacaksak, modernliğin içinde gelişen ırkçılığın yalnızca yeni-ırkçılığı değil, ırkçılığın biyolojik-klasik biçimini de içerdiğini söyleyebilir; ırkçılıklar bağlamında modernliğin farklı desen ve görünümünden söz edebiliriz.

.....

Esasında ırkçılık sorunu bilimsel olmayan ve bir toplumun dünyayı görme biçimiyle ilgili etik bir sorundur, -insanların eşit olup olmadığı- belli maksatlarla biyolojik bir sorun olarak lanse edilmiştir (Malik, 1996:5; Şenel, 1993:34). 18. yüzyıldan bu yana çağdaş bir olgu olarak göze çarpan ırkçı bilinç, kapitalizm ve kolonicilik öncesinde modern ve bilimsel anlamıyla yoktur (Şenel, 1993:35). Uygar ve üstün ırkın özdeşliği göz önüne alınırsa, bize aynılık gibi görünenin içindeki niteliksel farklılıkları görmek ölümcül fark arayışlarına karşı çözüm olabilir. Matematiksel ve şematik doğa-bilimsel tasnif insani alana nüfuz edememektedir. Doğa bilimsel ayrıştırma ise farklı insan gruplarını doğaya tahakküme benzer şekilde kontrol mantığıyla ırsallaştırmaktadır. Böylece kendi homojen orijinalitesini koruyan egemen taraf, sömürgeci ekonomik emellerin yanında karışma tehlikesinden de azade kalmaktadır. Saf ırk ve türdeşlik ısrarı da aslında köleliği ve efendilik payesini doğallaştırmaya dönük bir arzunun ifadesidir.

3.2.Bilginin Irkçılaşıma Süreçleri: Bir Etno-bilimin Temellendirilmesi

Bilginin Aydınlanma döneminde modern eğitimle ve evrensel bir genellikle düşünülen işlevi hatırlanacak olursa, Aydınlanma döneminde bilme istencine dayalı geniş bir çaba söz konusudur. Kendisinde, her şeyin bilgisine yönelme mesuliyeti gören Aydınlanma ortamı, bilmekle kalmayıp, bu bilginin eğitim yoluyla yayılmasını da önemli bir Aydınlanma aşaması sayar (Russ, 2011:230-231). Bilimin çalışma alanı olarak doğa ve doğal olan, Aydınlanma'nın etik standardı olarak alınınca doğal olan iyiyi de ifade edecektir. Bilimsel bilginin, akıl ve rasyonellik gibi Aydınlanma'nın temel kavramlarını içerdiği varsayılmaktadır. Nesnelin bilgisi olarak rasyonel akılsallık, Foucault'yu, Aydınlanma biliminin tüm bilgi yapılarındaki büyük değişikliklerin paradigması olduğu şeklindeki iddialı görüşüne götürmüştür. Bu açıdan modern bilim, Aydınlanma'nın kültürel kategorisi olarak iş görmüştür (Outram, 2007:120). Esasen bilimi de bir soyutlama olarak kullanmamız gerekir; çünkü Outram'ın hatırlattığı gibi bu kavram ancak 1830'larda İngiltere'de icat edilmiştir. Öncesinde daha çok doğa felsefesi kavramı kullanılmıştır (Outram, 2007:121).

Bilginin, Yeniçağ'da modern bilimle alternatifsizleştirilmesi ampiriklik iddiasına karşın büyük ölçüde tikellik ve tarihselliklerden kopuk evrenselcilikle ilgilidir. Bu anlayış teleolojik bakımdan Grekler'le ilişkilendirilen evrenselin bilgisi geleneğiyle kendisini özel ve üst bir başkalıkla konumlandırırken vurgulu bir şekilde bilgi ve değer ayırımına girişmiştir (Özlem, 2013:8). Modern bilime dayanan ve politika öğretilerine de etki eden, 16. yy.'la başlayıp Aydınlanma ile yaygınlık kazanan pozitivizmle (Özlem, 2013:8) bilginin değersel alandan ve etikten ayrı düşünülmesi, bilgiden kaynaklanacak etik sorunları en başından bertaraf etmektedir. Metafiziğin tümüyle felsefeden elendiği pozitif politika ve sosyoloji anlayışıyla, varlık alanından tamamen koparılmış epistemolojik paradigmayla; kölecilik ve despotizm karşıtı özgürlük anlayışı, esasında bir paradoksa işaret etmektedir.

Foucault'nun, "epistemik şiddet"i, 18. yy. sonu Avrupa'sında normallüğün tesisiyle bağlantılı düşünmesi söz konusudur (Spivak, 2016:40). Sömürgeci haklılaştırma için de ırksal normalleştirme süreci daima "episteme" bağlamında şekillenmiştir. Bu bağlamda bilginin iktidara ve dolayımli olarak şiddete dönüşmesinde, ötekilik nosyonlarının yeniden ikame edilmesi önemli bir rol oynamıştır. Üstelik akıldışı örneklerin bu yüzyılda su yüzüne çıkması ile Aydınlanma'nın akıl çağı olarak selamlanması arasındaki irtibatlar düşündürücüdür. Aklın sonucu olarak işaretlenen normatif alan, hızla makbüllük standartlarını belirlemiş, dolayısıyla aklın içi ve dışı şeklinde akılsal, ırksal ve iklimsel vd. kıstaslarla sınıflandırmada fastfoodçu bilimsel mantık moda haline gelmiştir.

İmparatorlukların dağılıp ulus-devletlerin ortaya çıkması ile sosyal bilimlerin disipliner özerkliğinin eşzamanlılığı düşünüldüğünde (Somerson, 2004:21) sömürgecilik ve yayılmacılığın Batılı kapitalizme sağladığı avantajlarla birlikte sınırları ön-varsayan Batılı sosyal bilimlerin icadı açıklık kazanacaktır. Filoloji (Şenel, 1993:74), zeka ve kişilik testleri bağlamında psikoloji (Şenel, 1993:78) gibi disiplinlerle ırk arasında irtibat kurma Batılı bilginin normallığı tesisinde sosyal bilimlerin iktidarına yaslandığını açık eder (Şenel, 1993:127). Sömürgeciliğin doğaya hâkim olma tasarısıyla uyumundan söz eden Latouche, 16. yüzyılda denizlerdeki başarının 18. yüzyılda bilimsel başarılarla dönüştüğünü söyler. Bu süreçte *"Yolculuk felsefe haline gelir."* Bilimsel başarılar büyük ölçüde doğa ve

insanlığın hiyerarşik sınıflandırılmasıyla kurulacaktır: *"Zenginlikleri ve ruhları ele geçirmenin ardından evrenin ansiklopedik bir envanterini çıkarmak gelecektir."* (Latouche, 1993:21). Gücün gitgide merkezlendiği Batılı eksenin "bilimsel" üretimlerinin hegemonik ve ırkçı içerimler taşıması bununla ilgilidir. Bu bağlamda *"Doğaya egemen olma bütünlüklü, hatta totaliter bir projedir. Kesin haritalar çıkarmak, doğal kaynakların sayımını yapmak, yerli halkların gelenek ve göreneklerini saptamak gerekmektedir."* (Latouche, 1993:21).

İlerlemenin mimarlarından Turgot, Mısır ve Çin'i başlangıçta öncü olarak görmekteyken; ilerlemenin nihai noktasında vardığı yer, insan ruhundaki ilerlemenin kat edilmesinin Aristoteles mantığı ile başlayıp Bacon, Kepler, Newton ve Leibniz eliyle devam ettiği şeklindedir. Mısır'ın kıdemi onu değerli kılarken, ilerleme paradigması ile birlikte bu bir eskilik, kusur haline gelmiştir (Bernal, 2016:269-270). Fakat *"1880'lere gelindiğinde artık akademisyenler Mısır kültürünü durgun ve kısır bir kültürel çıkmaz olarak görüyordu"* (Bernal, 2016:77). Mısır'ın Afrika ile yakın bir yere konumlandırılması Mısırlı algısını da karaderililiğe yakıştırmıştır. Aydınlanmacılar'ın yüksek Mısır uygarlığı düşüncesi özellikle 19. yy. başında tersine çevrilmiştir (Bernal, 2016:78-317). Söz konusu bilimsel nesnelliğin dönüşmesi, ideolojik aciliyetlerin bilimsel söyletildiğini kanıtlar. Çarpıcı bir örnek olarak Mısır tasviri de gösteriyor ki Avrupa'nın aydınlık ve karanlık/siyahlık algısı, Avrupa açısından saygınlığın ideolojik belirlenmesine göre konumlandırılmaktadır. Özellikle Gobineau'nun sarı ve siyah ırkı sınıflandırması ile siyah ırkla ilgili, bu kategoriye hayvan türüne yaklaştıran tasvirleri geç dönemde ırkçılık bağlamında dikkat çekmektedir (Bernal, 2016:315).

Said'e göre, farklılık ve ötekilik söz konusu olduğunda, biçilen roller ve yüklenen anlamlar, ancak bu biçme ve yükleme işlemleri yapıldıktan sonra nesnel geçerlilik kazanır (Said, 2016:63). Yabancı hakkında verilen bilimsel hükümler çoğunlukla buna benzer bir aşama kaydetmektedir. Said'in yükleme işlemi dediği şey, coğrafyanın ve başka olanın imgeselliğini, dahası yüklenen bir şey olduğunu ve yükleyicinin, bunu, -farklı olanın kabulünün ve gerçekliğinin dışında- tamamen kendisinin fark ve kendilik bilinciyle ürettiğini hatırlatmaktadır. Batı'nın kendisini

olumlu duyumsaması, barbarlığın alanını belirledikten sonradır ki ırksal, anatomik, filolojik alanda geçerlilik alanı üretebilmiştir.

Horkheimer, "18. yy. Aydınlanma'sının müritleri olan pozitivistler.."den söz eder (Horkheimer, 2003:113). Yeni-Kantçı Cassirer, pozitivistizmin tinselliği doğaya tabi kılması ve romantiklerin doğayı tinselleştirmesi sebebiyle her ikisinin de farklı düzlemlerde tinin/kültürün/tarihin özgüllüğünü kavramaktan uzak kaldıklarını belirtmiştir (Özlem, 2013:18). Modern bilimin doğa üzerindeki akılsal hakimiyeti, -durgun ve statik doğasıyla tıpkı doğaya benzeyen- Avrupa dışına yansıtılmıştır. Ötekinin meşruiyetsizliği ve bunun bilimle doğallaştırılması, başat kültürün meşruiyetini ve kuruculuğunu meşrulaştıracaktır. Ötekine ırkçı bakış bir açıdan meşruiyet arayışıdır da.

"Artık kategori sistemine ırk düşüncesinin derinlemesine nüfuz etmediği tek bir bilimin bile kalmadığı günümüzde, ideolojilerin bilimsel veçhesini bilimsel bulgulardan çok 'bilimsel' vaizlere borçluyuzdur." diyen Arendt'e göre aynı trajedinin tarihçilere yansması ise, biyolojik ve filolojik sonuçları, ırk düşüncesinin nedeni sayarak ırk düşüncesinden bilimi sorumlu tutma yanlışı olacaktır. Bilimin ideolojik referanslarla güçlünün haklılığı ilkesine ya da hayatta kalma yasasına dayandığı doğa bilimsel iktidarın oluşması -17. ve 19. yüzyılları arasında- iki yüzyıl sürmüştür. Bilginin iktidarından geniş biçimde faydalanılan bu süreçte ırkçılık, açıkça emperyalist politikaların baş silahı olma işlevini görmüştür (Arendt, 2016:73). Bu açıdan ırkçı bilgilerin, ideolojinin haklılaştırılmasına hizmet edecek şekilde koşullanması söz konusudur ve ırk teorilerinin disiplinlerde uzmanlaşan, fakat genel geçer ve gelişigüzel tavrı, emperyalist ideolojik çıkarları örtmeye ve dolayım lamaya yaramıştır.

Aydınlanma düşünürleri ve tarihçilerinin kendinden olmayana dönük yoğun ampirik verileri, karşılaştırmalı analizlere imkan tanımış (Durgun, 2013:291), güç dengelerinin büyük oranda Batı'nın eline geçtiği 18. yüzyılla birlikte bu karşılaştırmalı gelenek büyük ölçüde merkezci bakışı şekillendirmiştir. İnsanlık ve insan doğası gibi fikri ya da doğal herhangi bir temeli olmayan soyut söylemler, merkez/çevre dikotomisine yol açarak Aydınlanma düşüncesinde olağan bir zemin

bulmuştur. İrkçılığın bilimsel temellendirmesi gibi bir durum söz konusu olabilmişse ampirizmin tarihe ve çıkarlara uygulandığından söz edilebilir.

İrk düşüncesini, yarı-dinsel/mitsel olarak değerlendiren Huxley'e göre, bilim ve toplumun görevi, bencil ekonomik çıkarlar için bir bahane olarak ortaya çıkan ırkçılığa ve bilim adına işlenen ırksal dehşetlere karşı çıkmak olmalıdır (Huxley, 1936:28 ve 31). Malik, ırk kavramının bilimsel ve biyolojik hiçbir niteliği olmamasına rağmen, tanımsal belirsizliğinin de ele vereceği şekilde özgürce kullanılmasını ve -bilimsel- bir yazar grubunun elinde kolayca tüketilmesini sorunsallaştırır (Malik, 1996:10 ve 22).

Said; *"..kitabı bilgiyi gerçekliğe uygulamaya kalkışmak, çılgınlığı ya da yıkımı göze almaktır."* (Said, 2016:103) diyerek gerçekliğin kendisinin de yaratılmasıyla yetkeye uygun metinlerin akademik ve siyasal halesinin baskınlığı işaret eder.⁵³Söz konusu bilgi ile gerçekliğin, zamanla, Foucault'nun kavramıyla söylemsel bir geleneğe dönüşmesi söz konusudur (Said, 2016:105). Ticaret ve bilgi dernekleri, coğrafi keşif ve çeviri fonları ve Şark'ta kurulan ve aynı misyona hizmet eden kurumsal faaliyetler düşünülünce "çıkar" fikri geniş anlam kazanır. Çıkarların şevkle ve büyük kültürel siyasal harcamalarla korunması söz konusudur (Said, 2016:110). *"Kitabı bilgileri don kışotça bir tutumla uygulamaya kalkan Avrupa bilimi"*nden söz eden Said, Şarkiyatçı tutumun yarattığı hayal ve gerçeklik arasındaki tasvirlerin yol açtığı yıkıma, savaşa göndermede bulunur (Said, 2016:126).

Şark'ın modern Garp terimleriyle suskunluk ve karanlıktan çıkarılıp Batı'ya mâl edilerek açıklığa ve kesinliğe kavuşturulması, Buffon'un hayvan bilimsel betileri andıran Şark tanımları ve Mısırın Tasviri'ndeki biyoloji tezleri Avrupa'nın kendi aynasında yarattığı Doğu imgesinin bilimsel tanımını verir. Söz konusu Şark'ın, kısaca, *"Avrupa uluslarının alışkanlıklarının çarpıcı karşıtı olarak"* iş görmesi söz konusudur (Said, 2016:96). 19. yy.'ın Darwinci antropologları ve kafatasçı bilimcileri ötekiliğin inşasında önemli bir konum ifade eder. Şarkiyatçılığın resmi düşünsel soy kütüğü açısından; Gobineau, Renan, Humboldt, Dozy gibi ünlü isimler,

⁵³Said, Şarkiyatçılığı hala salt nesnel bilgi alanı olarak düşünen eleştirileri, –örneğin (Lewis, 2007:218)- modern Şarkiyatçılığın yükselişi ile İngiltere ve Fransa'nın kurduğu Doğu imparatorlukları arasındaki koşutluğu hatırlatarak cevaplar (Said, 2016:358).

Avrupamerkezci ırkçılığın tesisinde önemli rol oynamıştır: "...*Arilik söyleni, 'daha küçük' halkların zararına olmak üzere tarihsel ve kültürel antropolojiye egemen olmuştur.*" (Said, 2016:109). Blaut da, Avrupamerkezci bilgiyi imâ ederek bir etno-bilimden söz eder (Blaut, 2015:74).⁵⁴

Lyotard, bilimin ürettiği meşruluk söylemlerine "felsefe" dendiğini söyleyerek bunun evrensel barışla ilişkili aydınlanma anlatısını oluşturduğunu söyler (Lyotard, 1990:6). Neyin doğru olduğuna karar vermekle neyin adil olduğunu belirlemek arasında bağlantı kuran Lyotard, etik ve politik dille bilim/bilgi adı verilen dil arasında, seçiş'e dayalı -Batı adı verilen seçiş der buna- içsel bir bağlantı saptar. Lyotard, bilginin bütünüyle egemen güçlere teslim olmuşluğunun yanında, neyin bilgi olacağına ve yanı sıra hangi ihtiyaçların karara bağlanacağına kimin karar vereceğini sorar (Lyotard, 1990:16).

Morss'a göre uzmanlaşma ve disiplinleşmenin köklülüğü, kimi tarihi durumların birbiriyle bağdaşmazlığını ve çelişkiyi göz ardı eder ve ayrı meseleler olarak görür. Karşı kanıtlar, disiplinlerin sınırlarına çarpmaktadır (Morss, 2012:34). Katı disiplinleşmenin artması, nesnellik söyleminin yanılgılarını gizlemektedir.

Oryantalizm çağında Asyalı, Avrupalı, vahşi adam gibi bölümler oldukça yaygınken, söz konusu sınıflamalar Linnaeus dışında Aydınlanma filozofları Montesquieu ve Kant'ta da görülür. Söz konusu dönemde "yaratılan" fizyolojik ve ahlaki farklardan söz edilebilir (Said, 2016:129). Daha sonrasında da -19. yy.- bu niteliklerin genetik tip olarak karakterle bağlantılı ele alınması ve bu tezlerin güçlenmesi mümkün olmuştur. Darwinist şemanın ırkçılıkla doğrudan ilişkili tezleri, zekâ ve fiziksel özellikler bakımından ayırtırmaya götürerek beyazlığa ideolojik ve güç temelli bir anlam yükler. Medeniyet kuruculuk rolü, doğal olarak siyahlara karşı gelişir. Klasik ırkçılık, disiplinler ayrımların yanıltıcılığına rağmen, bilgiyi kölecilik, işgal ve sömürü için araçsallaştırmıştır. Avrupa'da Bilim Çağı'nın verdiği özgüvenle

⁵⁴Wallerstein'a göre evrenselcilik iddiasının, açıkça tikelci ve etnik-merkezci bir pozisyona işaret etmesi paradoksal olsa da önemli bir argümandır (Wallerstein, 2010:51). 18. yüzyılda sömürge mantığının genelleşerek meşrulaşmasının, bir anlamda özcü bir tikelcilikle başarıldığını söyleyen Wallerstein, yine de bu süreçte kendini keşif duygusu ile ötekini anlamaya yönelik merak ve ilginin eşgüdümünden söz eder (Wallerstein, 2010:42-43).

bilgisel tecessüsün sömürgeci tecessüsle ve ele geçirme pratiğiyle kol kola ilerlemesi söz konusudur.

.....

Balibar, fiziksel özelliklerin kimi zaman aşağılandığı kimi zaman da üstün ırk kapsamında yüceltildiği modern ırkçılığın bilimsel buluşlarla hiçbir ilgisi olmadığını söyler ve modern ırkçılığın tarihsel süreçlerinde bedeninin "fetişist tarzda cinselleştirilmesi" ile estetize edildiğini ve biyolojiden bu açıdan istifade edildiğini söyler (Balibar, 1993:265). Dolayısıyla -örneğin biyolojik özelliklerle zihinsel bağdaştırmalar düşünüldüğünde- zihinsel yeteneklerin de bu anlamda bedenselleştirildiğini, yani ırksallaştırıldığını savunur (Balibar, 1993:265). Sınıf ırkçılığı ve etnik ırkçılık arasındaki karşılıklı belirlenim bu doğrultuda düşünülebilir (Balibar, 1993:268).

Said'e göre -Batılı anlatıda ötekilik imgesi olarak- Şarklı'yı her mahkum ediş, tahterevallinin diğer kutbu gibi etik ve mantıksal ağırlığı Batı'ya çevirmektedir. Şarklı'nın doğal ve özsel durumu-kaderi, Avrupa'nın doğal ve değiştirilemez gücüne vurgu yapmaktadır. Aslında burada bilimsel kuşkuculuğa ihanet edilerek özlerle hareket edilmekte; kültürel ve biyolojik "bulgu"lar, bilimsel aposterioriler olarak kullanılmaktadır. Bilimselliğin gereği olarak tikellerle değil, birtakım genellemelerle yüksek ve dokunulmaz doğrular tesis edilmektedir. Dolayısıyla güç, bilgiyi bozuma uğratmaktadır. Söz konusu bilgileri, imgesel zorlamaları hangi kurumların ve kültürel iktidarın/gücün ürettiği ise Said'in temel sorularından birisidir (Said, 2016:58). Şarkiyatçı ilginin nesnel ve bilimsel gösterimine karşı, söz konusu bilgi alanının siyasal ve kültürelliği (Said, 2016:21) dışında Şarkiyatçı ilgi, emperyalizmin, pozitivistin, Darwincilik ve ilintili olarak ırkçılığın yörüngesine dahil olmaktadır (Said, 2016:52). Şarklı ve Batılı kategorileri, başkalığı/ayrımı kutuplaştırmaya dönüştürür ve insani temaslar yerini, pragmatik ve hegemonik temaslara terk eder. İnsanlık sevgisi ve insan hakları güzellemeleri ve bilumum medeniyet emareleri, bilimsel ve doğaya yakın özsel Şark tasvirleriyle, varlık hiyerarşileri ve ırksal sınıflamalarla birtakım haklılaştırma yöntemlerine başvurur. Böylece etik ve mantıksal kusurlar bertaraf edilmiş olur.

.....

Karmaşık bir ilişkilene olarak kolonyalizm ve bilgi ilişkisine dikkat çeken Loomba, kolonyal deneyimin bütün bilgi alanlarına etki ettiğini söyler. Gerçeklikle kolonyalizm arasında, hem yanlış temsil, hem de yeniden dizayn etme olarak ikili bir ilişki tespit eder. Bilginin doğuşunun maddi süreçlerle ilişkisi, onun ideolojik açıdan hayati boyutları olduğunu kanıtlamaktadır. Modernliğin şafağında başlayan keşifler ve seyahatnamelerle, enformasyon olarak ötekilerin zabtı arasında bağlantı söz konusudur (Loomba, 2000:78). Örneğin Linneaus'un Doğa Sistemi (1735) eserindeki bitkileri sınıflandırma sisteminin, dünya hakkında totalleştirici paradigmadan doğduğu söylenebilir. Bilim ve gözlemin nesnelliğine dayanarak sömürgeci müdahale nötrale edilir (Loomba, 2000:82-83). Bilim ve önyargı ilişkisinin zorunlu bir karşıtlık ilişkisi olmadığını söyleyen Loomba, tersine, ırk söyleminin bilimci 18. yüzyıl Batı'sında ortaya çıktığını söyler (Loomba, 2000:84). Bilimselliğin iktidarı, - bilimle kontrol edilen halklar bilimin dışına düştüğünden ve söyledikleri duyulamayacağından dolayı- yanlış olduğu durumlarda dahi ikame değeri bulabilmektedir.⁵⁵ Bu bağlamda Loomba, disiplinlerin pek çoğunun kolonyalizme bulaştığını söyler (Loomba, 2000:86-87).

Nilüfer Kuyaş, Kuhn'un eserine yazdığı çarpıcı önsözde, bilimsel bilginin ikamesine devrimsel yaklaşımda, Batılı/Aydınlanmacı ilerleme ve bunu besleyen ampirist bilim anlayışına karşı devrimsel bir geleneğin işaretlerini görür (Kuyaş, 2014:9). Bilimsel bilgi alanında da bilim cemaatleri, daimi bir birikimselliği bayraklaştırdıklarından, ulaşılan aşamayı en üst ufuk olarak değerlendirme eğiliminde olmuşlardır. Bu nedenle tarihi sondan başa yazarken bir tür ideolojik tahrif iş görmektedir. Bunun açığa çıkarılması ise bilimin kopmalarla şekillendiğini ve galip gelen bilim diskurunun geçerli kılındığını gösterir (Kuyaş, 2014:11-12). Kuhn'un başkalıklara yer açarak umut vadeden görelî düşüncesinden yola çıkan Kuyaş, Batı'nın zorladığı kaderin tek seçenek olmadığını, yani alternatifler alanı ve karşı modellemelere daima açık bakışın imkânlarından söz eder (Kuyaş, 2014:57).

.....
⁵⁵Loomba'ya göre ırk hakkındaki bilimsel yorumlar, yabancılik bağlamında yer bulan eski klişeleri yaygınlaştırmış ve nesnelleştirmiştir. Bu da, sömürgecilik bağlamında öteki olanın ıslahı düşüncesini zora sokmuş ve açıklamalar gerektirmiştir. Irk ve ulus arasında irtibatı kuran ve her ikisine de "cemaat" hissi veren motivasyon da yine bilimsel bir zeminde kurulmuştur. Irkçı süreç, hem ırkların karışmasından ürküntü duymuş; hem de ideal ırkın üremesini hayal edip durmuştur (Loomba, 2000:142-143 ve 146).

Bilimsel bakışın değerden bağımsız nesnellğine dayalı iktidarını, bu söylemin mitten başka bir şey olmadığı şeklinde radikal bir çözüme uğratan Feyereband ve Kuhn⁵⁶ gibi bilim tarihçileri, bilimselin ve nesnelin üretilme biçimlerine dair önemli bir teorik çerçeve sağlarlar. Bu bağlamda Serdar, gözlemlere teori yüklendiğinden, teorilerin paradigmatik temellendirmeler üzerine kurulmasından söz eder ve bu süreçte oluşan kalıp sonucu da “kültür bagajı” şeklinde nitelendirir (Serdar, 2001:265). Foucault ve Gramsci ve onlardan yola çıkan Said'de bilgi-iktidar, söylem-güç ve iktidar ilişkisinin açığa çıkarılması (Ateş, 2013:122) bize nesnel bilgi gibi sunulan içeriklerin aslında kültürle temellendiğini ve bu kültürün güce dayalı içeriğini sorgulama noktasında önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda nesnellik gibi sunulanın ardındaki bilinci açığa çıkarmak ve apriorik varsayımların hesabını sorgulamaya açmak önem kazanmaktadır.

Said, *Şarkiyatçılık* eserinden yola çıkarak görüşlerini tarafgir bulan eleştirileri genel anlamda olumlu karşılarsa da “tarafgirlik” bağlamındaki suçlama halen kültür ve bilgiyi ideolojiden bağımsız nesnel alanda düşünerek önyargısızlığı esas aldığından söz konusu eleştiriye ironik bir eleştiriyle karşılık verir: “*Ne mutlu bana! Şarkiyatçılık tarafgir bir kitaptır; kuramsal bir makina değildir.*” (Said, 2016:354). Kitabın taraflılığı ve indirgemeci bulunmasına Said’in cevabı, kuramsal görüntüsü veren üstünlüğün foyasını iğneleyici şekilde ortaya çıkarır. Şarkiyatçılık konusunda nesnellik cılası ve tarafsız araştırmacılık iddiası tarihsel deneyimi ört bas etmeye yaramaktadır.

Blaut’ya göre, İçeri-Dışarı modelini ve kalıcı bir merkez, geniş bir çevre kavramını temel alan her bilimsel anlayış yayılmacıdır (Blaut, 2015:33). Böylelikle bilimsel yayılmacılığın ölçütü olarak, merkez-çevre yapılanmasının ayrıcalıklı ve

⁵⁶Bilimsel mantığın pozitivizm ve ampirik delillendirmelere dayalı tekçi ve birikimsel bir nesnellikle lanse edilmesine karşılık Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı çığır açıcı eserinde bilimsel bilginin devrimsel ve çoğul dinamizmine dikkat çeker. Kuhn’cu anlamda, kullanılan dilin ve dolayısıyla kavramların dünya görüşü üzerinde paradigma-belirleyici etkisi de söz konusu bilimsel kopmalara ruhsat sağlamaktadır (Kuhn, 2014:61). Bilimsel alanda süreklilik ve birikimsellik görüntüsü veren “paradigma”lara odaklanan Kuhn, bundan, belli bir bilim cemaatine örneklik sağlayan evrensel standartları anlamaktadır. Zamanla söz konusu olağanlaşmış paradigmanın bunalımı ya da kaymasıyla yeni paradigmaya adaptasyon kendini gösterir (Kuhn, 2014:63-64).

hiyerarşik kurulup kurulmadığına bakmak şeklinde bir öneri söz konusudur: *"Bilimsel inançların temelleri kültürün derinlerinde saklıdır ve kültür tarafından biçimlendirilir."*(Blaut, 2015:28). Kültür ve eğilimden tamamen ayrı kodlanan modern bilimin; kategorik bilgi anlayışını keskinleştirmenin ve epistemik kompartımanlaşmaya sebep olmanın ötesinde, bu usûlle bir şeyleri gizlediği ve bazı ideolojik tutumları ayakta tuttuğu savunulabilir. Sömürgeci dünya modeli ve dünya tarihinin Avrupa tarafından paradigmatik kurgusu, Avrupamerkezci eğilimleri açığa vurmaktadır. Bu anlamda Avrupamerkezci tavır, yayılmacı kurama destek görevi görmektedir.

Tutku ve çıkarların ideolojik haklılaştırılması bağlamında modern sömürgeciliğin ve köleciliğin kapitalist motivasyonları ve bilimsel kesinlik mantığının sağladığı iktidar Batı sömürgeciliğini zirveye taşımıştır. Kesinlik tutkusu, kendini garanti altına alma ve güvenlik arayışıdır. Bir doğruya bile işaret etse kendisini apriorik olarak kesinliğin korunaklılığında tanımlayan ikamelerin -burada Aydınlanma- gerçekte çizgisel olmayan dolambaçları ve örtülü karmaşık süreç takip edilmelidir. Bu bağlamda sömürgeciliğin bir bahanesi olarak ortaya çıkan ırkçılığın Aydınlanma ile ilişkisi açıklanmalıdır.

.....

3.3. Aydınlanma ve Sömürgeci Irkçılık

Aydınlanma düşüncesinin kozmopolitan ve totalci, evrenselci tasavvuru; aynı zamanda onun sınırlarını imlemektedir. Modern düşüncenin evrensel insanlık tasavvurunun muğlak kapsayıcılığı, dışlama ilkesinden dolayı kritik edilmelidir. Modernliğin ırkçı ve Avrupamerkezci sınırları da büyük ölçüde Aydınlanma'nın düşünsel mirasıyla birlikte düşünülmelidir.

(Batı'nın) *"Özgürleştirici insan hakları yanını; soyguncu kâr için mücadele yanından ayırt etmek güçtür. Her ikisi de 'liberalizm' adı altında bütün çelişkileri barındıran aynı madalyonun tersi ve yüzüdürler."* (Latouche, 1993:49). Liberal devrimin ırkçılıkla ilişkilendiği göz önüne alınırsa, bu durumun liberal Aydınlanmacı vasatta ırkçılık ve sömürgecilik arasındaki irtibatı sağladığı söylenebilir. Aydınlanma'nın özgür insanına -Avrupalı insan- "aklını kullanma cesareti"

göstermesi salık veriliyorken, Asya ve Afrika insanı doğal/belirlenimsel olarak alınmaktadır.

Kolonyalizm, hükümler olanın lehine işleyen bir özdeşlik programı, tek yönlü fayda akışı olarak değerlendirilebilir. Spivak ise, vurguyu, sömürgeciliğin heterojen niteliklerine kaydırır. Bu bağlamda postkolonyal yöntem, düşüncenin ve bilginin farklı alanlarına nüfuz etmiş sömürgeci ekonomi-politiği çözmeye çalışır (Yetişkin, 2010:15). Söz konusu farklılaşmalardan yola çıkarak 16. yüzyıldan 20. yüzyıla değişmeyen bir süreç olarak Batı sömürgeciliği vurgusuna karşı dikkatli olmak gerekir.⁵⁷

19. yy. oryantalist yazını, Aydınlanma'nın Doğu'daki etik-politik programının ötekiliklere hem bağımlı hem dışlayan ataerkil öznellik biçimleri ile bağlantılı olduğunu açığa çıkarmıştır (Yeğenoğlu, 2003:64). Bir proje olarak Aydınlanma, sömürgeciliğin meşruluk kazanmasında geniş işlevler yüklenmiştir (Yeğenoğlu, 2003:130). Aydınlanma'nın ışığı ve evrenselci hümanist idealleri, sömürgeciliği haklılaştırmaya yarayan örtük ve araçsal işlevler taşımaktadır.⁵⁸

Aydınlanma ve ardından gelen Sanayi Devrimi ve seyahat ve gözlem geleneği ile sömürgecilik mümeyyiz bir vasıf olarak görünmüştür. Bu sömürgeci

⁵⁷Sömürülenleri tamamen sömürge yanlısı olarak düşünmek, sömürülenlerin de tümüyle sömürge yanlısı olduğunu iddia etmekten farksızdır. Aksine sömürülen halkların burjuvazisi sömürme durumunda sömürgecilikten fayda sağlayabilmiştir. Bu durum hegemonyanın pürüzsüz bir akış sergilemek yerine heteronliliğini kanıtlar. Sömürgeciliğin en güçlü olduğu dönemlerde bile dahili radikal karşıtlıklar mevcuttur. Bu tartışma, örneğin Adam Smith gibi liberal iktisatçılar tarafından da ekonomik sebeplerle –kolonilerin gerekli olup olmadığı- tartışılmıştır. Smith, kolonilerin Avrupa'daki yönetimlerin bilgeliği değil, adaletsizliği sonucu ortaya çıktığını söyler ve Smith'ten sonra James Mill tekelci ticareti ve Jeremy Bentham da başka ulusları yönetme yetkesini, Hobson da emperyalizm üzerine çalışmasında -1902- emperyalist ırkçılığın eleştirisini yapar ve medenileştirme misyonu anlayışını eleştirir (Young, 2016:99-110-113). Sömürgesizleşme durumunun bir yönüyle ekonomik liberalizmin etkisiyle –tekelci ekonomiye karşı serbest ticaret taraftarlığı sebebiyle- ortaya çıkması dikkat çekicidir (Young, 2016:119). Fakat Young'a göre liberaller arasındaki sömürge eleştirisi, daha çok beyazların olduğu kolonilere yönelmek gibi farklı tutumlar alabilmiştir (Young, 2016:126). Liberal haklar düşüncesi, sömürgecilik kadar sömürgeciliğe karşı durmanın da çıkış noktası olabilmiştir.

⁵⁸Morss'a göre, "Kolonilerdeki milyonlarca köle emekçinin sömürülmesi, tam da özgürlüğün insanın doğal durumu ve elinden alınamayacak temel hakkı olduğunu iddia eden düşünürler tarafından, verili dünyanın bir parçası olarak kabul ediliyordu. Özgürlüğe dair teorik iddialar siyaset sahnesinde devrimci eyleme tercüme edildiğinde bile, perde arkasında işleyen kölelik temelli koloni ekonomisinin karanlıkta tutulması mümkündür." (Morss, 2012:34). Morss'a göre bu durum, Batı tarihlerini hala insan özgürlüğüne dair tutarlı anlatılar olarak inşa edebilen günümüz mantığının sıkıntılarını ortaya koyar (Morss; 2012: 34).

vasıf, aynı dönem ve söylemlere eşlik eden insancı ve aydınlanmış birikime ters düşmemek için rasyonalize edilmiştir. Bu haklılaştırma işleminden sonra ekonomik ve kültürel sömürü için zemin hazırdır. Bilimin bu süreçte oynadığı merkezi rol de yetkeci bir kavrayış ve konumlandırma olmuştur (Gündüz, 2013:226).

Bernal'e göre Aydınlanma başarılarının ebediyen süreceğine ilişkin örnekler arasında, *“dünya sahillerinin haritasının çıkarılması, Linnaeus’un doğadaki canlı türlerini sınıflandırması ve Amerikan anayasası bulunmaktadır”* (Bernal, 2016:274). Tüm bunlar Aydınlanma ile sömürgeci/ırkçı teori ve pratiğin ilişkiselliğini ortaya koymaktadır. Koselleck'e göre de kültür ve eğitimin en yükseğe ulaştığı Avrupa'nın diğer halklara daimi egemenliği düşüncesi 18. yüzyılda yaygındır. Kant da bunu seslendirmektedir. Condorcet, ilerlemenin Fransızlar ve Anglosaksonlar tarafından başarılı bir şekilde yerine getirildiğini yazar. Bu bağlamda Koselleck, *“zamansal perspektifin coğrafi olarak”* daima uzamsallaştırıldığını ve bunun etnik, ırkçı eklentilerle desteklendiğini yazar. Özellikle 19. yüzyılda Ari ırka verilen egemenliğin kapsamından ve diğer aşağı ırklar söyleminin yaygınlığından söz edilebilir. Ari ırk, medeniyeti tek isteyen ve başaran olarak, insanlığı medeni eğitimden -savaştan- geçirmelidir. Batılı ekonomik modelin radikal eleştirmeni Marx bile üretimin kontrolünün hakim halklardan olmasından yola çıkarak ilerlemenin Batılı hakim şemasına katılmış olur (Koselleck, 2007:85). Doğanın tarihselleştirilmesi ilerlemeyi -medeniyet alanı dışında- doğanın alanına taşır ve ilerlemenin Darwinist şemasıyla süreklilik ifade eder (Koselleck, 2007:117). İlerlemenin daimi “medeniyetler savaşı”ndan umulan gelişmeye götürecek dinamik itki, sosyal Darwinizm şemasını beslemektedir ve bu şemanın da hangi tarihsel-coğrafi bağlama hizmet ettiği tahmin edilebilir.

Bernal'e göre, Eskiçağ Modeli'nin yerine Ari Modeli'nin ikame edilmesini pekiştiren dinamikler; genel anlamda Hristiyan savunuculuğu, ilerleme fikri, ırkçılık ve romantizmdir (Bernal, 2016:274). Sayılan bütün öğeler -Hristiyanlık, ırkçılık, romantizm, ilerleme- tüm çelişkilerine rağmen Avrupa olgusunda birleşmektedir. Hatta Delanty'nin tanımına göre Avrupa, Aydınlanma ve romantizm gibi birbirine zıt düşünce şekillerini biteviye uzlaştırma çabasıdır (Delanty, 2014:44).

.....

Arendt, ırk meselesini doğrudan emperyalizmle birlikte düşünür ve emperyalizme eşlik eden “güç felsefesi”nden söz eder: *“İlhak edemeyeceği için yıldızlara kızan emperyalist kafalı iş adamları, gücün güç için örgütlenmesi halinde daha fazla güç yaratacağının farkına vardılar.”* Arendt, emperyalist çağda güç istenciyle yıkma stratejisi arasındaki yakın pratik ilişkinin, güç felsefesinin seçkinlerin felsefesi olarak benimsenmesine etkilerinden söz eder (Arendt, 2016:44-45).

Amerika yerlilerinin biyolojik olarak düşük değerde olduğunun ilân edilmesi, onların baskı ve egemenlik altına alınmasının gerekçesi olarak sunulmuştur (Özbek, 2012:55). Köle ticaretinin yoğunlaştığı 17. yy.’da, ırkçı söylemin büyük ölçüde biyolojik gösterenle temellendirilmesi, sömürgeci pratiklere gerekçe teşkil etmiştir. Barbarlık ve soysuzlaşma gibi “bilimsel” ve sonuç çıkarıcı hükümlerle, bilimsel/ırkçı “bulgu”ların etiğe uyarlanması söz konusudur. Bu açıdan ırkçı kuramsal bakışı belirleyen ve tehlikeli kılan nitelik, heterofobinin çok ötesinde sömürgeci pratik gayelerdir. Irkçılığı heterofobiye bağlayan yaklaşımlar ise meseleyi psikolojikleştirerek naifleştirmekte ve problemin ekonomi-politiğini görmeyi engellemektedir.⁵⁹

Tanrısal haklar yerine doğal haklar kuramlarının hakim olduğu Aydınlanmacı kopuşta, ekonomik nedenler ve burjuvanın siyasi hakimiyet talebinin önemli payı olmuştur (Atabay, 2004:179). Fakat doğal haklar ve insani aklın ve genel olarak hümanizmanın burjuvazinin talepleri doğrultusunda iş görmesi, doğal hakları doğallıkla burjuvazi lehine çevirmiş, doğal haklar söylemi ırksal, sınıfsal ya da cinsiyete dayalı farkları; ekonomik, siyasal ve bilimsel gücün lehine yok saymış ve ikincilleştirmiştir.

⁵⁹Loomba’ya göre *“İrksal üstünlük ideolojisi kolaylıkla sınıf terimlerine tercüme edildi.”* Cesaire tarafından da sorunsallaştırılan, Renan’ın, her ırkın yarattığı görev üzerine çalışması fikri -örneğin hiçbir onur duygusuna sahip olmayan siyahların ve Çinliler’in işçi, Avrupalılar’ın ise soylu ırk olarak isyan edecekleri pozisyon olan işçilik yerine efendi rolü-, bu bağlamda ırk ve sınıf arasındaki irtibatı örnekler. İrksal ayrımlar, doğal çalışma alanlarını belirleyen bir ilişkisellikte kurulmuştur (Loomba, 2000:151). Bu bağlamda zencilere dayalı yürütülen kampanyada dikkat çekici olan; nefret, tikslenme ya da küçümsemenin çok daha ötesinde beyazların Afrika’da fethettikleri yerlerde tarım ve madencilğe dayalı faaliyetleri ile köleliğin kurumsallaşmasına yol açması ve sömürü için uygun argümanlar bulmalarına yaramasıdır (Özbek, 1979:19).

Şenel'e göre tarihte görülen soyluculuk, kabilecilik, uygarçılık gibi -ırkçılığı anıştıran- tutumlar, etno-merkezciliğin ırkçı olmayan görünümüleri olarak nitelenebilir (Şenel, 1993:41).⁶⁰ Kapitalizm emperyalist bir yönelime girince ulusal etnosantrizm ırksal etnosantrizme dönüşecektir. Bu bağlamda etnik merkezcilik ya da ırk düşüncesinin ırkçılığa evrimi 18. yüzyıl itibariyledir (Şenel, 1993:49; Taş, 1999:41). Irkçılık Avrupa açısından modernliği yaratan özel koşullarla ilişkilidir. Modernliğin ve gelişmenin neden Batı'da olup da Doğu'da olmadığı sorusu, Batı medeniyetinin üstünlüğü ve biricikliği ile ilerleme paradigmasının ırkçılıkla bağlantısını ortaya koyar. Ayrıca bilimsel ve sömürgeci-kölecî pratiklerle ilişkili "aydınlanmış" ırkçılığı herhangi bir otosentrizm ya da soyluculuktan ayırt edebilmek gerekir.

Aydınlanma döneminde özellikle de Fransız Devrimi ile birlikte köleliğe karşı tutumda önemli değişiklikler olmakla birlikte Aydınlanma döneminde köleliği sona erdirmeye başarısızlığı Outram tarafından irdelenir. Eşitlik, özgürlük ve keyfi gücün kontrolü gibi temaların öne çıktığı Aydınlanma döneminde köleliğin devam etmesi bir paradoks gibi görünse de ekonomik sebepler ve plantasyonların durumu açısından kölelik uygulamada devam etmiştir. Bu açıdan Outram, kölelik ve Aydınlanma arasındaki düğümü çözmenin zorluğundan söz eder (Outram, 2007:83).⁶¹ Kölelik, Aydınlanma'nın ahlaki çelişkisi ve yükselen değerlerinin tersi olarak pratik düzeyde, hatta teorik ırkçı haklılaştırmalara dayalı olarak inşa

⁶⁰Örneğin Platon'un görüşlerinde -Devlet kitabında bekçiler ve yöneticiler sınıfının nasıl belirleneceğine dair kalıtmıcılığı, üstün soy yetiştirmek için ayrıcalıklı olanlara üreme hakkının verilmesi, soyun üstünlüğünün korunması için karışmaması ve zayıflatılmaması, kusurlu doğanlara yaşama hakkı tanınmaması gibi oldukça kabarık ırkçı olarak nitelenebilecek görüş mevcuttur. Popper'a göre Platon'un bu görüşleri aşırı-ırkçıdır ve Aristoteles ve Sparta'da görülen örneklerle de bakılırsa ırkçı düşüncesinin Eski Yunan'daki belirginliği dikkat çekicidir (Şenel, 1993:51-52). Fakat modern ırkçılık ve motivasyonları ile premodern herhangi bir üstünlükçü tavrı birbirine indirgemek anakronik bir hata olarak değerlendirilebilir.

⁶¹Outram'a göre Raynal, akıl ve adalet prensiplerinden sömürgeciliği haklı çıkaracak bir tez çıkmayacağını farkındadır, fakat doğaya yakınlıkları sebebiyle yerli halklara uygarlık götürmek ve doğal kaynakları daha "akıllıca kullanmak" amacıyla sömürgeciliğin haklılaştırılabileceğini yazar. Raynal'deki çelişkiler bunlarla sınırlı değildir. Bir yandan köleliğin haklı gösterilemez olduğunu söyler; diğer yandan kölelerin özgür kalınca ne yapacağını bilememesi ve plantasyonların ekonomik çöküntüye uğraması tehlikelerinden sıralar. Outram'a göre Raynal'ın farklı anlamlara gelebilen tezi köleliği hoş görmeyi kolaylaştırmıştır. Örneğin 1770 tarihli oldukça ses getiren yapıtı (Doğu ve Batı Hint Adalarında Avrupa Kurumlarının ve Ticaretinin Felsefi ve Siyasi Tarihi) Aydınlanma'nın sömürgeciliğinin özeti olmanın yanında Avrupa'nın dış ekonomik durumu için çelişkili söylemler de içermektedir (Outram, 2007:78 ve 80).

edilmiştir. Bu bağlamda Batı'nın ilerlemesinin önemli kırılma noktalarından biri olarak Aydınlanma bağlamında Batı'nın başarıları ile Batı'nın yükselen konumunun başatlığının ırkçılıkla ilişkisinin irdelenmesi, entelektüel bir yükümlülüktür.

Köle plantasyonlarının Avrupa'nın ekonomik gelişimine önemli katkıları olmuştur. Özellikle 17. yy. ve sonrasında hissedilen plantasyonlara dayalı ekonomi, Blaut'ya göre daha 16. yy.'da oldukça etkilidir (Blaut, 2015:276). 16. yy.'da Amerika'daki işgücüne dair bazı tahminlerde bulunulabilmektedir. Örneğin Las Casas 16. yy.'ın ilk çeyreğinde 3 milyondan fazla yerlinin İspanyollar tarafından köleleştirildiğini söyler (Blaut, 2015:283). 17. yy'da sömürgecilik bağlamında kapitalizmin yoğunlaşması, Sanayi Devrimi'nde sömürgeciliğin rolünü örnekler: "17. yy. başlarında Hollanda ve İngiltere Avrupa'daki kapitalist gelişimin merkezleri olarak ortaya çıkmışlardı." (Blaut, 2015:287). Blaut, Haiti devrimi ile alakalı klasikleşmiş eser The Black Jacobins'ın yazarı James'ın kölelik durumuna dair tasvirini aktarır:

.....
"Köle ticareti ve kölelik, Fransız Devrimi'in ekonomik temelidir...18. yy. boyunca Fransa'da gelişen neredeyse tüm sanayilerin temelleri Gine kıyılarından ya da Amerika kıtasından gelen mallara ve ürünlere uzanıyordu." (Blaut, 2015:296).
.....

Sanayi Devrimi'nin özellikle de ilk safhasının acemice ve barbarca olduğunun altını çizen Blaut, Sanayi Devrimi için gerekli kârların büyük ölçüde köle plantasyonlarından elde edildiğini, fakat bu konumun, ana akım (Avrupalı) bilimsel grupların kabule yanaşmadığı bir kuram olarak karşılandığını ifade eder. Bunun yerine, Sanayi Devrimi'nin tümüyle Avrupa içi bir fenomen olup, köle ticareti ve plantasyonlardan elde edilen karların birer dipnota dönüştürülmesi tavrı hakimdir (Blaut, 2015:297-298). Blaut'ya göre köle ticareti ve plantasyonlar sayesinde Avrupalılar'ın sömürgelerde ürettikleri talepler olmasaydı, Sanayi Devrimi de olmayacaktı. Kapitalizmin bir dünya sistemi olarak ortaya çıkması ve Avrupa'da yoğunlaşma sebebi de sömürgeciliğin Avrupalılar'a hem kendilerini geliştirmeleri, aynı nedenle de başka gelişimlerin önünü kesmelerini sağlayacak gücü vermesidir. Blaut'ya göre modern dünyayı en iyi açıklayan şey de bu gelişme ve gelişmeme dinamiğidir. Avrupa üstünlüğünün, Avrupamerkezci mitlere -daha akılcı, daha modern- bağlayan anlayışın yerine Blaut, Amerika ve daha sonra Afrika'ya yönelik

sömürgeciliğe bağlanabileceğine dair önemli açıklamalarda bulunmaktadır (Blaut, 2015:300).

Aydınlanma ve sömürgecilik bağlamında Morss; özgürlük söylemi ve kölelik pratiği paradoksunun, modern küresel ekonomide Batılı ulusların yükselmesine son derece yaradığını dile getirir (Morss, 2012:35). Irk düşüncesinin, emperyalist müdahaleye dayanak teşkil ederken uygun kaynak olarak iş gördüğü aşikârdır. Fakat Arendt'e göre ırk düşüncesi uygar dünyada var olmasaydı bile, emperyalizm ırkçılığı bir mazeret açıklaması olarak icat etmek zorunda kalabilirdi (Arendt, 2016:113). Bu bağlamda sömürgeci müdahale ve köleleştirme pratiklerinin, ırkçılık fikrinin ön-belirleyeni olduğunu savunabiliriz. Yine Arendt'e göre *"Tarihsel olarak ifade edilirse Afrika'nın paylaşılmasından (emperyalizm çağında) önce 'tarih öncesi insanların' varlığının Batılı insan üzerinde hiçbir etkisinin olmaması gariptir."* (Arendt, 2016:125). Batılı bağlamda ırkçılık ve tarihin dışına atma süreci, emperyalist emellerin tarihidir.

"İnsan türünün yeni örnekleri" ile karşılaşılmasının, -ki bu karşılaşma çoğunlukla kendiliğinden ya da amaçsız bir tesadüf olmamıştır- medeniyetten ve siyasetten, dolayısıyla insan kategorisinden uzak algılanan türlerin yaşattığı şaşkınlıkla ırk düşüncesini gerekli ve amaçlı hâle getirdiği söylenebilir. Arendt, beşeri gerçeklikten çok "doğal" insanlar olarak düşünülen bu toplulukları katledenlerin cinayet işlediklerinin farkında olmadıklarını söyleyerek insan dışılaştırmanın boyutlarını özetler (Arendt, 2016:128).

Yeni-dünya'da sistemli kölecilikle ırkçılık at başı gitmektedir (Özbek, 2012:58). Sömürgeciliğin sistemli ilerleyişi ile ussal sistemlilik arasındaki doğrusal korelasyon, insanî söylemler ve sömürgeci pratikler arasındaki çelişkiyi sistemli olarak örtmeye yaramaktadır. Bu doğrultuda örneğin Voltaire, köleciliğe karşı çıkar; fakat *"Zenci ırkı bizim ırkımızdan büsbütün başka olan insan türüdür."* demekte beis görmez. Ya da insan hakları için amansız mücadele veren George Washington, aynı zamanda büyük köle sahiplerinden biridir. Özbek'e göre burjuva toplumunun bu şizofren görünümü aşılacak durumundadır (Özbek, 2012:59). Bu şizofrenik yarılanın ötesinde ırkçı paranoyaya yatkınlık, zaman zaman kuramsal zayıflıkla ilişkilendirilir. Fakat meseleyi kuramsal zayıflık ya da kuramda iyi olanın pratikte

kötüleşmesi şeklinde alan iki farklı tavır da kuram ve pratiklerin paslaşmasını es geçmekte; dolayısıyla Aydınlanma kuramları ile sömürgeci pratikler arasındaki Avrupamerkezci sistemli ilişkiyi yeterince teslim edememektedir.

Oryantalist mantığın Doğu'yu homojenleştirmesi gibi, Morss da çeşit çeşit kölelerin tek bir kitle gibi görüldüğünü hatırlatır (Morss, 2012:135). Fakat bu homojenliğin isyanın niteliği bağlamında değişebileceği dikkat çekmektedir. Morss'a göre plantasyon köleleri arasındaki Müslümanlar'ın Yeni Dünya'daki köle isyanlarında başı çekmesi de görmezden gelinmiştir. Bu görmezden geliş, Morss tarafından şöyle dile getirilir: *"Müslümanların mevcudiyeti vurgulanınca Batı'nın yorum siyasetinin neredeyse derhal çatallanmasına sebep olan küçük bir düşünsel bomba yerleştirilmiş olur."* Aynı çelişkili mantığın ortaya çıkardığı bir diğer siyasi soru/n da Avrupa-Amerikan'ın "Ya özgürlük Ya Ölüm" sloganının İslami cihat geleneğinden nasıl olup da yalıtıldığı sorunudur (Morss, 2012:153-154).

İsyan ihtimallerini düzensiz ve çocuksu bir kendiliğindenliğe indirgemek sömürgecilğe karşı çıkma potansiyellerini daha başından akıl-dışı bir düzleme yerleştirmektedir. Blaut'nun şu açıklaması bunu örneklemektedir: *"Sömürgelerdeki isyanlar da aleni biçimde mantıksızdı; çocukça duygu patlamalarıydı."* (Blaut, 2015:153). Karşımızda, devrimin akıl ve siyasetle ilişkisini kopartan ve sömürgeleştirilenleri kaba, hayvani ya da çocuksu dürtülerle hareket eden bir kitleye benzeten işe yarar bir yorum vardır.

David Lloyd'un, *"liberal hümanizm ile emperyal siyasetin buluşma noktası"* dediği paradoksal gibi görünen sistemli birliktelik dikkat çekicidir. Batı'nın hümanizma, ilerleme, evrensellik, akıl gibi büyük ve kibirli anlatılarını önsel olarak mütehakkim kılıp, öteki(leştirdiği) kültürlerle uyarlaması şeklindeki kurtarıcı rol, emperyalizmi meşrulaştırma gerekçesi olarak kol kola ilerler. Lloyd'a göre yansızlık ve evrensellik iddiası özneye hükümlanlık konumu sağlayan sürecin parçasıdır (Yeğenoğlu, 2003:136). Spivak'ın ileri sürdüğü gibi inceleyen özne kendi konumunun tarihsel ve kültürel tikelliğini silmekle bu konumu/boşluğu evrensellik

iddiasının hegemonyasıyla doldurmaktadır (Yeğenoğlu, 2003:134).⁶² Evrenselliğin hegemonyası soyut bir manipülasyonla kendi tikelliğini gizlemektedir. Batı'nın Doğu'yu zamansal bir gerilik olarak, düalistik ve dikotomik bir yanılgıyla üretmesi - aynı zamanda kendi kendini kurması- üretilmiş bir sürece delâlet eder. Söz konusu konumlandırmanın tarihsel arazlarını yakaladığımız zaman yapısöküm, yani Derridacı anlamda yeniden konumlandırma mümkün olur. Batı'nın Doğu'ya dönük hiyerarşik haksızlığı çözümlenmezse kendi kendini haklılaştırma süreci, zamanla özsel ve sabit bir hakimiyete dönüşür. Fakat Batı'nın kültürel ve tarihsel tikelliğinin açığa çıkarılması Batı'yı olumsal kılacak ve söz konusu hakimiyeti sorguya açacaktır.

Aydınlanma'nın özne konumu kendisini, etnik merkezçiliği "karar verme özgürlüğü" olarak sunmakla (Yeğenoğlu, 2003:136) akla, ırk kavramının önemli mimarlarından Kant'ın "aklını kullanma cesaretini göster" mottosunu getirmektedir. Batı emperyalizmi bütün süreçlerde aklını kullanma cesareti göstermenin -burada cesaret yetke/güç olarak okunmalıdır- ötekiliğe uyarlamasıdır.

Outram, kölelik ve köle ticaretinin Aydınlanma dönemi entegre dünya ekonomisi için öneminden söz eder. Bu açıdan dünyanın ahlaki entegrasyonunun aleyhine çalışan, özellikle Aydınlanma dönemi ile belirginleşen ekonomik entegrasyondan söz etmek gerekir. Köleliğe karşı çıkanların bile bu süreçte eleştirdikleri köleci tutuma girebilmesi, Aydınlanma'nın bu noktada paradoksal ve çelişkili tutumunu örnekler (Outram, 2007:86-87). Bu düşüncede tinsel eşitlik ve yasal eşitsizlik aynı anda bulunmaktadır (Outram, 2007:89).

18. yy. Fransa'sında farklı ve vahşi halklara, "*insan türünün yeni örnekleri*"ne karşı bir ilgi başlamıştır (Arendt, 2016:75). Bu ifadede açıkça antropolojik bir Batılı ön kabul havası sezilmektedir. İnsan türünün yeni örnekleri ifadesi, özsel ve önsel olarak kabul edilmiş bir insanlığı ve ötekileri keşfetmeyi imâ

⁶²Spivak, *Madun Konuşabilir mi* adlı eserinde, Batılı bilgi üretiminin çok yönlü olarak Batılı ekonomik çıkarlarla suç ortaklığına dayandığını söyler. Batılı özneyi merkeze yerleştiren disiplinlere karşı eleştiriler ise -örneğin Foucault, Deleuze-, Batılı öznenin çıkarına dayalı arzuyu -arzunun bilgide gizlenişini- hedef almaktadırlar: "*Avrupa'nın Özne olarak tarihi, hukuk, ekonomi politik ve Batı ideolojisi tarafından anlatılaştırılmış olmasına rağmen, bu gizlenmiş Özne kendisinin "hiçbir jeopolitik belirlenimi" yokmuş gibi davranır.*" (Spivak, 2016:16-17).

eden yoğun imgesel anlamlar içerir. Bu "gerçekleşmiş" tehlikeye Arendt şöyle işaret eder: *"Ne var ki ileride ırkçılığın ulusu yıkan ve insanlığı yok eden gücüne dönüşecek olan şeyin tohumlarını da yine bu ulusu yaratan yüzyılda ve insanlık aşığı ülkede aramamız gerekmektedir."* (Arendt, 2016:75).

Aydınlanma döneminde Avrupalılar açısından ırk ve köleliği ilintilendirmek kolay olmuştur. Çünkü kölelerin hemen hemen hepsi Afrikalı kölelerden müteşekkildir. Irk ve kölelik arasındaki irtibat noktalarından biri de, doğal sınıflandırma mantığının Aydınlanma'daki radikal etkisiyle, insanın ruh sahibi olduğu gerçeğinin ötelenmesidir (Outram, 2007:89-90). Bunu, Aydınlanma mantığında ruhun belirleyiciliğinin beden gerisinde kalması ve bedenin/biyolojinin hakimiyeti olarak özetleyebiliriz. Söz konusu bedenler de doğal bilgi kapsamında iktidarın tanımlarına sıkışmıştır. Aydınlanma döneminde doğaya/deneysele vurgu ile metafiziğin gerilemesi de bunda etkilidir. Bu anlamda Aydınlanma döneminin, belki de düşüncenin insan meselesine en çok eğildiği, fakat basitleştiren taksonomik mantık ve evrensel homojen kategorilerle birlikte insanı tanımlamakta en çok zorlandığı, köşeye sıkıştığı çelişkili bir döneme işaret ettiği söylenebilir.

Irak farklılığının normatif gücü, özgürlük ve mülkiyet ilişkisi, tinsel eşitliğin sınırlarını tayin etmektedir. Toplumsal ve yasal eşitsizlik doğal haklar öğretisinin hakim olduğu bir vasatta fiziksel farklılığa dayanarak meşruiyet kazanmıştır (Outram, 2007:97). Bu nedenle Aydınlanma'nın yaratmaya çalıştığı evrensel insan özneliği, eylemsel eşitlik planında sadra şifa olacak üretimlerden oldukça uzaktır.

Morss'un aktarımıyla; Louis Sala-Molins'in, Avrupalı Aydınlanma felsefecilerinin köleliğe sövüp sayarken köleliğin gerçekten var olduğu durumlar konusundaki suskunluklarına duyduğu ahlaki infial, Aydınlanma ırkçılığı ve insan hakları söylemleri arasındaki çelişkiyi açığa çıkarması bakımından önemli bir eleştiridir (Morss, 2012:160). Aydınlanma düşüncesi tarihini; kolonilerdeki siyah köleler için hazırlanan -1685'te- ve 1848'e kadar ilga edilmeyen Fransız yasası Le Code Noir'ın merceğinden bakarak yazan -1987- Sala-Molins, kölelerin mal muamelesi görmesini ve statülerine karşı çıkmaları durumunda başlarına gelecek yaptırımları konu alan bu yasayı madde madde incelemiştir. Fransa'nın yasal yetki

alanı dahilindeki tüm köleler için geçerli olan bu yasa ile Aydınlanma felsefecilerinin düşüncelerini yan yana koyan Molins, bu felsefecilerin köleliği teorik olarak dışlarken nasıl görmezden geldiğini -hatta köleciliğe bizzat dahil olduğunu- açığa çıkarır. Kölelik örneklerini Antik zamanlardan alarak kölelikten arkaik bir unsur gibi, -tam anlamıyla bir unsur gibi- söz eden Rousseau, köleliğin gayri meşruluğu ve manasızlığını, kölelik ve hakkın çeliştiğini yazar. Molins de haklı olarak Rousseau'nun nasıl olup da Code Noir'dan söz etmediğine ve yararlandığı literatürde Avrupa köleliğinin dehşetini es geçtiği gibi Afrikalıları da görmezden geldiğine odaklanır. Yine Rousseau, insanların eşit olduğunu ve mülkiyetin eşitsizliğe götürdüğünü yazmış; fakat kölecilik pratiğini, kölelik ve mülkiyet argümanları açısından görmezden gelebilmiştir (Morss, 2012:44-45). Rousseau'nun suskunluğunu ırkçı bulan Morss, akademisyenlerin profesyoneller olarak tutkuyla yargılarda bulunmaktan kaçınması çabalarının yanında, Molins'in öfkesini alışılmadık olarak değerlendirir (Morss, 2012:46). Molins gibi istisnai eleştirel katkılar bir yana, ahlaki tarafsızlık olarak gösterilen şey ve disiplinleşmenin dışlamacı mantığı, teoriyi pratikten ayrı kompartımanlarda düşünen ve çalışan akademik profesyonellik, açıkça yansızlık iddiasındaki Avrupamerkezci paradigma lehine işlemeye devam edecektir. Kendisini yansızlık iddiası ile rahatça evrensel ve normatif kurabilen Avrupamerkezci paradigma düşünüldüğünde, bu durum netlik kazanır. Karşıt itirazlar ise konunun dışında konudan sapma olarak değerlendirilerek -örneğin Lewis'in yaptığı Şarkiyatçılığın eleştirisinin eleştirisi- bertaraf edilecektir. Aydınlanma teorisi ve kölecilik olgusu arasındaki çelişki, pragmatik nedenler dışında da akademik parçalılıkta görünmezleşir. En yüksek özgürlük haykırıışlarının köle sahiplerinden ya da gerçek köleliğe suskun kalanlardan gelmesi de Aydınlanma'nın çelişkisini açığa vurmaktadır. Fransız devrimi ve düşünürlerin kölelik karşıtı özgürlük çığırtkanlıkları, gerçek köleliği ikame etmeye yaramış, fakat köleliğin ilgası -Haiti örneğindeki gibi- bizzat kölelerce başarılmıştır (Morss, 2012:48). Üstelik bu süreçte köleler, devrimci söylemleri gerçek durumları için işe yarar mücadele retoriklerine çevirmişlerdir.⁶³

.....

⁶³İnsan hakları kavramının evrenselliği ile Aydınlanmacı Avrupa'ya ait olduğu için Avrupalı değerlerin evrenselleşmesi anlamına gelmesi bir çelişki olarak da karşılanmıştır. Fakat Avrupalı

3.4. Aydınlanma Filozoflarının Irk Kavramını İnşa Edişı

Aydınlanma'nın inşa ettiğı ırkçılıktan söz ettiğimizde -Aydınlanma en nihayetinde zihinsel ve coğrafi bir kültüre, Batı kültürüne ait bir deneyim olduğundan- buradaki ırkçılık biyolojik ırkçılığı da içerimleyen, fakat Avrupa-merkezci ideoloji ile olgunun kültürel gönderenlerine de işaret ettiğimiz hem kültürel hem biyolojik ırkçılığı ifade etmektedir.

Antropolog Metin Özbek, ırk sorununu irdelediğı *İnsan ve Irk* adlı eserinde 18. yüzyıla gelindiğinde ırk kavramının, insanların eşitliği ve eşitsizliği bağlamında kuramsal düzeyde ortaya konduğunu söyler ve bu bağlamda aynı yüzyılda ırka dayalı tecessüs; Rousseau, Montesquieu, Hume, Kant ve Voltaire gibi düşünürlerin de yakın ilgisini çekmektedir (Özbek, 1979:17-18). Aristokrasinin tabî gereğı olarak ortaya çıkan; özellikle modern kapitalizmle burjuvazi ile ilişkilenen ırk kuramı, sömürgeci pratikler ve Avrupa-merkezci kuralla büyük ölçüde ilişkilidir. Fontana'ya göre, *“Aslında ırkçılığın ilk kuramcıları; Montesquieu, Buffon ve Voltaire'in temsil ettiğı Aydınlanma geleneğı içinde ortaya çıktı ve çeşitli ırkların farklı köken ve yapıya sahip olduğu iddiasını nesnelleştirecek bazı yöntemleri sunan tıp biliminden önemli oranda yardım gördü”* (Fontana, 2003:117). Avrupalı filozofların ırkçılığın kurumsallaşmasına yaptıkları özgül katkılar, “bilginin ırkçılama süreci”nin (Direk, 2013:38) izini sürmeyi -yalnızca entelektüel haysiyet için değil, emperyalizmin söz konusu kuramlar yardımıyla doğallıkla işlettiğı ilerleme sürecinden sonra insani haysiyeti kurtarmak için de- oldukça gerekli kılmaktadır.

Aydınlanma erken dönemden itibaren, barbar halkların, eşitlikçi rasyonalitenin dışına düştüğü bölünmüş bir görünüme yol açmıştır. Bu bağlamda ırksallaştırma süreçlerini takip etmek, modernliğin kapsamını görmek açısından oldukça belirleyicidir (Allais, 2016:16). Allais'e göre insani eşitlik ve özerklikten bahsedilen bu süreçte dünyanın diğer parçalarında işleyen sömürgeci ve köleci pratik, Aydınlanma'nın rahatsız edici bir özelliğı olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle

olmayanlar da bu retorikleri sömürgecilik karşıtı bağımsızlık mücadelelerinde -özellikle 20.yüzyılda- sahiplenerek kullanmışlardır. Fakat Young, yine de hak nosyonunu üreten küresel kapitalizm şartlarında bu hakların işlevini sorgulanması gereken bir durum olarak görür (Young, 2016:109 ve 116). 1791 tarihli başarılı Haiti –San Daomingue- ayaklanması kölelerce başarılan ilk devrim olması yönüyle bir emsal teşkil edecektir (Young, 2016:108).

Aydınlanma'nın gelişimini anlamak için modern ırk fikrine odaklanmak gerekir. (Allais, 2016:1).⁶⁴

18.yy.'a gelindiğinde dinsel ya da siyasal iktidar ilişkilerinin "kök metaforu" olarak kölelik, insan ruhunu alçaltan tüm mekanizmaları ifade etmek için kullanılmıştır. Söz konusu döneme damgasını vuran Aydınlanma felsefesi de özgürlüğü en yüksek evrensel değer olarak kodlamıştır:

.....
"Fakat bu siyasal metaforun retorik yaygınlığı, ekonomik bir pratik olarak köleliğin-Avrupalı olmayanların kolonilerdeki emek gücü olarak, sistematik ve hayli gelişkin bir kapitalist köleleştirme işlemine tabi tutulmasının-niceliksel açıdan artmasına ve niteliksel açıdan yoğunlaşmasına, hatta 18. yüzyılın ortalarında Batı'nın tüm ekonomik sisteminin temelini oluşturacak duruma gelip kendisiyle kökten çelişkili olan Aydınlanma değerlerinin dünyanın dört bir yanına yayılmasını paradoksal bir şekilde kolaylaştırmasına denk düşüyordu."(Morss, 2012:33).
.....

Düşünce ile pratik arasındaki bu ayrılığın, küresel kapitalizmin merkantil biçiminden ilk sınai biçimine dönüştüğü döneme damgasını vurduğunu hatırlatan Morss, rasyonel ve aydınlanmış bir düşünürün bu durumu gözden kaçırmayacağı beklentisine rağmen vaziyetin hiç de böyle olmadığını hatırlatmaktadır (Morss, 2012:33).

Kant, Herder ve Hegel'de tarih düşüncesinin belirginleşmesi bağlamında Avrupamerkezci bir tarih felsefesinin inşasından söz edilebilir. Filozofların tarih kavrayışlarının politik düşünceleriyle karşılıklı yansımaları olmuştur. Herder, Aydınlanma'nın insanı yalnızca akla indirgemesini ve ilerleme düşüncesini eleştirerek Aydınlanma'nın yaygın kavrayışının dışında bir tarih felsefesi geliştirir. Bu bakıştaki noksanlık, büyük ölçüde tarihsel olarak bakışın öznesinin kendi tarihsel ve kültürel arkaplanına dayanarak görelî bir tutum almasıyla ilgilidir. Fakat Herder, mutlak bakışlara karşı olsa da tarihsel kimi "hümanite"leri dayanak noktası kılarak bir insanlık tarihi felsefesi geliştirilebileceğini söyler. Kant'ın, öğrencisi Herder'in

⁶⁴Kula'ya göre Oryantalizmin "hayali anlamları" ile akademik anlamları arasındaki yakınlık Aydınlanma döneminde belirginleşmiştir. Özellikle Aydınlanma'nın merkez yurtlarında Oryantalizm, 18. yüzyıldan bu yana zaten var olan Doğu imgesini -maddi ve kurumsal açılardan- yönlendirmiştir. Kula'ya göre Aydınlanma'nın temel isimlerinin de Doğu'yu ilerleme ve uygarlığın dışında düşünmesi Said'i doğrulamaktadır (Kula, 2010:3).

tarih görüşlerinden etkilense de tarihsel olanla doğal olana keskin -düalistik- bir fark biçmesi ve ilerleme idesinden kaynaklanan erekliliği önemsemesi onu Herderci anlayıştan büyük ölçüde ayırmaktadır. Kant'ın “şimdi”ye dayalı olarak geleceği önemsemesi ve erekliliğe dayalı olarak ilerleyen bir evrensellelikle dünya vatandaşlığı tanımları yine onu Herderci tarihten ayıran hususlardandır. Ateşoğlu'ya göre Kantçı düşünceden, “evrensel insan hakları” düşüncesi ile “birleşmiş bir devletler topluluğu” düşüncesi doğrudan çıkarsanırken sürekli barış düşüncesi ile de etikopolitik açıdan bir birlik önerilmektedir. Böylece şimdiye yapılan vurgu ile insani yapıp etmeleri merkeze yerleştiren Kant, tarihsel bir varlık olarak insani erekselliğe dayalı bir tarih çerçevesi çizmektedir (Ateşoğlu, 2006:11-12-13). Hegel'in tarih felsefesinde ise Kantçı anlamda bir dünya vatandaşlığı ve devletler birliği -gibi ütopyalar- yoktur. Gerçek tarihin yanında bunları boş soyutlamalar olarak gören Hegel'e göre bireysel ve dünyasal planda tarih, çatışma ve kabul görme mücadelesi ve buna dayalı savaflara dayanarak ortaya çıkar. Tanınma mücadelesi ve çatışmanın olduğu yerde de Hegelci anlamda devreye tutkulu bir akılsallık girecektir (Ateşoğlu, 2006:21-22).

Bernasconi, ırk kavramı konusunda, ırkçılığın genel tarihini ve ırka bilimsel statü verilmesi sürecini özenle ayırmaktadır (Bernasconi, 2015:33). Bilimsel ırkın tarihini genel ırkçılıktan ayıran da söz konusu bilimsel statünün eklenmesiyle ırk düşüncesinin rasyonalize edilmiş olmasıdır. Bu bağlamda 17. yy.'ın sonunda ırka dönük “bilimsel” ilgi, 18. yy. sonlarında Almanya'da ırk konulu felsefi tartışmalarla sürmüştür (Bernasconi, 2015:35). Özellikle Kant ve Herder'in bu konudaki tartışmaları kayda değerdir. Kant'ta ırk düşüncesine derinlemesine değinmeden önce, *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler*'de bir nükte yapıyormuş havasında dile getirdiği, “*Birisinin baştan sona kara olduğu gerçeğinin onun aptal olması için açık bir kanıt olduğu*” gözlemi fikir verici olacaktır (Kant, 2017:101; Bernasconi, 2015:38). Üstelik söz konusu teşhisin “gözlem” olarak sunulmasının, konuya bilimsellik statüsü vermeye yaradığı da söylenebilir.

Herder'in “modern ırksal ideolojinin babalarından” olduğuna işaret edildiğini belirten Bernasconi, yine de beklemediği şekilde Herder'de Avrupamerkezcilik karşıtlığını besleyecek kurtarıcı bir şeyler bulunduğunu söyler. Örneğin Herder'in

başkasına bakan özne konumunun, kendilerini görüldükleri şekilde dışardan görmelerini salık veren önerisi bu bağlamda Sartre'daki "bakış" düşüncesiyle paralellikler taşır. Batı'nın ekonomik ve teknolojik üstünlük bilincinin yaygınlığı bir yana, Bernasconi; Hegel ve bir ölçüde Kant'ın, her alandaki Batılı üstünlüğü örnekleyen tutumlarından söz eder (Bernasconi, 2000:9).

Voltaire, Aydınlanma döneminin dışa açılma şartlarında öteki konusundaki hoşgörülü ve nispeten önyargısız değerlendirmelerini zaman zaman ikircikli bir dille ifade edebilmiştir. Örneğin, -Felsefe Sözlüğü'nde- sevmediği/tiksindiği Türkler'e bile çamur atılmasına karşı olduğunu söylerken (Voltaire, 2015:63), determinizmi ve önyargıyı reddeden tavrına rağmen Batı ve Doğu dikotomisinde Montesquieu ile aynı fikirdedir. İlerlemenin kanıtı ve Aydınlanma çağında tek temsilcisi Avrupa'dır ve Asya halkları için uygarlıktan söz edilse bile tarihin gerisinde kalmışlık nihai karar olarak ortaya çıkmaktadır (Hentsch, 2016:168). Voltaire, ilerlemeyi Avrupa uygarlığının kaptığı ve Asya uygarlıklarından hiçbir şeyin öğrenilemeyeceği, gelişme bayrağının devredilemez sahipliğine inanmaktadır. Görelî bir dışa açılma ve hoşgörü çağında bile ötekini özne olarak hesaba katan bakışa nadiren rastlanmaktadır (Hentsch, 2016:169).

Hobbes, doğa durumunda herkesin herkese karşı verdiği savaşta köleliğin doğal olduğunu söyler. Köleliği, iktidar mantığının kaçınılmaz bir parçası olarak görür. Bir köle şirketi ile de ortaklığı olan Hobbes kadar açık olmayan -ve yine kolonici şirketlerle bağlantısı olan- Locke ise köleliğin, İngilizler'in mizacına uymayan sefil durumundan söz eder, fakat kölelik eleştirisi ve "Tüm İnsanlığın Zincirleri"ne karşı öfkesi, Yeni Dünya ve Britanya'da plantasyonlardaki kölelere yönelik bir itiraz sesi değildir (Morss, 2012:38-39). Yine özgürleşmeci bir Aydınlanma düşünürü olarak Locke'un, insanlığın zincirlerden kurtulması vurgusu, zenci köleliğini meşrulaştırmasına ve hatta bu şirketsel ağa dahil olmasına engel olamamıştır. Hemen anlaşılacağı üzere buradaki insanlık soyut ve hayali bir zemine

çekilir; fakat sözü edilen insanlar belli bir gruba işaret ederken, bu grupsal aidiyetler yurttaşlık, sınıf ve ırka dayalı farklara göre temellenir.⁶⁵

Bir Fransız kolonisi olan Saint Domingue'deki kölelerin sayısı 18. yüzyılın aydınlanmış ve rasyonel, köle karşıtı konjonktüründe on katına çıkıp 500 bine ulaşmıştır. Yine Fransa'da burjuvazinin yüzde yirmilik kısmı kölelerle ilgili ticari faaliyete bağlıdır. Fransız Aydınlanma düşünürleri de böyle bir siyasal ekonomik vasattan yazmışlardır (Morss, 2012:41). Köleliği Aydınlanma tartışması içine katıp genel yaklaşımı belirleyen kişi Montesquieu olmuştur. Bu kurumu felsefi açıdan kınasa da, "zenci" köleliğini pragmatik, iklimsel ve apaçık ırkçı gerekçelerle haklılaştırmıştır. Şu sonuca varmıştır Montesquieu: *"Zayıf zihinler kolonilerdeki kölelik yoluyla Afrikalılar'a yapılan adaletsizliği fazla abartıyorlar."* (Morss, 2012:41). Anlaşılan, Aydınlanma'nın özgürleşmeci filozofları için köleliğin felsefi açıdan kınanması ile kurumsal nedenlerle haklılaştırılması arasındaki mesafe pragmatik nedenlerle kapanabilmektedir.

Fransız devriminin "koruyucu meleği" Rousseau bile köleliği kınarken Avrupalılar'ın sahip olduğu gerçek kölelikten bahsetmez (Morss, 2012:44). Bu noktada önerilecek bir usûl de kölelikten değil, hakiki kölelerden bahsetmeye götürecek tarihi ve bağlamsal bir perspektif benimsemek olacaktır.

David Hume'ün, 1748'de *Ulusların Karakterleri* adlı denemesinde, siyahların beyazlardan daha düşük olduğu içtihadına (Taş, 1999:40; Karaosmanoğlu ve Karaosmanoğlu, 2013:91) bakılacak olursa filozoflarda felsefi düşünce başka, politik ve tarihsel tutum başkadır. Fakat buradaki amaç büyük düşünürlerin pek de gizli olmayan ön yargılarını ifşa etmek ya da ırksal görüşlerinden yola çıkıp bütün görüşlerini iptal etmek değil; köleliğin sistemli olarak görmezden gelindiği -hatta yürütüldüğü- Avrupamerkezci sistemliliği ve kurumsal haklılaştırmaları açığa çıkarmaktır. Bu anlamda *"Haiti Devrimi'ni örten perde"* ile Avrupa Aydınlanması'nda kendine yer bulamayan siyahlar ve köleler sorunu bağlantılıdır

⁶⁵-Aydınlanma kavrayışlarından biri olarak- "burjuva Aydınlanması", Aydınlanma düşünürlerini de Avrupa dışındaki halklara karşı birer ırkçıya, sömürgeciye dönüştürmüştür. Aydınlanma'nın idealleri o halkları dışlarken, emekçi ve ezilen halklar elinde aynı idealler kullanışlı birer özgürlük söylemi ve pratiği haline gelebilmiştir (Helvacıoğlu, 2008:79).

(Zeybek, 2013:92). Bu doğrultuda Hegel'in, nihayetinde köleliğin devamına razı olduğu ve tarih felsefesinin iki yüzyıl boyunca Avrupa merkezçiliğin en halinden memnun biçimlerine bir meşruluk zemini sağladığı düşünülürse, Morss'a göre Hegel,biyolojik değilse de kültürel açıdan ırkçıdır (Morss, 2012:87).

Kant, *Yüce ve Güzel olanı Hissetme Üzerine Gözlemler*'de Afrika siyahlarının doğadan zekâ almadığını söylerken; Hegel de siyahların insanlığın yüz karası olduğunu, gelişme sergilemediği için dünya tarihine katılamadığını *Tarih Felsefesi* kitabında yazar. Bu eserlerin yazıldığı dönemler ve sonraki süreçte Batı'nın icadı olarak sunulan üniversiteler ırkçılıkla dolup taşmaktadır. Bu anlamda ırkçılık tam da Aydınlanma'nın merkez yurtlarında ve Aydınlanma'nın bayraktarlığını yapan filozoflarca temsil edilmektedir (Taş, 1999:40).

Montesquieu ve Buffon'un, insanın fiziksel ve karakteristik özelliklerini iklimsel ve coğrafi şartlardan aldığı şeklindeki yorumu hatırlanacak olursa (Outram, 2007:91) görünüşte bu görüşün ırkı kaderleştirmede ve tek kökenliliğe, dolayısıyla eşitliğe götürdüğü sonucu çıkar; fakat doğal hâl beyaz varsayıldığı için diğer renklerin ve ırkların bir tür bozulmaya işaret ettiği söylenebilir.⁶⁶

Yüzyılın sonunda ise Camper ve Blumenbach (1752-1840) gibi anatomi bilginleri, ırkı iskelet ve kafatası gibi daha fiziksel ölçütlerle sınıflayınca ırk meselesinde ırklar arasındaki hiyerarşik farklara sabite kazandırılmış ve ırk meselesi esnekliğini yitirmiştir (Outram, 2007:91). Doğallık kategorisinin haklar ve bilgi konusunda işgal ettiği yer söz konusu olduğunda, doğallık iyilik ve zorunlulukla birlikte düşünüldüğünden, ırkçılığın doğallaşması da zemin kazanmıştır. Irkçılık konusunda Aydınlanma'nın antagonizmasını daha yakından örneklemek için Aydınlanma süreci açısından önemli temsilcilerin/filozofların "özdeşlik" ve "başkalık" etrafında hâlelenen görüşlerini irdelemenin gereği ortaya çıkmaktadır.

.....

⁶⁶Outram'a göre, Buffon'un türsel birlik düşüncesi dışında farklılığı çevre ve iklime bağladığı için, örneğin Afrikalılar ve Kızılderililer'i daha değersiz ya da tümüyle farklı tanımlayanlar için destek sağlamamaktadır (Outram, 2007:76). Fakat Kant'ın da türsel birlik fikrine rağmen ırkçı söylemleri seslendirdiği unutulmamalıdır.

3.4.1. Aydınlanma Düşüncesinde Irk Kavramının İdeal Bir Tipi Olarak Kant

Türkiye’de Batı felsefesi denince -Cumhuriyetçi bağlamda- akla Descartes ve özellikle de Kant’ın gelmesini, Kant’ta “birey, akıl ve bu dünya”nın tartışmasız bulunabilmesine bağlayan Direk, Kant’ın ırkla ilgili kuramları sonrasındaki gerek iç gerekse dıştaki suskunluğun, Aydınlanmacılığın en temel ismi olarak Kant’a yönelik eleştiriden Aydınlanma’nın karartılmasına gidebilecek duruma yönelik korkudan kaynaklandığını söyler. Direk’e göre bu, hakikat ve felsefenin ideolojiye mahkum edilmesidir (Direk, 2002:437). Kant’ın ırkçı görüşlerini “üzücü” ve istisnai bir talihsizliğe indirgeyen ve ahlaki teorisinden ayıran, Kant’ı çelişik bulsa da söz konusu evrenselciliği kurtaran görüşe karşı, Charles Mills, Kant’ın ahlak teorisindeki evrenselliğin beyazlar ve Avrupa-içi bir eşitlik tasarımı olduğundan söz ederek Kant’ı tutarlı bir eşitsizlikçi olarak değerlendirir (Kleingeld, 2007:583).

Kant, Aydınlanma’nın ahlaki ve politik felsefi sözcüsüdür. Mills’e göre Kant ve Aydınlanma ahlakı, eşitlikçiliği temel alan devrimlerle tüm insanların eşitliği şeklinde nötral bir bilinç yükseltir gözüktüğü de, esasen tüm beyazların eşitlik haklarını temin etmektedir. Beyaz olmayanlar ise farklı bir kurallar kümesinin geçerli olduğu ahlaki bir bodrum katında baskılanmaktadır (Mills, 1997:106-107). Bu ahlaki farkın tutarsızlığını uzlaştırmak, Mills’e göre Kantçı düşüncenin soyutluğunu ve beyaz üstünlüğüne dayalı siyasi etiği anlamakla mümkündür (Mills, 1997:109).

Ödevsel etik ve sürekli barış düşüncesi ile birlikte, Kantçı ahlakın en belirgin niteliği insanın araçsallaştırılmaması üzerine temellenir. Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*’nde, insanın, gerek kendisine gerekse diğer akıl sahiplerine yönelik tüm eylemlerinde amaç olarak görülmesi gerektiğini söyler. Bu nesnel amaçlar olarak “kişiler”, saygı ilkesi etrafında konumlanır. Bu ilke, akıl için yüksek bir belirlenimle, özsel varoluşlara nesnel zemin sunar. Bu bağlamda Kantçı “pratik buyruk” şöyle dile getirilir: “*Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.*” (Kant, 1995:45-46).

Kant, *Dünya Yurttaşlığı Üzerine Genel bir Tarih Düşüncesi* adlı metninde, dünya üstündeki eylemlere baktığımızda bunlara, bireysel bilgeliğe dayalı parlamalar

dışında akılsızlığın ve çocuksu oyalanmanın hakim olduğunu yazar. Filozofun yapması gereken de doğayı amaçsallık bağlamında düşünmektir. Bu nedenle Kant’a göre bu yasaları belirlemek için Kepler, Newton gibi isimler doğa tarafından yaratılmışlardır (Kant, 2006:30-31). Kant’a göre yetkin bir yurttaşlık anayasası, başka devletlerle birlikte hareket edebilmeyi ve dış ilişkileri gerektirir. Bu bağlamda Kant, bir “halklar federasyonu”ndan söz eder ve her devletin gücünü bu halklar federasyonundan ve belli yasal ilkeler etrafında birleşmesinden alması gerektiğini düşünür. Bunu kendisinden önce Rousseau’nun önerdiğini söyleyen Kant, bu federasyonu “bir uluslar topluluğunu andıran, otomat gibi işleyebilen bir toplum” olarak tanımlar. Yurttaşlık ve anayasanın karşısında ise bir ereksizlik durumu olarak vahşilik yer alır (Kant, 2006:38-39-40). Kant’a göre Grekler’de başlayan tarih inşası Roma’yla sürmüştür. Roma’nın “barbarlar” tarafından yıkılması sonucu Avrupa kıtasına doğru gelişen bir ilerleme olmuştur. Bu bağlamda yıkımın içinden bile teleolojik tarihle aydınlanma çekirdeği çıkarılabilir. Hatta bu kıta -Avrupa- bu bağlamda diğer kıtalara örnek oluşturabilir (Kant, 2006:44-45). “*Biz sanat ve bilimde yüksek derecede kültürlendik. Her türlü toplumsal kibarlık ve edeplilikte bıkırtıcı ölçüde uygarlaştık.*” diyen Kant’ın (Kant, 2006:41) “bıkırtıcı derecede uygarlık ve kültür”e dahil olduğunu söylerken kullandığı “biz” ifadesi Kant’ın içinden yazdığı bağlamın yanı sıra “birlik” fikrini Avrupa içi birleşme olarak düşündüğünü ve uygarlık ve modernliği Avrupalılık’la eşitlediğini ortaya koyar.

Kant, Herder’in *İnsanlık Tarihi Felsefesi* adlı yazısında, Herder’in aynı adlı eserine bazı eleştiriler yöneltir. Kant, Herder’in, “insanlığın ırklara ve kalıtsal renk temelinde bölünmesine karşı çıktığını belirterek, bunun nedenini ırk kavramının henüz tam bir sarahatle açıklanmadığından kaynaklanmış olabileceğini düşünür (Kant, 2006:74). Aynı yazıda Kant, Herder’in eğitim bağlamında -tek bir insanın eğitilmesi yerine- “insan soyunun eğitimi”ni, tek tek insanlarda var olmaları dışında soy ve türün aslında yalnızca genel -soyut- kavramlar olduğuna dayanarak anlamsız bulduğunu aktarır. Kant’a göre ise “*insan soyunun tüm nesillerinin tek bir üyesi değil, yalnızca tür yazgısına erişeceğinden*”, Kant’ta tür kavramına özel bir anlam yüklenir ve türsel gelişme de “amaç ideası” bağlamında kavranır (Kant, 2006:78-79).

Bu bağlamda Herder'in soyutluk eleştirisi bir anlamda Kantçı –ve Aydınlanmacı- insanlık fikri ve evrenselciliğin irdelenmesidir.

Kula'nın, Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi'ni değerlendirdiği aynı adlı eserinde ele alınan filozoflardan biri, Aydınlanma'nın ve genel anlamda modernliğin kilit ismi Kant'tır. Kant, *“Değişik İnsan Irkları Üzerine”* adlı makalesinde insan, ırk ve tür kavramlarını ele alır. Buna göre insanlar tek bir türsel aileye aitseler de çeşitli insan ırkları vardır. Bu bağlamda biçim ve renk farklarından ötürü insanlar akraba değildirler. Melezliği “çeşitlilik” olarak anlayan Kant, soyluluk ve zenginlik ile bedensel özellikler arasında bağlantı kurarken sulaklık ve kuraklık bağlamında iklimi de çeşitliliğe dayalı ırk kuramına ekler. Aynı eserin *“İnsan Türlerinin Farklı Irklara Bölünmesi”* başlığında ise insan türünü; -renge dayalı- beyaz ve siyah ırk; -Coğrafya'ya dayalı- Hun ve Hint-Hindistan (Kızılderili) şeklinde 4 ırka bölerken, beyaz ırkın yaşam alanını büyük ölçüde Avrupa olarak belirler (Kula, 2010:43-44). Kula, Kant'ın geniş -Aydınlanmacı- anlamda insan konusunu değerlendirdiği yerlerde son derece evrenselci, ırkların ayrımlarına odaklandığı noktalarda ise ırkçı bir ayrıma gittiği şeklinde bir Kant eleştirisi yapar. İklim dayalı biçimsel tasvirler yanında melezlik, Kant'ın ırk incelemelerinde önemli konulardandır. Kant, zencilerin pis koktuğu yorumundan başlayarak biçimsel ve iklimsel bazı değerlendirmelerini, zencilerin tembelliğine varan etik değerlendirmelerle birleştirir. Beyazların ve siyahların oturduğu bölgeleri coğrafi olarak ayırır (Kula, 2010:45). Bu bağlamda Kant'ın, coğrafya ve biçim/renk arasında doğrudan bağlantı kurduğu görülür. Ayrıca ayrıntılı biçimsel tasvirlerle özdeşlik ve farklılığa dayalı ırksal analizler dikkat çekmektedir. Zenciler ve beyazları temel iki ırk olarak belirlemesinin, Batı felsefesinin temel bakışını belirleyen düalistik mantığa göre biçimlendiğini söyleyebiliriz.

Kant, Avrupalı aklı üstün tutarak, ‘zencinin rengi’ ve Avrupalı'nın üstün aklını iki ayırıcı özellik olarak değerlendirir. Söz konusu ırkçı değerlendirmesine karşın Kant, “sürekli barış” vurgusu dahilinde hümanizm bağlamında değerlendirmelerde bulunur. Konukseverlik bağlamında dünya vatandaşlığı değerlendirmesi yapar ve konaklama hakkının sınırlandırılmaması gerektiğini savunur. Çünkü bütün insanlar yeryüzü sahipliğinde eşdeğer olduklarından

birbirlerini hoş görmelidirler (Kula, 2010:46). Bu bağlamda Kant'ı tutarlı kılmak gerekirse, erginliğe ve aklını kullanmaya davet ettiği etik bildirilerinin muhatabı akli temsil eden Avrupalılar olmaktadır. Ayrıca barbarların ihlallerine eleştirel anlamda duyarlı Kant'ın, Avrupa'nın köleleştirme ve sömürgecilik pratiklerini teğet geçip konukseverlik, sürekli barış ve Avrupa'nın akılsal erginliğinden söz etmesi teorisinin konforunu ortaya koyar.

Kula'ya göre Kant da Herder ve Hegel gibi Avrupa aklının üstünlüğüne dayanarak Avrupalı üstünlüğe, birliğe giden etikopolitik bir işlev yüklemiştir (Kula, 2010:49). Bir devletin diğeri üzerinde tasallutu yerine demokratik bir birlik –bir halklar federasyonu- öngören Kant'ın, Avrupa-içi eşitliğe dayalı içkin bir sistem tasarladığı söylenebilir. Bu bağlamda Kant'ta, kişilerin rasyonel ve saygıdeğer – araçlaştırmama ve saygı ilkesi- sayılması evrensel mi yoksa beyazlar arası bir durum olarak mı düşünülmektedir? Kant tutarsız mı; yoksa Avrupa içi bir eşitlik ve evrensellik mi gözetmektedir? Kant'ın etikopolitik ve kozmopolit anayasasında “yasal” olarak beliren Avrupalı “biz” bağlamı bu soruları cevaplamak için uygun bir başlangıç noktası olabilir. Bu bağlamda Kant'ta gördüğümüz çelişki basit bir önyargılı saplantı ya da teorideki istisna olarak anlaşılmak yerine; çağın ruhunda genellikler arz edebilen, pragmatik etno-sentrizmin gereği olarak okunmalıdır.

Kant, *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler* adlı eserinde, ulusal karakteristiklerden söz ederken Avrupa ülkelerini temel kıstas olarak almış; “dünyanın diğeri parçalarına” yönelik olumlayıcı sayılabilecek her yorumun altına Batılı bir kıyas ve şerh düşmektedir. Örneğin Alman geleneğinde nispeten olumlu bir Arap ve İranlı değerlendirmesi yapmış görünse de, Arapları ve Hindistanlıları -akılcılığın karşıtı olarak- hayale ve macera alanına yerleştirmiştir. Ayrıca Arap ve İranlıları “olumlu” içerikle anarken bile bu içeriklerin Avrupalı kıstaslarla -İspanyol ve Fransız analogisiyle- anılması söz konusudur. Bu bağlamda karşılaştırmanın standardı ve normu konumunu alan yine akılcı Avrupa olmaktadır (Kant, 2017:98).

Kleingeld'e göre Kant, ırkla ilgili ilk makalesinde insanlığın türsel birliğinden söz ederek, ırksal bağlamdaki fiziksel ve coğrafi saptamaları etik ve entelektüel/bilişsel alana radikal biçimde yaymasa da daha sonra ırkla ilgili görüşlerini ayrıntılı olarak yeniden işlemiştir (Kleingeld, 2007:579). Kleingeld,

Kant'a en önemli eleştirinin, Avrupa dışında seyahat ve temasları olan Georg Forster'dan geldiğini söyler. Forster, *İnsan Irkları Üzerine Daha Fazlası* adlı makalesinde Kant'ın ırk teorisini adaletsiz ve hatalı olarak değerlendirerek söz konusu teleolojik genellemelerin belirsizlik ve dağınık gerçekleri görmezden geldiğini ve gerçekte ampirik olmadığını savunur. Ayrıca beyazların üstünlüğü ve beyaz olmayanların köleleştirilmesini eleştirir (Kleingeld, 2007:580-581).

1780'lerde, Kant'ın ırksal ve evrensel ahlak teorileri arasındaki çakışmadan söz eden Kleingeld, filozofun ahlak görüşleri doğrultusunda, ırksal ve hiyerarşik söylemlerini sorgulamaya açar. Örneğin Kant, ahlak konusuna eğildiği Pratik Aklın Eleştirisi'ni yayımladığı yıl içerisinde Afrikalılar ve Hintliler'in zihinsel kapasite yoksunluklarından söz ettiği makalesinde, söz konusu grupların zor kullanılmadıkça faaliyete geçemeyeceklerini söyleyerek köleliğe destek vermektedir. Yerli Amerikalılar ise iklimsel uyum sorunundan ötürü kültürel açıdan yetersiz, çalışma kapasitesi bakımından düşük olmaları yönüyle negronun bile gerisine düşer. Beyazlar ise hiyerarşinin en üstünü işgal edecektir (Kleingeld, 2007:573-574). *Felsefede Teleolojik Prensiplerin Kullanımı Üzerine* adlı makalesinde seyahatnamelere dayalı teleolojik ırk okuması yaparak evrensel ahlak teorisiyle tümüyle çelişen Kant'ın, ahlak felsefesindeki kategorik buyrukların tüm insanlar, hiç değilse rasyonel sayılanlar için geçerli olduğunu söylemesi söz konusu çelişkili yarığı derinleştirmektedir. Kant'ın ırk düşüncesi yalnızca fiziksel/kalıtsal saptamalarla kalmaz; zihinsel kapasiteler bakımından da hiyerarşik yorumları içerir. Bu bağlamda onun ırk teorisi, kozmopolit felsefesini gölgelemiştir. Fakat beyazların mükemmelliğinden söz eden Kant'ın ırksal değerlendirmeleri, Kleingeld'e göre kritik döneminin yarısından itibaren değişiklikler göstermiştir. (Kleingeld, 2007:574-575). Ona göre bu süreçte Kant'ın kozmopolitizmini geliştirdiğinden söz edilebilir. ırksal ve hiyerarşik değerlendirmeleri bağlamında Kant'ın ahlak teorilerinin evrensel olmadığını savunan Eze ve Bernasconi gibi yazarlara karşılık Kleingeld, Kant'ın görüşlerinin evrensel olduğunu düşünür. Kleingeld'e göre, hiç değilse 1792'den – Felsefede Teleolojik Prensiplerin Kullanımı Üzerine- sonra ve Sürdürülebilir Bir Barışa Doğru eserinden önce Kant'ta -gitgide tutarlılaşan- bir mevzi değişiminden söz edilebilir (Kleingeld, 2007:575). Kleingeld, Kant'ın ırkçılığının tutarsız bir

evrenselcilik mi yoksa tutarlı bir eşitsizlikçilik mi olduğu sorusunu sorduktan sonra (Kleingeld, 2007:576) Kant'taki dönüşümden söz ederek, onda daha sonra tutarlılaşan bir evrensellikten yana tavır almaktadır. Bu bağlamda örneğin Bernasconi, Kant'ı ırkçı bulurken, Kleingeld, Kant'ın ırkçı görüşlerinden vazgeçtiği bir ikinci dönem tasvir ediyor. Sürdürülebilir Bir Barışa Doğru ve Ahlak Metafiziğinin Temelleri eserleriyle Kant'ın ırkçı görüşlerini hiç değilse fiziksel farklarla sınırladığını söyleyen Kleingeld'e göre, Kant'ın Avrupa'nın çeperdeki sömürgeciliğine, köleciliğe ve kozmopolit hakları yok sayan yasa-dışlıklara karşı çıkması yönüyle, Kant'ın ırkçılığının devam ettiği tezi düzeltmeye ihtiyaç duymaktadır (Kleingeld, 2007:586-87-88-89).

Yerli Amerikalılar'ın her türlü kültürel üretimden aciz olduğunu ve bu yönüyle negronun bile gerisine düştüğünü söyleyen Kant'ın (Eze, 1997:115), insanlık onuru ve özerklik temelli ahlak felsefesinin basireti, onun ırkçılığı bağlamında sorgulanmalıdır. Kant'ın ırkçılığına dair yazdığı makalede Allais, son yıllarda Kant'ın Aydınlanmacı etiği ve ırkçılığı arasındaki karşıtlığa dikkat çekildiğini söyler. Kant'ın ırkçılığını, felsefesinin merkezi ve kalıcı olmayan bir özelliği olarak ya da talihsiz bir önyargı olarak değerlendiren –Kleingeld gibi- teorisyenlere karşı Allais, Kant'ın ırkçılığının köklülüğünü ve teorisinden bağımsız olmadığını savunur (Allais, 2016:1). Aynı şekilde yazar, Kant ırkçılığını yumuşatan görüşlere karşı Kant'ın ahlak felsefesine onun ırkçılığı bağlamında odaklanmaya çağırır. Fakat Kant'ın akademik yorumcularının çoğunun beyaz olması, onun teorisindeki odağı ırk meselesinden ahlak teorilerine kaydırsa da, liberal Aydınlanma düşüncesinde adalet teorilerinin tarihsel olarak adaletsizliğe tekabül etmesi sorguya açılması gereken bir noktadır (Allais, 2016:31-32). Bu bağlamda Kant'ın evrenselci ahlak teorisi yalnızca beyazlara yönelik bir eşitlik varsayarken, siyah ve Kızılderililer'in bu makul şemaya dahil olması mümkün görünmemektedir (Allais, 2016:17).

Fiziksel coğrafya ve antropoloji üzerine yazılarında Kant, farklı insan ırkları konusunda renk, boy ve yüz özelliklerine dayalı biyolojik özelliklere ve coğrafi olarak dağılmış tezahürlere odaklanır. Kant'ın ten rengi ve coğrafya arasında yakaladığını düşündüğü orijinal bağlantılar, “ahlaki” ya da “kültürel” coğrafya olarak

tanımlanabilir (Eze, 1997:115). Eze'ye göre aydınlanmış Avrupa'yı eleştirmek için tutarsız, olgusal olmayan ve nihayet hayali bir icat olarak Rousseau'cu doğal insan kategorisi, uygar Avrupa'nın karşıtı olarak tanımlanınca bu gelenekten insanlık dışı doğa ve insanlar söylemi türemiş, Kant da büyük ölçüde söz konusu insan doğası kavrayışının mirasçısı olmuştur (Eze, 1997:123). Eze, Avrupa dışı konusunda tecrübesi olmayan Kant'ın ötekiler üzerinde bu kadar bilgiye, diğer topraklarla ilgili seyahat edebiyatından ve romanlardan, kâşif ve misyoner raporlarından ulaştığını söyler. 18. yy.'da seyahatnameler, etnik önyargıların kurulmasında belirleyici olmuştur. Eze'ye göre Kantçı ırkçılık –Montesquieu ve Locke gibi isimler hatırlanırsa- tek değilse de en güçlü ırkçılık olarak karşımıza çıkar (Eze, 1997:127-128). Kant'ın insanlığın özü olarak tanımladığı kriterlere bakılacak olursa, bunun “beyaz Avrupalı erkek” olarak atandığı görülecektir. Kant'ın antropoloji felsefesi Avrupalı imajın koruyucusu olarak kendisinin üstün geriye kalanların barbar olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda tarihsiz bir insan özü anlayışı ve Avrupalılığın soyutlaması olarak türsel birlik fikri, çeşitlilik ve özgürlüğe darbe vurmaktadır (Eze, 1997:129-130-131).

Herder ve Georg Forster'ın eleştirilerine karşı bir cevap ve savunusu (Kleingeld, 2007:577) olarak yazdığı iki makalesinden -1785-1788- yola çıkarsak, Bernasconi'ye göre ırkçılık tarihinde Kant'a yer açmak oldukça kolaydır. Felsefe tarihinin, zamansal ve kurumsal ortamdan etkilendiği göz önüne alınınca, düşüncelerin sınırlarını öngörmek ve sorgulamak mümkün olmaktadır. Kant'ın, beyaz ırkın üstünlüğü ve öteki halklar üzerine oldukça ırkçı değerlendirmeleri -beyaz ırkın en büyük mükemmellikte olmasına karşın siyahlar ve yerli Amerikalılar'ın yetersizliği, köle ve işçi olarak çalışmak haricinde kültürel kapasitesizlikleri- (Bernasconi, 2002:146-147; Eze, 1997:116) açıkça ırkçı bağlamdan seslenmektedir. *Felsefede Teleolojik Prensiplerin Kullanımı Üzerine* makalesinde ırksal hiyerarşiyi açıkça kabul eden Kant, söz konusu hiyerarşiyi sürdürme noktasında yalnız değilse de ırk düşüncesini bilimsellik ve gerçeklik bağlamında eserlerinde ve derslerinde sıkça işlemiştir (Bernasconi, 2002:148). Irkların karışmasına karşı ırkçı muhalefet -daha iyi ırk sayesinde ilerleme olasılığı-, Kant'ın epistemolojik katkısıyla sürmüştür. Fakat ırklar arasında olduğu varsayılan duvarın savunusu, “rasyonel ve kozmopolit”

Kant felsefesini zora sokmaktadır (Bernasconi, 2002:149 ve 154). Kant'ın Afrika köle ticareti konusundaki sessizliği bir yana, Amerikalı yerliler ve Afrikalılar'ın kendi kendilerini yönetemeyecekleri düşüncesi köleciliğe katkı olarak okunabilir (Bernasconi, 2002:150 ve 152). *Farklı İnsan Irkları Üzerine* makalesinde Buffon'u takip eden Kant'a göre, tüm insanlar aynı türe aitse de ırkların karışması, beyaz ve üstün ırkın karışmasına, dolayısıyla ilerlemenin bu durumdan etkilenmesine sebep olacaktır (Bernasconi, 2002:156 ve 159). Bernasconi'ye göre Kant'ı ahlak çalışmalarıyla hatırlamak istesek de bilimsel olarak bir ırk söyleminin meşruluk kazanmasında Kant'ın toplumsal ve felsefi rolünü kabul etmek gerekir (Bernasconi, 2002:161-162).

Irkı, kalıtım yoluyla şaşmaz şekilde geçen sınıf ayrımı olarak izah eden Kant'ın -ve diğer ırkçı olarak nitelendirilebilecek filozofların- ırk üzerindeki ısrarıyla, özellikle 19. yy.'da belirginleşen, Avrupalılar'ın diğer ırkları sömürgeleştirerek insanlığa hizmet ettikleri gerekçesine önemli izahat sağladığı vurgulanmalıdır (Bernasconi, 2015:38). Kant, insanlar arasındaki cins ortaklığına rağmen hepsinin aynı familyaya dahil edilemeyeceğini söyler, üstelik melezleşmeyi ve kaynaşmayı bir tür soysuzlaşma ve “beyazların alçalması” olarak değerlendirerek söz konusu farklılıkların/orijinalitenin özenle korunmasını savunarak ırk konusundaki ahlaki yarığı derinleştirir. Bunu, her ırkın Avrupalılar'ın ahlaki değerlerine uyum sağlayamayacağı şeklinde gerekçelendirir (Özbek, 2012:26). Kant'ın, nesnelerin “nesnel” otoritesini, bizim zamansal ve uzamsal bilgi olanaklarımızı katarak sarsılmaya uğratması, söz konusu evrenselliği dönüştürse de; kozmopolitik anlayışı doğrultusunda ortak Avrupa bilinci/birliği ve bunun şekillendirdiği ırkçı teoriler, onun Avrupamerkezciliğin içinden konuştuğunu kanıtlar.

Filozoflar özelinde Voltaire, Locke, Hume, Hegel, Marx, Weber, Montesquieu ve hatta Rousseau ile de açılanan ırkçı düşünce, özellikle Kant felsefesinde “bilimsel ırk” kategorisinin yerleşik kılınmasına ciddi katkılar sağlamasıyla öne çıkar. Kant'a göre türlerin değişkenlik göstermesi antropolojik ve coğrafi sebeplere dayanır (Kant, 2007:143). Deri rengi bakımından insan türü için dört temel ayırt edici özellik vardır.Kant'ta; beyazlar, sarı Hintliler, negrolar ve kızıl

Amerikalılara karşılık gelen bu dört renk, insan türünü coğrafyaya göre belirlenmiş sınıflara bölmüştür. Renge dayalı sınıf ayrımı, nesilden nesle genetik olarak aktarılırken, bu ayrım doğal farklılığı beraberinde getirir (Kant, 2007:147-151). İnsanların dört ırka ayrılma durumunu teleolojik olarak açıklayan (Kant, 2007:157) Kant, bu sınıfları, bunlardan başka renk ya da sınıf olamayacağı için değil bu dördünü temel kabul ettiği için seçtiğini söyler (Kant, 2007:154).

Kant'ın özellikle fiziksel coğrafyadersleri, *Çeşitli İnsan Irkları Üstüne ve Bir İnsan Irkının Belirlenmesi* adlı makalelerinde ırkçı olarak nitelendirilebilecek pek çok kanıt bulunabilir. Kant'ın Königsberg'deki antropoloji ve fiziksel coğrafya dersleri, büyük ölçüde seyahatname notlarının Kant tarafından okunmasına dayalı ırk tartışmalarını içermektedir. Kant, ırk meselesinin büyük ölçüde -tesadüfi olmayan- ereksel bir doğallıkta oluştuğunu varsaymıştır (Bernasconi, 2015:39-58). Dolayısıyla gerçek rengin beyaz olduğunu söylemek, siyahın bir bozulma, soysuzlaşma olduğunu söylemektir (Özbek, 2012:23). Böylece beyazlığın normatifleştirilip tabiileştirilmesi ile tabii olanın bilimsel sürerliği sağlanmış olacaktır. Kant'ın çağdaşları olan Buffon, Linnaeus ve Blumenbach'ın ırk konusundaki tıbbi/bilimsel sınıflama ve yorumlarının, Kant için önemli oranda teorik malzeme sağladığı söylenebilir. Böylece Kant'ın "aklını kullanma cesaretini göster" mottosu, kozmopolitanlığı ve ödevsel etiği ırkçı düşüncesiyle çelişmekle kalmıyor; ırkçılığın bilimsel temellendirmesi ve rasyonalizasyonunun önemli ölçüde Kant'ın katkılarıyla gerçekleştiğini görüyoruz. Bu anlamda burada basit bir teorik çelişkiden bahsetmiyoruz. Burada, uygar insanı haklılaştıran pratiklerle paslaşan bilinçli teorik katkılar söz konusudur. Bernasconi'nin iddiasına göre Kant, ırk kavramına daha önce sahip olmadığı entelektüel tutarlılığı kazandıran filozoflardan biridir ve 20. yy.'ın ortalarında Kant'la ilgili "ilk ırk teorisinin yaratıcısı" olduğuna ya da "18. yy.'ın en derin ırk-bilimsel düşüncesini yarattığı"na dair görüşler konusunda Bernasconi kendisinin yalnız olmadığını hatırlatır (Bernasconi, 2015:40-45). Kant'ın, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (1790,1793) adlı eserini de büyük ölçüde ırk kuramına dayalı "estetik" kaygılarla ortaya koyduğu söylenebilir. Çünkü eserin *Ereksel Yargının Eleştirisi* bölümünde ortaya koyduğu tezlerin önemli bir kısmını daha önce ırk ile ilgili yazdığı makalede ele almıştır (Bernasconi, 2015:40). Güzel, objeyle; yücelik

duygusu da -sınırsız- bir tinsellik ile ilgilidir. Sanat da onu algılayan kişilerde güzellik ve yücelik duyguları uyandırır. Kant'ın, zevk ve güzellik duygularını doğrudan ahlaksal bir temele -örneğin zevk yoksunluğunu ahlaksal bir yoksunlukla temellendirmesi- oturtması şeklinde oldukça modern bir tavırdan söz edilebilir (Russ, 2011:260-61). Bu bağlamda Kant'ın, *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler*⁶⁷ ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi* kitaplarında estetik ile ırk arasında geçişlilikler olması manidardır.

İrk farklılıklarını renk ve iklimle açıklayan geleneğe uyan Kant, birisinin gerçek rengini ancak ılıman bir iklimde göstereceğini savunmuştur (Bernasconi, 2015:57). Kant'ın iklimle ten rengini bağdaştırmasında, doğal bir durumun etki derecesini zikretme tecrübesi değil, ırkçılığı doğal biçimde kurma söz konusudur. Kant, “zencilerin neden koktuğu”, “Amerikalı yerlilerin ellerinin neden soğuk/terli olduğunu ileri sürerken” (Özbek, 2012:29) de ırksal özellikleri tabiileştirerek ahlak alanının dışına sürmüş olmaktadır. Direk'e göre Kant'ın ırka dair saplantılı saptamaları ve genel Avrupa-merkezci felsefesi, Avrupalılar'a, felsefenin ne olması gerektiği konusunda büyük ölçüde “standart”lar sunmuştur. Kant'ın felsefi tavrı 19. yy.'ın genel felsefi kabulünü oluşturmuştur (Direk, 2013:29). Loomba, ırkın tür olarak işlenmesinin, karışma durumunu ve ırksal farklılıkların yok olmasını yadsıdığını söyler. Loomba'ya göre ise karışık ırklar siyah ve beyaz arasında karışmamaya dayalı farklı türler tezini sarsmaktadır (Loomba, 2000:141-142). Bu bağlamda akla, Kant'ın ırk meselesini tür bağlamında ele alması gelir ve Kant da ırkların karışmasının karşısında konumlanmaktadır.

Kant'ın değerlendirmesinde Çinliler ve Hintliler'e karşı alaycı bir tavır dikkat çekse de Afrikalılar, yaradılışları gereği saçmalıklar üzerine kurulu yaşadıkları gibi, hiçbir yetenekleri yoktur. Kant, bu konuda Hume'a katılarak “hiçbir konuda hiçbir yetenekleri olmadığını” söyler. Köleleştirilmeleri sonra erdikten sonra bile ortaya bir

⁶⁷Bu eserde Kant, hoşgörünün sağladığı esnekliği onaylasa da, asla bir erdem olmadığını söyler ve bunun sebeplerinden biri olarak, sempati duyduklarımızı hoş görürken, bu küçük çemberin dışında kalanlara bunun bir haksızlık anlamına geleceğini yazar (Kant, 2017:59). Aynı eserde ahlaki yücelik örneği olarak birinin yardımına salt insan olduğu için koşma şeklindeki evrensel tavrı bir etik standardı olarak anması da Kant etiğini örnekler (Kant, 2017:64). Başka'ya yönelik söz konusu Kantçı duyarlılık, onun ırkçı analizlerini engelleyememiştir.

eser koyamayan zenciler, böylece ayaktakımından herhangi bir beyazın bile başaracağını gerisine düşer (Kant, 2017:99; Allais, 2016:3). Aradaki farkın renk kadar zihinsel kapasiteye de yansıdığını söyleyen Kant, dinsel fetişizmlerinden aşırı sosyalliklerine kadar yadırgayacak bir çok kusur icat eder. Yerli vahşiler de duyumsamazlık taşıırken; Avrupalılar'ın ahlaki ve ağırbaşlı cinselliğine karşı bu alan Doğulular'da dürtüsel ve harem merkezli ele alınmaktadır. Doğu'da kadın genel anlamda tutsakken, *siyahların diyarında* ise *en derin kölelik* söz konusudur (Kant, 2017:99). Kant'ın söz konusu değerlendirmelerinin önyargılı, ırkçı ve ayrımcı olması, evrenselci ve sürekli barışa dayalı düşüncesiyle çelişmekle kalmamakta; Batı felsefesinin ve Avrupa bütünleşmesinin düşünsel arka alanı olarak Kant'ın rolü düşünüldüğünde söz konusu keskin ayrımların Avrupa'nın şekillenişindeki etkileri ortaya çıkmaktadır. Kant, siyahlar başta olmak üzere farklılıkları üretim bağlamında akılcı bulmama söylemini yaradılışa ve doğaya bağlar. Böylece Avrupalı özdeşlik varsayımıyla doğallaştırılan farklılaştırma ve ırkçılık, ırksal ve iklimsel farklılıkları doğa bilimsel inceleme gibi ayrı bir alanda incelese de, çıkarımlar etik ve düşünsel eksiklik olarak ötekiliğe bitişir.

Özetle, ölçütler ne kadar “bilimsel” ve tabii kurulmuş olursa olsun, pragmatik/sömürgeci çarpıtmaların deşifre edilmesi, olumsuzluğu ortaya çıkarmakta, yıkılabilirliği mümkün kılmaktadır. Bu noktada Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (2014) adlı eserini yeniden hatırlamak yerinde olacaktır. Nesnellik, evrensellik, bilimsellik gibi dokunulmazlıklar sahasına alınan bilim, birçok değer alanını değişmez kılmak için pragmatik gayelere peşkeş çekilince, niçin sorusu ve etik bağlam es geçilir ve pragmatik bir nasıl sorusunun kolaycılığının insanî alana uyarlanması, etik açmazlar ortaya çıkarır. Örneğin genetik gibi son derece “bilimsel” ve “nesnel” görünen bir alana, paradigmatik arka-planın belirleyiciliği eklenince, bilginin nesnel masumiyeti gibi görünen durum ve yıkıcı süreç ortaya çıkacaktır.

Sonuç olarak Kant'ın kozmopolit felsefesinin, ırkçılığı bağlamında çözüme uğratılması gerekse de; ırkçılığın icadını Kant'a dayandıran bakış –güçlü yanlarına rağmen- indirgeyici olarak değerlendirilebilir. Çünkü ırkçılık bağlamında -salt beşeri değil doğa bilimsel icatlar bile boşluktan doğmadığı için- icat mantığı yerine

eklemlenme ve katkı sağlayıcı süreç ve kişilere odaklanmak daha sağlam bir zemin sunar. Bir icat iddiasını çözmek için “icat”tan söz etmek ironik anlamda kullanışlı bir ifade olabilir; fakat karmaşık ilişkilendirme ve disiplinler eklemlenme süreçlerini göz ardı eder. Yine de Kant’ın söz konusu eklemlenme sürecine açık bilimsel ve felsefi yatırımlar yaptığı vurgulanmalıdır. Ayrıca meseleyi Kant’ın ırkla ilgili görüşleri ile kozmopolit felsefi ilkeleri arasında bir tercih hakkına indirgemek kadar önemli bir sorun da, onun ırkla ilgili görüşlerini önyargı alanına hapsederken kozmopolit evrensel ahlaki söylemlerini teori olarak düşünüp ahlak teorisini ırksal hiyerarşisinden soyutlamak olacaktır. Son olarak Kantçı bağlamda insanın aklını kullanmaya cesaret ederek ilerlemeye yaptığı katkılarda, fiziksel saptaması aşağı konumda olan halkların ahlaki ve bilişsel açıdan da eksik kodlanması nedeniyle ilerlemeye eşit katkının olmayacağı en başından öngörülebilir.

3.4.2.Hegel, Dünya Tarihi ve Tarihin Tali Unsurları

Alman idealizminin en sistemik filozoflarından olan Hegel’in, 19. yüzyıla tarih yüzyılı demesi onun felsefesinde tarihe biçilen rolü ortaya koymaktadır (Özlem, 1998:96). Hegel’de tanrısal tin denen şey, aslında tarihin öznelere olarak dünya tarihinde, zamanda açılan bazı halkların tininde -Grek, Roma, Germen- görünür kılınmaktadır. Tarihsel amaçlılık doğrultusunda “akıl devleti” ancak Rousseau ve Kant’la başlamıştır. Bu bağlamda Özlem’e göre Hegelci bakış doğrultusunda Fransız İhtilali ile yalnızca birkaç devlet “akıl devleti”ne ulaşabilmiştir (Özlem, 1998:101).

Kaufmann’ın değerlendirmesi doğrultusunda Hegel’e göre felsefe, din ve şiirin üzerinde, duygunun ötesine geçerek kavramın sahasına girer (Kaufmann, 1997:9). Kaufmann Popper’ın, Naziler üzerinde Hegel’in etkileri bağlamındaki açıklamasına karşı çıkar (Kaufmann, 1997:16). Fakat ileriye bakan tüm liberallerin tarihi belli ölçüde çarpıttığı gibi Hegel’in de bu kapsama girdiğini söyler (Kaufmann, 1997:12-13). Kaufmann’a göre Hegel’in felsefesi birçok eleştiriye açıksa da Platon’un süreği olarak Hegel’i totaliterlik bağlamında okumak -Karl Popper’ın görüşü- Hegel’i yanlış anlamak olacaktır (Kaufmann, 1997:27-28). Fakat Kaufmann da Hegel’in bir Doğu alanı atamasının, bu alanı Antik Yunan’ın gerisinde arkaik bir model olarak sunması ve dünya tarihini Yunanlar’dan Romalılar’a ve oradan bize

gelen doğrusal çizgide düşünmesinin bugünün tarih kavrayışında eskidiğini yazar. Ona göre Hegel'in dünya tarihi anlayışı keyfidir ve kendi uygarlığının ilerlemesini tespiti dır. Fakat bu ilerlemeci şema, Hegel'in çağının tininde Batı düşüncesinde bir genellik arz eder (Kaufmann, 1997:34-35). Fakat yine de Kaufmann'a göre Hegel'in dünya tarihini Hitler'le süreklilik içinde okumak yanılıdır (Kaufmann, 1997:36). Bu bağlamda Hegel'in Nazi ırkçılığına ilham olup olmadığı iddiası bir yana Hegel'de en yüce tinsellik olarak -Prusya'nın- devletin rolü ve Avrupa'yı merkezleştirirken Doğu'ya bakış, Hintliler'in tarihi olmadığı şeklindeki takıntılı tekrarlar ve Afrikalılar konusunda ırkçılığın merkezinden yapılan yorumlar konusunda bazı istinbatlarda bulunmak mümkündür.

Düşünce ve tümelliğin aynılığını savlayan Hegel, bu düşüncenin mantık temelli olup nesnel ve geneli ifade ettiğini, bu anlamda, şeylerin özünün salt düşünce olarak dile geldiği yer olan Grek dünyasının, felsefenin doğuşunu/başlangıcını temsil ettiğini söyler. Hegel'e göre bu tinsel yükselişin sebepleri, siyasal özgürlüğün yanında bireyin kendini özgür ve birey olarak kavradığı şartlardan kaynaklanır. *"Düşünmek genelleştirmektir."* diyen Hegel'in bu cümlesi, Yunan ve Roma ile başlayan ve Germen dünyasına varan genelleştirmeyi -bu tarihsel süreç bir kez düşünme ile eşitlendiğinde- tutarlı kılmaktadır. Üstelik Hegel, bilginin bakış açısına yerleşmeyi nesnelliğin açısına yerleşmek olarak alınca -rasyonellik ve gerçeklik arasındaki zorunlu ilişki- ona göre bu, siyasal özgürlükten düşünce özgürlüğüne giden yolu açar (Hegel, 2006:173-174). Felsefenin varlığını özgür bilincin varlığına bağlayan Hegel, doğanın içine batmışlık durumundan kendini sıyırmış olması gereken bir halkı, bunun ön şartı olarak görür. Tin ve doğanın ilksel -bilinç öncesi- birliğini, yani Doğu'nun durumu dediği hali, en altta ve en az hakiki pozisyon olarak değerlendirir. Doğu'ya dair irdemesini sürdüren Hegel, Doğu'da felsefenin tam olarak ortaya çıkmayacağını söyler. Tin Doğu'da tözsel bir ilişki olarak ortaya çıkarken bu tözsellik tikelin ve bireyselin bütünüyle dışındadır. Dolayısıyla tözselde özneliğin silinmesi -hatta hiç ortaya çıkmadan- yokluğu söz konusudur. Birey olmayınca "kendi için bilgi"ye dayalı felsefe yoktur ve siyasal haklar konusunda da yoksunluğun geçerliliği/mutluluğu söz konusudur: *"Öznenin, kendi için varoluşu yoktur ve özne, kendi-bilincinde, kendisi için hiçbir değer*

taşımaz.” Bu bağlamda ululuk ve yüceliğe dair her şey Doğu’da rastlantısaldır. Nesnel geçerlilikli ve somut düzeyde insanı birey olarak ele alan ahlaklılık ve hukuka Doğu’da rastlanmaz (Hegel, 2006:175-176). Doğu’da egemen olan korku, despotluk ve keyfilik sebebiyle yalnızca efendi ve köle vardır. Fakat efendi ve köle arasında özgürlük bağlamında herhangi bir fark yoktur. Gerek efendi gerekse kölenin, Tanrı’nın kutsal sonsuzluğu karşısında duydukları korku sonucunda birey, ilinek derekesine düşer ve sonluluk, sonsuzluğa dönüşür (Hegel, 2006:178-79). Hegel, Doğulular’ın, özelde de Hintliler’in, soyutlamaya dayalı keşiş yaşamıyla salt olumsuzlamaya dayalı olarak çile doldurmaya yönelişlerini “bomboş sezgi” olarak nitelendirir. Felsefi bilginin ortaya çıkmasına engel teşkil eden Doğulu soyutlama ve despotizmin karşısında ise özgürlüğün gerçek anlamda ortaya çıktığı Batı görünür. Batı’da düşünce tümele ve sonra özsele dönüşür. Doğu’nun felsefi tarihinin dışına yerleştirilmesi dışında Hegel, diyalektiğin gerçek kutbu olarak Batı’ya değindikten sonra yeniden bir yokluk olarak Doğu’ya geçer. Fakat paradoksal şekilde Doğu, Hegelyen şemada kendisine değinilmeden geçilmeyen bir “önemli” yokluk olarak işaretlenmiştir. Hindistan ve Çin için, -bunları bir yana bırakıyordum aslında, diyen Hegel yine değinmeden edemez ve bilgelik bağlamında Hindistan’ın abartıldığını söyler ve Hindistan’ı asıl tarihsel bakımdan incelemeyi önerir. Ardından diyalektiğin asıl kutbu yeniden görünür:

Tam anlamıyla felsefe, yalnızca Batı’da başlar; tin kendine döner, kendisine gömülür, kendini özgür olarak koyar, kendi için özgürdür, demek ki felsefe ancak Batı’da var olabilir, nitekim özgür kurumları da yalnızca Batı’da buluyoruz; bireyin Batı’ya özgü mutluluğu ve sonsuzluğu, tözselde varlığını korumasını, alçalmamasını, köleleşmemesini, töze bağımlı olmamasını, ortadan kalkmaya yargılı olmamasını sağlayacak biçimde belirlenmiştir (Hegel, 2006:180-181).

Hegel’in, felsefenin Batı’da başlayan ve sonsuzluğa dönüşen genelliğine dayalı cümleleri, Batı’daki varoluşun anlamını fazlasıyla çizerek totolojik tekrara düşer.⁶⁸

Hegel, özgürlük ideasından söz ederken tinin başkasına ihtiyaç duymayan

⁶⁸Madun çalışmalarının önemli isimlerinden Guha, dünya-tarihi ifadesindeki kapsayıcılığın sınırlarını çarpıcı biçimde dile getirmektedir: *"Dünya ve tarih: bu iki kavramın bir araya geldiğinde, her tür tarihselliği barındıracak kadar büyük bir mekana ulaştığı düşünülebilirdi. Ama gelin görün ki öyle olmadı: bazı kıtalar ve oralarda yaşayan halklar tarihten hala dışlanıyordu."* (Guha, 2006:32). *"..abartılıp Dünya-tarihi olarak tanımlanan bir bölge dışında, dünyanın nesrinin büyük bir bölümü, içinde barındırdığı bütün tarihsellikte birlikte "tarih-öncesinde" öyle durmak üzere bir kenara bırakılıyordu."*(Guha, 2006:40).

özerkliğini öz bilinç olarak değerlendirir. Bu bağlamda dünya-tarihi de kendini bilmeye çalışan tinin ortaya konuluşudur. Doğulular, tinin özgürlüğünün insan olmasından kaynaklandığını bilmedikleri için, despotun özgürlüğüne dayalı bir keyfiliğe teslim olmuşlardır. Özgürlüğün ilk sahih biçiminin Antik Yunan ve Roma dünyasında başarıldığını, fakat bazılarının özgürlüğü sınırına takılan öz bilincin ancak Germen halklarında tam anlamıyla gerçekleştiği söylenebilir. Bu başarı, Hristiyanlık'ta yakalansa da bunun seküler dünyaya içkin kılınması nispeten uzun bir tarihsel süreçte başarılmıştır. Hegel'de dünya tarihi, özbilince dayalı ilerlemeyi ifade ettiğinden söz konusu ilerleme sürecini teşhis etmek amaçlanırken özgürlük bilincindeki ilerleme şeması -tarihsel bir biçimde- doğallaştırılır (Hegel, 2006:187-188). Batı'da özsel varlık köle olmamak üzere kurulunca ve bu bilinç normalleşince, gerçek felsefenin de alanına geçilmiş olur (Hegel, 2006:182-183).

Hegel, özsel varlığa ilişkin tümel bilincin, diğer tümel bilinçlerle eşit ilişkiye geçtiğini söyleyerek başkalarının özgürlüğünü tanıdığını ve kendi özgürlüğünün de başkalarının bunu tanımalarına bağlı olduğunu söyler (Hegel, 2006:184). Bu bağlamda özgürlük için başkasının şahitliği ve ölçüt olarak devreye girmesi şartı ortaya bazı etik problemler çıkarır. Öz bilince varmadığı düşünülen Doğu, öteki öz bilinçlerin eşiti haline gelemediğinden en başından eşitlik konumunu yitirmektedir. Hegel, eşitlik ve kabul bağlamında “başkası” kriterini getirince başkaları belirleyen taraf bilincin, tarihin, felsefenin alanı olarak -yani güç olarak- tahkim edilince gerçek anlamda “başkası” da işaretlenmiş olacaktır.⁶⁹ Böylece Doğu, Batı-olmayan ve negatif bilinç olarak konumlanacaktır. Ayrıca Hegelci kavramlarla Hegel'i eleştirmek imkânından yararlanarak, Batı-dışına yönelik Batı despotluğu sonucunda özgür olmayan ve -en azından- Doğu etkenine, aynasına bağımlı bir Batı'dan söz edebiliriz. Bu bağlamda Hegel'in “sonlu” Doğu tasvirini bir tersine çevirmeyle, ötekini araçlaştırma ve eşitsiz kılma durumunun Batı'nın –despotik biçiminin- sonu olacağını söyleyebiliriz.

Hukuk Felsefesinin Anahatları'nda uygarlık ve barbarlık meselesine değinen

⁶⁹Douzinas'a göre “kusurlu tanınma” durumunda, örneğin yoksul kişi, evrensel tarafından dışlanarak “radikal bir tikellik” konumuna yerleşmektedir. Bu da kişilerin öz imgeleri ile kamusal imgeleri arasında bir açıklığa yol açmaktadır. Söz konusu kusurlu tanınmanın belirleyici sebepleri ise yazara göre; biçimsellik ve soyutluk sıkıntısıdır (Douzinas, 2014:228-229).

Hegel, “ideanın mutlak hakkı” bağlamında, örneğin çoban bir halk nasıl avcı bir halka barbarlar olarak davranıyorsa, tarımla uğraşanlar için de her ikisi de barbarsa; aynı şekilde uygar halkların devlet kurumlarından yoksun halklara barbar demesi ve onları böyle kılmasının geçerli olacağını yazar. Bu bağlamda *“Uygarlaşmış bir halk, kendilerinin haklarıyla barbarlarınkinin eşit olmayacağını bilincindedir ve onların otonomisini yalnızca formel olarak görür.”* “Anlaşmazlık” ve savaş durumunda ise yapılması gereken onların kendi değerleri bağlamında kabul görme mücadelesine girişmeleri olacaktır. Hegel’e göre halkların tini, kendisini dünya tini denilen “somut idea”da bulur. Tinin somut ideada kendini gerçekleştirmesini değerlendiren Hegel, bunları dört aşama olarak özetler: Özdeşlik, bireylilik, nesnel dünyaya karşıtlık ve son olarak tinin nesnel dünya ile barışması, dünyaya bilinçli bir parça olarak katılması söz konusudur. Düşünsel ve hukuki edimsellik, bu kez bilinçli şekilde ilk aşamaya dönüş söz konusudur. Doğu’yu bilincin ilerlemesi aşamalarının dışında tutan şey, en başta yer aldığı özdeşlik alanında donup kalmasıdır. Bu bağlamda Hegel, *Tarih Felsefesi* ve *Tarihte Akıl* eserlerinde ele aldığı aşamalandırmayı tekrar eder ve dinseliliğin geçerli olduğu Doğu dünyasını en ilkel aşamaya yerleştirir. Bireyin ve pozitif hukukun olmadığı bu aşamada, şiir ve Tanrısallık her şeye hakimdir. Devlet ve hukuka dair her şey, kalıcı olmayan, kendi içini aydınlatmayan fosiller olarak değerlendirilir (Hegel, 2006:190-91-92; Hegel, 2006:84-85-86-87). Hegel, barbarlık nitelemesini apriori olarak kullanınca eşitsizlik durumunu öngörmek kolaylaşır.

Felsefe Tarihi Üzerine Tezler’de Doğu felsefesi olarak Hint felsefesinden söz eden Hegel, “anlıkalsal tözsellik”in Hindistan’da erek olarak alınmasına karşılık, felsefede bunun yalnızca bir başlangıç olduğunu söyler. Bu bağlamda Hindistan ve Çin’i tarihin dışında birer “varsayım” olarak değerlendiren Hegel’e göre (Hegel, 2006:91), Hindistan’da anlıkalsal tözsellik, benin öznelliğinin bütünüyle kaybolduğu, nesnel olanın anlamsız görüldüğü aşamadır (Hegel, 2006:197-198). *Tin Felsefesi* adlı eserinde, halkların dünya tinine dahil olduğu -ya da olamadığı- bir “dünya mahkemesi”nden söz eden Hegel, bu mahkemenin bir çok halk diyalektiğini sergileyeceğini söyler (Hegel, 2006:201). Fakat dünya tarihine dâhil olmanın, hatta özgül bir tarihe sahip olmanın ön şartı bir devlete sahip olmaktır. Bu nedenle

Hegel’de en yüksek teleoloji, -kabul görme/tanınma bağlamında- bir devlete sahip olmak ve kendini sürekli kılmak şeklindedir. Bu kapsama girenler, devlet-öncesi dönemin halkları ve Hegel’in “yabanılık” bağlamında tanımladığı halen devletsiz halklardır. Sonuç olarak salt bireysellik, devlet dolayımı olmaksızın dünya tarihinin dışına düşmektedir (Hegel, 2006:203-204). Tinin kendine vardığı özgürleşme ve eylemsellik halini en yüksek hak olarak değerlendiren Hegel’e göre bu mutlak istencin karşısında yer alan tikel halk tinleri, hiçbir hakka sahip değildir (Hegel, 2006:206). Dünya tarihinin şimdisinde politik bir rol alabilmek ve tarihte açılma iradesini modern biçimde kurabilmek için Hegel açısından felsefe, oldukça önemli işlevler yüklenmektedir (Hegel, 2006:212). Bu bağlamda Hegel’in, dünya tarihsel felsefesinde özelde Germen halklarına, genel anlamda ise Avrupa’ya biçtiği şimdiye dair hayati politik rolün felsefi inşası Avrupa açısından anlam kazanmaktadır. Hegel’de felsefe, fikre evrensellik ve nesnellik sağlayan bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Felsefe, bilginin ve düşüncenin olgunlaşmış ve güce dönüşmüş formudur.⁷⁰

Hegel; Aristo, Bodin ve Montesquieu’nün iklim determinizmine katılarak yalnızca "ılıman iklimlerin" dünyanın gerçek tarihine dahil olabileceğini savunmuştur (Hegel, 2006:66; Hentsch, 2016:205). Hentsch’e göre Batı’nın bugün de süren dünya hakimiyetinde Hegelci yaklaşım egemendir. Hegel’in Dünya-tarihinin Doğu’su, Batı’nın bugünkü bilincindeki Doğu’ya yakındır. Batı’nın kendisine dair evrenselleştirici rolü ve bakışı ile Doğu’ya bakışı arasında antagonistik bir koşutluk vardır (Hentsch, 2016:202). Bu bağlamda Doğu’nun istisnailiği ve Batı’nın benzersizliği bir arada ve bitişik icatlardır. Benzersizliğin imâ ettiği istisnai çağrışımlara rağmen Batı’nın kendisine biçtiği evrenselleştirici-bütünleştirici rolle ilgili uğraşlar, bu bütünlüğün üretilmiş ve normativite edilmiş yönünü açığa çıkarır. Hegelci şemada istisnailiğe rağmen norm olarak Batı’nın evrensel tinselliği ve kapsayıcılığı tarihe anlamını verecek nihai şeydir. Ötekinin, Doğu’nun hareketsiz tasviri; İslam, Araplar ve özellikle de Afrikalılar’la ilgili "rasyonel" tespitler,

⁷⁰Hegel’in rasyonel felsefesinde kolonileştirme tasarısı Akıl’ın dünyadaki gelişimini sağladığı düşüncesiyle haklılaştırılmaktadır. Batı da zorunlu olarak amaçsal ilerleyen insanlığın “tarihsel avangardı” ilan edilmiştir (Morss, 2012:127). Ayrıca Morss’a göre Hegel’in Afrika şeması, Afrika’yı sömürme süreçlerine gerekçe sağlamıştır (Morss, 2012:128-129).

diyalektiğin devinimini ve ibreyi en başından Batı'ya kaydurmaktadır.⁷¹

Hegel, dünya-tarihsel felsefesinde Avrupa'yı tinsel ilerleyişinde bir "mükemmellik" olarak tasarlar. Hegel, dünya tarihini halkların karşılaşma sahnesi olarak düşünür. Burada kendini gerçekleştiren öz bilincin öne çıktığı tarih, evrensel anlamda aklın tarihidir. Batı'nın rasyonel kendinde varlığı yanında Doğu, despotizm bağlamında tanımlanırken, Doğulular insanın özgürlüğünü tanımamaktadırlar. Batılı özsel öz bilinç, Germen halklarına özgüdür. Tarih bu anlamda Blaut'nun dediği gibi Doğu'dan Batı'ya ilerleyen ve gitgide bilinçlenen bir özgür gelişme olarak anlaşılmalıdır. Hegel'in tarihsel dinamik tasavvurunda Doğu'dan Batı'ya giden bilinçlilik sürecinde Germen ulusu özelinde Avrupa, -eserdeki kronolojik sıralama da bu şekildedir- tarihin sonunu temsil eder. Doğu, tarihin çocukluk evresinde tarihsiz ve hiçbir ilerleme kaydetmeyen -kütlesel bir düş- olarak tasarlanır. Doğu, uygarlığın başlangıcını temsil etse de bunları kullanmayı bilememiş, bunlar da Avrupa'da dinamizmine kavuşmuştur (Bulut, 2002:112-113). Bu anlamıyla Doğu, paradigmanın bütünüyle dışındadır. Avrupa, Hegel'in eserine ad olduğu şekilde tarihte aklı temsil etmektedir. Aynı Hegelyen şema Guha tarafından da sorunsallaştırılır. Guha'nın aktarımıyla Hegel'in evrimsel şemasında, Germenik dünyada herkes özgürken, Romalı ve Yunan dünyasında bazılarının özgürlüğünden, Şark'ın ataerkil dünyasında ise tek bir kişinin -despotun- özgürlüğünden söz edilir. Kıdem önceliği taşıyan Doğu, paradoksal şekilde tinsel çocukluk evresini ifade ederken, Yunan ve Romalı gençlik ve "erkeklik" evresini ve hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde Germenik dünya da - Orta ve Batı Avrupa'yı kapsayacak genişlikte- "Tin'in yaşlılığı"nı temsil eder (Guha, 2006:55). En başta görünen Şark, tarihin fosili olarak geçmiş zamanlarda dondurulmuşken Hristiyan Germenik tine hiç bitmeyecek bir yaşamsal devamlılık teminatı verilmiştir.

Hegel, İslam'a, Germen ırklarını ve tarihin sonunu ele aldığı bölümde -

⁷¹Kula, Oryantalizm adlı eserinde Said'in, -Said, ırksal ve coğrafi sınıflandırma mantığının Linnaeus dışında Kant ve Montesquieu'de olduğuna yalnızca bir değiniyle ifade etse de (Said, 2016:129)- Avrupa düşüncesini dizgeleştiren ve felsefileştiren Kant ve Hegel ile ilgilenmemiş olmasını, *Oryantalizm* adlı eserin önemli bir felsefi temelden yoksun bırakıldığı şeklinde sorunsallaştırır. Hegel özelinde ise; Avrupamerkezciliği/Oryantalizmi felsefi kuram düzeyinde ele aldığı ve Avrupamerkezciliği yönlendiren etkenlerden biri olarak romantizmin temellerini oluşturduğu için Said'in Hegel'i es geçmesi özellikle eksikliklerdir. Said, Oryantalizm'e katkıyı, sömürgeci devlet olma etkeniyle sınırlayınca Almanya örneği eserinde neredeyse yer bulmamıştır (Kula, 2010:5).

dolayısıyla paradigmatik olarak bütünüyle tarihin dışında- İslam'ın neden başarısız olduğu bağlamında değinmiştir. Belli oranda İslami bilimsel ve felsefi katkısı kabul etse de İslam, soyutluğun peşinde olması ve fanatik karakteri dolayısıyla tarihe yeni bir şey söyleyemeyecektir. Dolayısıyla İslam'ın katkısı parlayıp sönme şeklinde olmuştur (Bulut, 2002:114). Esasen ötekinin, tarihin akılsal ve tinsel ilerleyişinin dışına düşmesi, yalnızca İslam'la sınırlı değildir:

“Diğeri, yani Avrupalı olmayan, Hristiyan olmayan kavimlerin aydınlanmasından söz edilemezdi. Diğeri cahil, barbar ve gelişmemişti; tarihe ancak olumsuz ve gelişmemiş olanı örneklendirmek üzere çağrılabilirdi” (Çiğdem, 2015:97).

Çiğdem'in, Aydınlanmacı öteki konumunu özetlediği bu cümlesiyle akla Hegel gelmektedir. Hegel, dünya/uygarlık tarihinden Batı-dışını, özelde Afrikalılar'ı dışlarken aynı zamanda ısrarla çağırmaktadır. Hegel'in Asya ve Afrika'yı tarihsel gelişme yatağının dışında, tarihsel-olmayan olarak kavrayan bakışının açık-seçikliğinde şu soru haklı bir soru olacaktır: Madem tarih-dışı, neden ısrarla Hegel'in tarih felsefesinde -olumsuz bir kategori olarak da olsa- yoğun bir şekilde yer ediyor? (Bernasconi, 2000:66). Hegel'in seyyahların yazdıklarını çarpıtarak değerlendirmeye alması şeklindeki Bernasconi (Bernasconi; 2015:69; Morss, 2012:128-129)'nin tespiti hatırlanacak olursa, Batı-dışını tarih felsefesine çağırırken takındığı tavır da Batı'nın tarih felsefesini tahkim etmek için kullandığı araçsal öğeler/ötekiler olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat Hegel'in tavrında tarih-dışı olan silikleşirken aynı zamanda belirgin kılınmakta ve Avrupa-merkezci bakış kendisini aşıkâr etmektedir. Böylece Avrupa, olumsuzu çağırarak ve refere ederek -ki referans ontik bakımdan bir önceliğe delalet eder- var kılınmış olmakta, kendisini de “öteki” üzerinden kurgulamasıyla “icat edilmiş” bir kategori olarak gerçeğin taklidine dönüşmekte ve kendi kendisini karikatürize etmiş olmaktadır. Avrupa, pragmatik emelleri lehine gerçekliğe temas etmeyen hayali bir Batı (medeni) ve Doğu (barbar) diyalektiği tesis etmiştir.

Hegel'in, bir mahkeme olarak düşündüğü dünya tarihinde Afrikalılar'ı, kültürden hiçbir biçimde nasiplenmemiş olarak resmetmesiyle, sistem dışına ittiği Afrika'yı yine de anmaktan imtina etmemesi Hegel'in özenle kontrol ettiği bir çelişki olarak görünür. Bernasconi, Hegel'in Ashantiler özelindeki mahkum edici dilini, Hegel'in Ashantiler hakkında bilebileceklerinin sıhhatine uyarlayarak Hegel'i

Ashantiler karşısında sorguya açar. Bu bağlamda Bernasconi tarafından sorgulanan, Hegel'in tarihi çarpıtarak Afrikalılar üzerindeki adaletinin değerlendirilmesi ve Afrika'nın tarihsizliğinin sonuçlarının neye tekabül ettiği olmaktadır (Bernasconi, 2015:65-66). Hegel, Avrupalılar'ın Afrika'yı yorumlama biçimlerinin tipik bir örneğini sunarak, seyahatnamelerden işlevsel seçmeler yapmış; Afrika'yı marjinalleştiren hikâyeleri öne çıkarmış -insan eti yemenin sıradan bir durum olması gibi- (Hegel, 2006:78)- ve bunu yaparken de rakamları katlayarak Afrika'ya dair sapmaları Afrika'nın özsel nitelikleri olarak yansıtmaya gayret etmiştir (Bernasconi, 2015:78). *Dünya Tarihi Felsefesi Üstüne Dersler*'de Afrika'nın stereotipik tasviri, örneğin çocuksuluğu ve özgürlük dürtüsü taşımadığı -dolayısıyla köleliğe yatkınlığı-, zihinlerinin ve dinlerinin çocuksu ve fetişlerle dolu olduğu gibi kalıplar (Bernasconi, 2015:81; Hegel, 2006:75 ve 77), Afrika'nın, tinin özgürleşmesine engel olacak şekilde duyusalığa ve doğallığa bitişik resmedilmesi, iklimsel sebepler ve uyumsuzluk; onun gelişiminde kalıcı engeller -doğal ve tarihsel barikatlar- olarak görünür. Afrika'nın, dışlama ilkesi saklı tutularak kontrollü tasviri, Afrika'nın tarihin/tinin ilerlemesinin bilinçsiz başlangıç noktasına tarihin henüz başlamamış aşamasına sabitlenmesi temeline dayanır (Bernasconi, 2015:83; Hegel, 2006:76). Afrika'nın, tarihin bilinçsiz zemini olarak düşünülmesi ve Afrikalılar'ın özgürlükten anlamadığı -köleliğin tipik bir özellik olarak görünmesi- Montesquieu'ye benzer şekilde kölelikten rencide olmayan salt duyusal/yamyam doğası, negro hayatının değersizliği ve kendi ülkesinde kölelikten aşağı standartlar da eklenince (Hegel, 2006:78); Avrupa'nın Afrika köle ticaretine karıştığı bağlamı Afrika-içi özsel bir köle ruhluluk meselesine indirir.⁷² Burada köleliğin, tinsel özgürlüğün önünde kısıtlayıcı bir dışsal sebep olarak görülmesi yerine, özgürlük bilincinin ve ufkunun olmamasının, köleliğin sebebi olarak lanse edildiği bir konfor alanından konuşulur. Hegel, *Tarih Felsefesi*'nde hayvan betileri ile tarif ettiği negronun özsel köle

⁷²Efendi köle diyalektiğini irdelerken Hegel, kölenin şeylik statüsüne ve bağımlılığına gönderme yapar ve zamanla efendinin -ya da efendilik sisteminin- köleye bağımlı oluşuna ve diyalektiğin tersine dönüşüne atıfta bulunur. Bu süreçte kölelerin öznellik rolü gerçekleşecektir; fakat tam gerçekleşme kısmında Hegel'in metni suskunlaşır (Morss, 2012:66-67). Özgürlük taraftarı aydınlanmış tüm modernler gibi Hegel, köleliğin adaletsizliğine ve insanlığın özü olarak özgürlüğe vurgu yapsa da köleliğin ilgası için "olgunlaşma"dan söz etmesi olgun olmayan toplum ve kültürleri kendiliğinden varsayar. Hegel'in, "Afrika tininin kusurları"ndan söz etmesi ve son derece rasyonel bir profesyonellik, Afrika'dan barbarlık ve çocukluk diyarı olarak söz etmesi Afrika'yı öznelliğin dışında varsayar, Avrupa'nın konumunu "tarihsel" olarak nesnelleştirir.

ruhluluğu ve onların kültür konusundaki yeteneksizliğinden söz ettikten sonra Afrika dünya-tarihsel bir bölge olmadığı için “*bir daha sözünü etmemek üzere*” konuyu kapatır ve bu tarihsiz/doğal bölgeyi tarihin eşiğinde olarak resmederken; bunun karşısında ise sentez ve ölçüyü başarmış bir Avrupa vardır (Hegel, 2006:80-81-82).

Hegel, siyahları kalıcı olarak kültürün eşiğinde bekletirken; siyahların özgürlük bilincine varmasının -örneğin Haiti ayaklanması- yalnızca Avrupalı özgürlük ilkeleri dolayısıyla gerçekleşebileceğini savunmuştur (Bernasconi, 2015:95). Hegel’in *Tarih Felsefesi*’nde öteki dünya halkları üçe bölünmekte -Asya, Afrika ve Avrupa-, yerli Amerikalılar ve negrolar, tembellikle resmedilirken bunun karşı kutbunda “çalışkan ve yalnızca düşünen Avrupalılar” yer almaktadır (Hegel, 2006:68-69-75-107). Çinliler’de ise onur duygusu Avrupalı’nın çok altındadır ve burada tinin özgürlüğünün olmadığı boş inançlılık hakimdir (Hegel, 2006:100-103). Devinimsiz ve tılsımlı Hint dünyasından söz eden Hegel’e göre bu bölgenin düşsel tinselliği onun özsel tabiatıdır (Hegel, 2006:107-108). Hindistan’da varoluşun olumsuzlanması olarak din ve adanmışlık her türlü gelişimi engellerken, Hint düşüncesi de fetişlerle doludur (Hegel, 2006:115 ve 117). Burada herhangi bir ahlakilik görülmezken, devinimsizliğin sebebi olarak Doğu’nun genelinde var olan despotizm gösterilir (Hegel, 2006:122-124).

Kant, ulus-devlet ve kamusal alanın ilk belirginleşme aşamaları doğrultusunda felsefeyi dizayn etmiş olsa da Guha’ya göre asıl iş, yolu bir çok devrimle kesişen ve devlet temelli bir tarih felsefesi yapan Hegel’e düşmüştür. Bu süreçte yazısı olmadığı için tarihin dışında ve bu sebeple “aşağılık” olarak nitelendirme durumunu daha da ileri vardırıran Hegel, tarihsizliği, yazısız olmayla değil, bir devleti olmadığı için yazacak bir şeyin olmamasıyla bağlantılı ele almıştır. Yazısız halkların tarihsizliği bu kez devletsiz halkların imkânsız tarihi standardına dönüşmüştür. Amerikan yerlileri hakkında "apaçık zekâdan yoksun" ve “her bakımdan alt seviyede”, “aydınlanmadan nasibini almamış çocuklar” nitelemeleriyle, onları yalnızca tarihin dışına değil, insanlık ve bilgi sınırının dışına sürmüştür. Hegel Hindistan değerlendirmelerinde, bu kültürün geçmiş düşünsel başarılarını yüceltecek, fakat bu durumun hâlâ bir devlet olmasına yetmemesinden dolayı Hindistan’ı da "tarihsiz" olarak niteleyecektir (Guha, 2006:22-23). Hindistan’a dair Hegel’den

gelen olumlu yorum ve değerlendirmeler, şaşmaksızın buranın bir tarihi olmadığı kusuruyla bölünecektir. Madem tarihi yok, o hâlde bütün kültürel birikimi tarih-öncesi mitolojik mezara gömülebilir, salt şiirsel ve dini varlığı görmezden gelinebilir. Hindistan henüz tarihin şiir ve din aşamasındadır ve "tarihin nesri"ne ulaşması için Batılı devletçi ilhaka boyun eğmesi gerekir. Doğulu maneviyatın tarihsiz ve egzotik şiirselliğine karşı Batı'nın hegemonik usu/nesirseliği –çünkü yalnızca düzyazının tarih kapsamına girdiği (Hegel, 2006:88)- devreye girmektedir. Bu sebeple Hegel, Doğu'nun manevi başarılarından ve şiirsel, dini geçmişinden söz etmekten korkmamaktadır. Çünkü tarihteki aklı ve nesri, dünya-tarihsel bütünlüğü temsil eden Batılı model, en yüksek tinsel varoluştur ve bu soyut tinsellik yayılcılığı dikkatlerden kaçırmakta ve dahası felsefileştirerek haklı kılmaktadır. Hegel, paradoksal şekilde Batı'yı hem tarihsel düşünür; hem de bir tamamlanmışlık/son olarak değerlendirir.

Hegel felsefesinin önemli kavramlarından köle efendi diyalektiğine eğilen Kojève, bu bağlamda efendiyi prestij mücadelesinde bir bilinçte yer almak için hayatını tehlikeye atmış ve köle üzerinde üstünlük sağlamış kişi olarak tanımlar. Bu bağlamda kölenin efendisini tanıması demek, onun için maddi açıdan işe koşulması anlamına gelecektir (Kojève, 2000:50). Modern Batı felsefesinde benliğin durumunu Descartesçi cogito'dan Kant'ın Transandantal ben'ine ve oradan Hegel'e takip eden Bumin de, Kartezyen özbilinci “robinson”luk episodunu olarak değerlendirir. Hegel'de Cuma ve Robinson'a karşılık gelecek şekilde köle efendi diyalektiği, ne Descartes'çı kuşku sonucu ulaşılan bir bilinç, ne de Kant'çı anlamda dünya bilgisine eşlik eden bir ben bilincidir. Hegel'de öz bilinç insanlık tarihine yayılmış bir süreç olarak okunurken, topluma, uzun erimli tarih de eklenir. Öz bilincin serüveni, köle ve efendi tarihidir (Bumin, 1988:30-31). Efendinin efendi olarak öz bilinci, bir açmazı işaret eder. Çünkü başkasının bilincinde var olan efendi, bir insan olarak kabul etmediği “bir kölenin bilincinde yaşamayı” yeterli görmeyecektir. Kabul edilme bir karşılıklılığı ve eşit ilişkilenebilirliği gerektireceğinden efendinin açmazı hem “kabul edilme” doyumuna ulaşamamak, öte yandan da efendilik payesini yadsıyamamaktan ileri gelir. Köle ise “korku” etkeni hariç konumunu yadsımaya hazırdır. Kant'ta dünyayı “bilme edimi”, Hegel'de bilmeye istenç katılmasıyla genişletilir. İstenç

aracılığıyla dünyadan kendine dönüş söz konusu olacaktır. Köle köleliğini yadsıdığından Hegelyen anlamda tarihi yeniden yapmaya adaydır. Bu bağlamda tarihin sonu da teorik düzeyde her bir insanın diğerlerini insan olarak göreceği ve karşılıklılığa dayalı doyuma ulaşacağı aşamayı temsil eder (Bumin, 1988:32-33-34).⁷³ Kantçı akla Hegelyen anlamda tutku ve istencin eklenmesi köle ve efendi teorisi bağlamında hareketli bir diyalektik tarihselliği hazırlar. Fakat hâlini yadsıyan kölenin tarihe müdahale etme şansı olarak Hegel’de köleye açılan imkân alanı, Haiti devriminin görmezden gelinmesi bağlamında irdelenmelidir.⁷⁴ Hegel, köleler, hele de siyah köleler tarafından başarılabacak bir devrime ihtimal vermediği gibi köle ve efendi teorisini Fransız Devrimi’nin gölgesinde teorik bir kölelik meselesi olarak, hatta Avrupamerkezci içkin bir eşitlik anlayışı olarak tasarlamış görünmektedir.

Hentsch’e göre, dünya sisteminin tepesine Batı aklını yerleştiren Hegel, Batı endüstri toplumunun onayını kazanan bir kabule mazhar olmuştur. Buhar ve makina çağında Hegel, "kendi kendinin bilincinde olma ve bu bilincin içerdiği özgürlük" anlamına gelen modern tarihin motorunu bulmuştur (Hentsch, 2016:203). Buna

⁷³Costas Douzinas, Hegel’in evrensel yasal haklar anlayışı doğrultusunda öne çıkan felsefi problemlerden biri olarak tanınma mücadelesi söylemini irdelemektedir. Bu bağlamda rasyonel doğa yasasına bağlanan ve kökleri 18. yüzyılda olan insan hakları sorunu, (Douzinas, 2014:206-207) Hegelyen tarihin sonu bağlamında, benlik ve dünya şeklindeki Kantçı ayrım felsefesini aşarak ilerlemeci bir senteze varırken, Hegel’de bu bütünlük, felsefe ve akla tekabül edecektir (Douzinas, 2014:209). Tanınma mücadelesi özneler-arası pratikte etik bağlamında ifadesini bulur. Bireyselliğine varma durumu da Hegel’de tanınma koşuluna bağlıdır. Hegelci tanınma mücadelesi bağlamında ortaya çıkan arzulu bilinç, saygınlık ilkesi tek taraflı gerçekleştirdiğinden –efendi ve köle karşılaşması– ötekini bir araç olarak kullanır (Douzinas, 2014:211-212-213). Hegelci etiğin kusurları da eşitsizlik bağlamında devreye girer. Hegel’de bir anlamda, ekonomik ve siyasi hukukun dışında kalma, tanınma ilkesinin de dışına düşmeyi ifade edecektir. Fakat Hegel’de, hiç değilse teorik düzeyde hukuki tanınma kölelik durumuna karşı çıkış anlamına gelir (Douzinas, 2014:223). Soyut mülkiyet ya da doğal hak, -ontolojik anlamda- bir tanıma imkanı sunmamaktadır (Douzinas, 2014:227). Hegelci anlamda hukuk, aynılık ve evrenselin alanına yerleşirken, farklılık liberal kodlarda sorunlu bir alana tekabül edecektir. Çünkü liberal akıl, aynı olanı farklı olanın önüne geçirir (Douzinas, 2014:234-235). Hukukun evrensel genelliklerle ilgilenmesi, tekilliği ihmal etmekte; Douzinas’a göre insan hakları ve yanlışlıklar, tam da bu boşluğa yerleşmektedir. Bu bağlamda Taylor’ın *Hegel* kitabında modern bir sorunsal olarak tanınma değil, tanınmadan doğan sorunların önemli olduğu tespiti, yasal hakların yanlış tanımlarının kritiği olarak önem kazanmaktadır (Douzinas, 2014:237-238-239).

⁷⁴Döneminin en radikal başkaldırısı olarak Haiti Devrimi, Fransız Aydınlanması’nın ideallerinin zorlu bir sınavdan geçmesi olarak değerlendirilebilir (Morss, 2012:54). Hegel’in efendi köle ilişkisinin mantığı Hegel araştırmacıları tarafından daima sorulur, fakat bu bağlamda Hegel ve Haiti’yi ilişkilendiren tek kişi Tavares olmuştur. (Morss, 2012:60-61). Modern bir fenomen olarak Haiti ye odaklanan Morss’a göre; (Morss, 2012:149) Hegel, ya Aydınlanma’nın özgürlükçü filozoflarının en körüdür ya da efendi-köle diyalektiğini gerçek kölelerin isyanına -Haiti örneğine- bakarak tasarlamıştır (Morss, 2012:62). 18. yy.’da Haiti meselesi, dönemin Batı ırkçılığı bağlamına yerleştiği ve tam da Batılı kölecilik konforuna kafa tuttuğu için göz ardı edilmiştir.

ilişkin Hegel felsefesinin doğurduğu sıkıntılardan biri de Batı'nın tarihine dayalı evrensellik ve bunun bilincine dair özgürlüğün felsefe olarak tekellenmesidir. Bu durumda felsefe Antik Yunan'da icat edilen ve modern Batı'nın tinsel tarihselliğinde içerimlenen şeye tekabül eder. Burada "kendi bilincine varma özgürlüğü" tam olarak Avrupalı bilince tekabül eder ve konuşan Avrupa'dır. Üstelik kendi bilincine varmanın özgürlüğüne varan "ilk ve tek ulus" Avrupa'dır. Söz konusu ilerlemeci ve evrensel tarih, Germen ulusuna varmaktadır. Hegel, Tanrısallık'tan modern Avrupa dinamiğine ulaşırken "Batı'nın dünya üzerindeki Avrupamerkezci kutsanması" ya da "tinin büyük yolculuğu" tamamlanıyor. Yani Avrupa Aklın temsilcisi ve dünya üzerinde tek söz sahibi olurken, Tanrı dinamiğinin yerine geçmektedir (Hentsch, 2016:204). Said de Fukuyama'daki -Hegelci devamlılığı- "son" tasavvurunu, Batı'nın biricikliğinin ve zafer sarhoşluğunun göstergesi olarak okur (Said, 2016:362). Tarihin sonu iddiasının Hegelyen köklerinden Fukuyama'ya doğru muzaffer ilanı, tarihin devinim ve etkileşimini, kısaca imkânı yok saymaktadır. Felsefe, büyük oranda imkânlarla işaret ettiğinden Avrupa tekilciliğinin muzaffer ve evrenselci sunumunda; alternatiflere, diğer bir açıdan da bir imkân olarak felsefenin kendisine darbe vurulmaktadır. İktidar uğruna felsefenin sustuğu hatta iktidara peşkeş çekildiği bir vasat söz konusudur.

19. yy.'la birlikte endüstri toplumunun dünyasal gelişiminin netlik kazanmasında Hegelci tarih felsefesi geleneğinin buna sağladığı güvence belirleyici olmuştur (Hentsch, 2016:224). Hegel, *Tarih Felsefesi*'nde (2006), dünyanın, tarihin sonu olan Batı'da tamamlanışını tasvir ederken, fiziksel güneşin Doğu'dan doğmasına rağmen bunun başlangıç olduğunu ve esas tamamlanmanın ve daha üstün ışıltının, "bilinçlenmenin iç güneşi"nin Batı'da doğduğunu söyler. Aynı kurguya göre Asya elindeki gelişmeleri anlayamamış ya da koruyamamış ve bunlar Avrupa'da gelişme ortamı bulmuştur (Hegel, 2006:83-84; Hentsch, 2016:205-206). Batı'nın kendisine mâl ettiği Arap-İslam katkısı ve diğer Asya devletlerinin etkileri, Batı tarafından soğurulmuştur. Bu politik ve epistemik strateji de "bütünselleştirme" ve evrenselcilik anlatısına dahildir.

Yunanistan ve Roma ile başlayan ve sonra Avrupa'da tamamlanan süreç ve bu sürecin tanımladığı evrensel insan düşüncesi, Hegel'de belirgin bir sabite kazanır.

Bilimsel akılcılık bu noktada devreye girerken, doğa bilimlerindeki değişimler - örneğin Heisenberg ve Einstein teorileri- ve bilinçaltının keşfi, söz konusu kesinliğe ve nesnel bilince dayalı inancı zayıflatmıştır. Hiç değilse bu üstünlüğün "insancıl" temellerine ilişkin azınlıkta olan eleştiriye beslemiştir (Hentsch, 2016:228). Hegel ve Condorcet'yi, tarihi "aşama"lar bağlamında okumaları noktasında birlikte değerlendiren Guha, Hegel'in aşamalı düşüncesini, 18. yüzyıl boyunca üzerine kafa yorulan ilerleme ile irtibatlandırır ve Hegel'deki Aydınlanmacı köklere dikkat çeker. Fakat Condorcet ve genel anlamda Aydınlanma'daki evrensel tarihin köklerinde temelde insan düşüncesi varken Hegelyen Dünya-tarihinde durum böyle değildir (Guha, 2006:45). Devrimci dalgaların etkisiyle Hegel düşüncesinde bir değişimden söz edilebilir. Guha'nın, Charles Taylor'ın *Hegel* kitabından aktarımıyla, başlangıçta tarihin öznesi insan-dünya iken, ikinci aşama yerini Geist'e bırakacaktır. Bu bakımdan Hegel felsefesinde olumsuzluğa ve şansa yer bırakmayan bir zorunluluk felsefesinin işlediği söylenebilir (Guha, 2006:46). Zorunluluğun ve ilerlemeci teleolojinin despotik sonuçları ise Hegelyen mantığın etkisiyle politik süreçlerde görünür.

Hegel'in, kökleri 18. yüzyılda, ürün vermesi ise 19. yüzyılda şeklinde değerlendirilmesi onu Aydınlanmacı çizgiye -eleştirel süreklilik ve kopuş olarak- yerleştirir. Örneğin Hegel, Montesquieu'nün -evrensel ve doğal- *Kanunların Ruhu* eserinden oldukça etkilenmiştir ve konuyla ilgili yazdığı makalesinde Guy Planty-Bonjour, Hegel'in "volkgeist"i ile Montesquieu'nün ulusun "ruhu" arasında ilgi kurar. Bir başka benzerlik ikisinde de liberal düşüncenin hakimiyetiyle felsefelerinin merkezinde politik ilgilerin olmasıdır (Guy Planty-Bonjour, 2002:7-9). *Kanunların Ruhu* ve Hegel'i benzer kılan diğer durumlar, Montesquieu'de tarihsel olaylara ve özelde savaşın gerekliliğine atfedilen önem bağlamında ortaya çıkar. Sürekli ve kalıcı barış iki düşünürde de durgunluk, hatta bozulma bağlamında düşünülür. Kant'ın "sürekli barış" düşüncesine Hegelyen eleştiri Montesquieu'ye referansla gelir (Guy Planty-Bonjour, 2002:11-13-14). Montesquieu ve politik bağlamda onun süreği olan Hegel'de ahlaksal erdem değil politik erdem söz konusu edilir (Guy Planty-Bonjour, 2002:18). Yazara göre sol Hegelcileri de düş kırıklığına uğratan Hegelci bir sonuç da -özellikle Hukuk Felsefesinin İlkeleri'nden çıkan sonuç- onun

olumsuzlama -radikallik- alanında değil bir uzlaşma filozofu olarak görünmesidir. Fleischmann’a atıfla, Hegel, bir karşı-devrimci olmanın yanında –sistem içi ve ılımlı-reformlara açık olsa da yıkım ve anarşinin karşısındadır. Yazara göre de Hegel’in, “en büyük Alman birliği, en yüksek özgürlük” nidaları Hegelci devletin “sertleşmesine” ve yanlış anlamalara götürmüştür (Guy Planty-Bonjour, 2002:24-25). Devlet en yüksek tinsellik olunca birey, devletin yürüyüşü doğrultusunda pozisyon almak durumunda kalmaktadır.

Tarihte Akıl adlı eserinde, felsefi bir dünya-tarihi tasarlayan ve bunun tanımsal ilkelerini ortaya koyan Hegel, tarihin felsefileşmesinden önceki aşamaları, ama özellikle geleneksel halkların oluşturduğu tarihi ve şiiri felsefi tarihin dışında düşünür: “*Bilinçleri bulanık halklar ya da onların bulanık tarihi tarih biliminin konusu olamaz, en azından felsefi dünya-tarihinin konusu değildir, çünkü onun amacı tarihteki idenin bilgisidir.*” Dünya-tarihinin dışına düşen halkların karşısında ise kendi neliğini bilincin -tarihin- alanına çıkarabilen halkların tinleri vardır. Hegel’e göre bir halkın tarihi, öncelikle -historie anlamında- tarih bilimine sahip olmasıyla başlar. Bu durumda, üç buçuk bin yıldır hiçbir kültür durumunu gerçekleştirememiş bir kültür olarak Hindistan’ın tarihi, boşuna bir tarih olacaktır. Hegel’e göre tek öz bilgisi içinde yaşanan canlı döneme ait olayların aktarımı ve amacı tasarlatmak olan bu “kaynaktan tarih” bütünüyle felsefi tarihin, dolayısıyla dünya-tarihinin dışındadır. Kaleme alan ile alınan şeyin tini arasında özdeşlik vardır ve -tarih ile kişi arasına mesafe girmediğinden- herhangi bir “düşüngeme”-refleksiyon söz konusu olmadığından olguyu aşma bile söz konusu değildir (Hegel, 1995:12-13). Dolayısıyla Hegel’de özdeşlik, “başka” olanın temel karakteri olduğundan, ayrılaşmamışlık dolayısıyla bu tarih de, felsefe ve dünya-tarihi alanına giremeyen bir öznellik alanından ibaret düşünülmelidir. Aslında Hegelyen bakışta buna tarih demek bile mecazendir.

Hegel, düşüngeme yoluyla tarihte tarihçinin görmediği geçmiş zamanın başka halklarına yönelik yazımında kendi tinini bastırma ödevinden söz eder (Hegel, 1995:18). Bunu Hegel’e uyarlırsak Hegel, seyahatnamecilerin derledikleri ve büyük oranda kendi tinlerinin de metne sindiği birikimleri kullanmanın dışında, felsefi bir dünya-tarihi tesis ederken ulusal ve bireysel tininin gürültüsünü bastıramamıştır.

Üstelik Bernasconi'nin iddia ettiği gibi seyahatname yazınının da Hegel'in elinde tahrif edilmesi ya da seçme usûlüyle bilmiyor olamayacağı bilgileri suskunlukla es geçip işine yarayacak bilgileri derlemesi, felsefesini oluştururken “başkalıklar” bağlamında bunları kullanması söz konusudur.

Hegel'in dünya-tarihi tasarımı felsefenin tarihe eklediği şey “us” olmuştur. Ayrıca felsefî dünya-tarihinde rastlantısallığa yer yoktur (Hegel, 1995:31-32). Her devletin, kendisi için erek olduğunu söyleyen Hegel'e göre tarih, Alman-Roma krallığı, Fransız Devrimi gibi gerçek ve büyük olgulara odaklanmalıdır. Hegel'e göre, böyle “pragmatik düşüncemeler” soyut da olsalar aslında “şimdi”de bulunurlar.” (Hegel, 1995:20-21). Böylece Hegel'de tarihin pragmatik ve şimdiye dayalı politik işlevi açığa çıkar.

"Dünya tarihi, ahlak derken kastedilen şeyin ait olduğu düzlemde daha yüksek bir düzlemde hareket eder (...) Dünya tarihinin bireyleri olan büyük insanların fiilleri, hem kendi içlerindeki önem itibarıyla (...) hem de seküler bir anlamda haklı görünür..."(Guha, 2006:17).

Guha'nın Hegel'den aktardığı bu pasaj, ahlak ve politika arasını açarak “içsel” ve pragmatik açıdan haklı görünen yeni bir politik ahlak tasarlamaktadır. Hegel, tarihten çıkarılan ahlaksal derslerin, gençler ve çocuklar üzerinde olumlu tesir yapması sebebiyle tasarlanışına karşı ahlakı politik alanın dışına atar: “...*halkın yazgıları, beklenmedik devlet değişiklikleri, yarar ve çıkarları, karışık işleri, ahlaktan başka alana girer.*” Hegel'e göre ahlaksal yöntemler Kutsal kitap tarihinin alanına girer, tarih yazarının soyutlamalarında işe yarar değildir (Hegel, 1995:22). Böylece Hegel'de “işe yararlık” ölçütü ve şimdiye dayalı politika dünya-tarihsel bir felsefi temelde tasarlanınca, Hegelci tarihsel sonucun, içinden çıktığı tinsel politik bilinçteki işe yararlık kıstaslarına göre şekillenmesi şaşırtıcı olmasa gerektir.

Dünya-tarihinin ve felsefî belirlenimlerinin sınırlarını tayin eden Hegel'in çabası, -Guha'ya referansla-, dünya-tarihi sınırının dışında kalan halkları tarihin dışında işaretlemektedir. Hindistan'ın tarih-dışılığı Hegel'de örneğin şöyle görünür: “*Zengin Hint kaynaklarıyla tanışmaya başlayanların dikkatini çeken bir nokta, tin alanında bol bol hem de derinliği olan ürünler vermiş olan böyle bir ülkenin tarihi olmamasıdır...*” Bu bağlamda Hegel, Hindistan'ı, ayrıntılı tarih yazımı olan Çin'in karşısı olarak konumlar. Hindistan kutsal kitaplar ve şiir geleneğinin ötesinde eski

yasa metinlerine de sahip olmasına rağmen bir tarihe sahip değildir; çünkü toplumsal ayrımlara dayalı düzen kastta cisimleşen doğal belirlenimlerle dondurulmuştur (Hegel, 2006:112). Kısaca Hegel Hindistan'ı ereksiz ve derinliği olsa bile karmakarışık hayal gücüne indirger (Hegel, 1995:160). Hegel, dünya-tarihini tinin özgürlük bilincinden kaynaklanan özgürleşme olarak anlayınca, Hegelci ussal tinsellik ilerleme çizgisine yerleştirilebilir (Hegel, 1995:162). Hegel dünya-tarihi kavramlaştırmasında geçmişten bahsetse de aslında “kendinde” ve “kendi için”e odaklandığı için Hegel’e göre dünya ‘şimdi’ye tekabül etmektedir. Üstelik Hindistan’a “derinlik” payesi vermek Hindistan’ın zamansallığı lehine olmadığından Hindistan’ın kudemini vurgulamak da Hegelci tarihin öteki bağlamında konforunu açığa çıkarır. Bu bağlamda şiir, dinsellik gibi ikincil -kılınan- tema ve bireysellikler Hegel’de birbirinin yerine geçen şeyler. Hepsi Hegel’de çocukluk sürecine ait ciddiye alınmayacak ayrılaşmamış başlangıç aşamaları olarak değerlendirilir.

Hegel, özellikle Alman felsefe tarihindeki oryantalist şemayı sürdürmekle kalmamış, söz konusu söylemleri felsefi açıdan dizgesel kılmıştır. Doğulu istencin bitimliliğinden söz eden Hegel, istenç ve özgürlük arasındaki irtibat düşünüldüğünde Doğulu’nun özgürlüğünün sınırlı olduğunu ve despotizmin alanına girdiğini savunur. Doğu’da despotizmin ve dinin yarattığı korkunun da etkisiyle Doğu’da kişiler bireye dönüşmemektedir (Kula, 2010:103-104). Doğu’ya özgü düşünceler felsefi yeterliliğe sahip olmadıkları için -her ne kadar şiirsel ve kutsal oldukları için bir dönem parlasalar da- felsefeye dahil edilemez (Kula, 2010:107). Düşün Hegel’e göre Doğu’da doğsa da daima “bitimliliğe” yazgılı tanımlandığından ve her olumlu görünen içeriğin ardından Hegelce olumsuz bir kesinti olarak Doğu’daki yokluk alanı geldiğinden Doğu, sabite olarak yokluğa ve tarihsizliğe angajedir. Güneş Doğu’dan doğup, Batı’da sistemli bir şekilde ilerleyince, esasında sürdürme kararlılığı ve dizgesel sürekliliğin imâ ettiği akılsallığı yine Batı temsil etmiş olur. Doğu ise adeta kendisine tevdi edilmiş ışığı elinden kaçırmış küçük bir çocuk gibi erginsiz bir aşamayı ifade eder.

Kula’ya göre Hegel’in Muhammedanizm dediği İslam’a ilişkin, onu ayrılaşmamışlık ve fanatikliğe indirgeyen bakış, İslam eşittir terör anlayışının yerleşmesine bir katkı niteliğindedir (Kula, 2010:121). Bu bağlamda İslam ya hep ya

hiççi bir perspektifte, tek yönlü ve kaba, düşüncede karmaşıklığı ve olaylar arasında ilişkiselliği kavrayamayacak kütsel ve tekçi bir çizgiyi temsil ederken, Avrupa ise karmaşık bilişsel yeteneklerle bezelidir. Hegel'in Doğu düşüncesi ve din anlayışını değerlendirirken, Doğu'yu genellikte yok olan özne olamayış şeklindeki tasviri, Doğu'yu adeta buna mahkûm edip homojen Doğu algısı ve zaman zaman çarpıtmalı genellemelerle Doğu'nun heterojenliğini yok sayarak, Doğu'nun öznelik imkânını soğurmaktadır.

Doğu ve genel olarak Avrupa-dışı söz konusu olduğunda Hegel'de, -oryantalist resimlerde de imge olarak yansıtılan- Doğu'ya has bir "aldırıışsızlık", ayrımlaşmamışlık, despotik ve dinsel bir korku söz konusudur. Ayrıca şiir ve Doğu birleştirilirken, tarihsel açıdan geçerli olan nesrin gücü ve egemenliği, çünkü somutluğuna dayalı felsefi akılsallığı hâkim şemadır. Böylece Doğu'nun şiirselliği Batı'nın nesirsel gücünü ve sistemliliğini imlemeye yaramaktadır.

3.4.3. Montesquieu'nün Düşüncesinde Çift Anlamlılık

Bir erken Aydınlanmacı olarak Montesquieu, *Kanunların Ruhu* eserinde iklim determinizmine varan mekânsal tasnifleri ile birlikte Doğu despotizmi kavramını 18. yy.'a hatırlatan isimdir (Sunar, 2012:33). Bu nedenle Aydınlanma'nın Doğu'ya bakışında Montesquieu kilit bir isimdir.⁷⁵ Ayrıca *Kanunların Ruhu* eserinin adlandırma olarak iklimsel ve siyasi farkları doğallaştırma ve birçok önyargıya kanun yetkesi verme şeklinde bir imâsı vardır. Doğu'yu durağan bir kadercilikle ele alırken Doğu'nun durumunu iklimsel açıdan bilimselleştirerek doğallaştırması söz konusudur. Despotizmi de Doğu'nun köklerinden ve tabiatından gelen bir vasıf olarak anlaması, despotik işleyişten siyasi entelektüel rahatsızlık duyma tavrı değil, Doğu'yu kendi değişmezliğinde tanımlarken Avrupa-içi siyasete dair söz söylemektir.

⁷⁵Şerif Mardin, Doğu hakkındaki söylemde, her hümanistin bilmemesi mümkün olmayan bir fikir kümelenmesi olarak "Doğu despotizmi"nden söz eder. Mardin'e göre Said'in buna atıf yapmaması eksikliktir. Bu fikri, -erken dönemde- Yunan medeniyetinin, kendini beğenmenin ürünü olarak ürettiğini söyler. Bu bağlamda Yunanlar özgürlük ve güvenlik toplumuyken, Persler ve Doğulular'da -siyasal- şehir, bütün olarak despotizme dayanır. Bu söylemin, Aydınlanma döneminde -özellikle Montesquieu'de- izlerine yoğun biçimde rastlanır (Mardin, 2002:113).

Kanunların Ruhu'nda iklim ve coğrafyaya dayalı bir açıklama geliştiren Montesquieu, despotizmin kaynağı olarak monarşiyi Doğu'nun tabiatının gereği olarak tanımlamıştır (Sunar, 2012:75). Montesquieu, Doğu despotizmine iklim determinizmini ekleyerek -coğrafi kadercilik bağlamında- 18. yy.'da Doğu despotizmi fikrinin yayılmasında etkili bir isim olmuştur. Önceki yüzyılda hatırı sayılır miktarda çoğalan seyahat edebiyatından edindiği bölük pörçük izlenimler düzenli bilgiler şeklinde Montesquieu'de bir karara, kesinliğe bağlanır. Montesquieu, Doğu'ya bakışını "eşyanın doğasından" aldığını söylerken (Hentsch, 2016:163-64) zamanının bilimsel modasına uyarak ve Avrupamerkezci temelin dayandığı yansızlık iddiasında bulunarak, kendi bakışını evrensel bilimle mutlaklaştırır. Eklemlendiği Avrupamerkezci geleneğin geçerliliğine yaslanarak Doğu'daki despotizmi yasal sebeplerle açıklamakta; fakat adeta tarihten bağımsız bir doğal durum olarak değerlendirmektedir.⁷⁶

Kanunların Ruhu Üzerine'de, "Soğuk iklimde insanlar (...) daha enerjiktirler." "Fazla sıcaklığın vücudu güçten düşürüp insanları miskin ve cesaretsiz hale getirdiği ülkeler vardır." gibi iklim bilimsel tezlere dayalı, ilerleme ve müteşebbis ruhu çevresel faktörlerle açıklayan ifadeler Montesquieu'de oldukça yaygındır. Bu bağlamda Afrika'nın tropikal ikliminin Afrika açısından ilerlemeyi engelleyici bir etkiye sahip olduğu tezi öne sürülür. Avrupa'nın benzersizliği hakkındaki kuramlar Avrupa Mucizesi kuramlarına eklenirken Afrika'nın geriliğinin nedenleri üzerine düşünmek yerine durumu yalnızca bazı doğal belirlenimlerle açıklama tavrı yaygındır. Çevresel faktörler, Avrupa'nın teşebbüs gücünü abartırken Ötekileri tembel kurgular ve köleliğin haklılaştırılmasında işlevsel bir kuram ortaya çıkar (Blaut, 2015:112). Etik, siyasal ve ekonomik tutumları çevresel faktörlerle

⁷⁶Bazı Doğu kaynaklarının çevirmenliğini yapan -Upanişadlar, Avesta gibi- Anquetil Duperron (1731-1805) Doğu despotizmi bağlamında anlatılanların gerçeği yansıtmadığını ve Doğu'da tebaa kadar hükümdarın da uyması gereken kurallar olduğunu ve bireysel mülkiyetin mevcut olduğunu -çünkü Doğu despotizmi klişesinde devletin sahibi tüm malların da sahibi olmaktadır- söyler. Ona göre Doğu despotizmi değerlendirmeleri, her yönetimde olabilecek ihlallerin abartılmasına dayanır. Avrupa'yı, kendisinde üstünlük olarak kavradığı şeyleri başka ulusları barbar olarak yansıtmaya yarayacak şekilde davranmaması, "aşırı iddialı bilim"den uzak durması yönünde uyarır. Hatta erken dönemde Doğu despotizmi kavramının, Avrupa'nın sömürgeci faaliyetlerini meşrulaştırmaya yaradığı yönünde eleştirir (Bulut, 2002:94-95). Duperron'un bakışı, Aydınlanma'nın Doğu despotizmi klişesinin sürdürüldüğü ortamda özellikle de sömürgeci meşruluk söylemini açıklamasıyla istisnai fakat güçlü bir eleştiridir.

açıklayan bu gibi kuramlar, çok eskilere dayansa da -örneğin İbn-i Haldun'da- burada klasik yayılmacılığı ve köleciliği haklı çıkarmaya yarayacak şekilde manipüle edilen bir kuramsal tavır söz konusu olduğu için özel bir olguyla karşı karşıyayız.

Aydınlanma Avrupa'sında coğrafi ve fiziksel fark arayışlarını problematiğe dönüştüren durum, türe ve genetiğe yakıştırılan özgül değişmez kalıpların düpedüz ırkçı yorumlara dönüşmeleridir. Irkçı yorumların hangi bağlama hizmet ettiğini tespit etmek artık zor olmasa gerektir. Bunu örnekleyecek bir yaklaşım Blaut'da bulunabilir. Çoğunluk görüşüne göre çevresel/iklimsel koşullardan ötürü Afrikalılar yakıcı güneş altında çalışabilirken Avrupalılar çalışamaz. Blaut'ya göre, "*Bu, plantasyon köleliğini haklı çıkarmak için yerinde bir açıklamaydı.*" (Blaut, 2015:113).

Doğu'nun değişmezliği bir tarafa *Kanunların Ruhunu*'nda resmedilen Doğu despotizmi oldukça köklüdür ve despotizmin kendisi de değişmez ve gömülüdür. Hentsch'e göre Doğu despotizmi Montesquieu'de iklim zorunluluğu kadar kaçınılmaz ve köklü açıklanmaktadır (Hentsch, 2016:167). Montesquieu, despotizmin Doğu'daki varlığının köklülüğünü, Doğu'da olması bir gereklilik arz eden çaresiz bir doğallıkta değerlendirir. Ayrıca iklimsel şartların insanları köle ve korkak hale getirmesi de benzer bir determinist mantığa işaret eder (Hentsch, 2016:167). Burada Montesquieu, eleştirir hatta aşağılar görüldüğü şeye Doğu'yu mahkûm etmektedir. Doğu için başka seçenek bırakmamaktadır ve Doğu'nun bu durumunu çözümlmek için mi yoksa sabitlemek için mi ele aldığı noktasında niyetine dair açık şüpheler uyandırır.⁷⁷

Montesquieu'yü değerlendiren bu özet ve yorumlardan sonra Montesquieu'nün çift anlamlı söylemlerinde Avrupa-dışı konusunda düştüğü -kendi kıstaslarıyla da- hukuksuzlukları, bizzat *Kanunların Ruhunu* adlı eserinden takip etmek

⁷⁷Özgürlüğün siyasi gerçeklikle felsefi ya da şiirsel kullanımı arasında bir bölünme ve çekişme tespit eden Montesquieu, bunun siyasete aktarılmasındaki gereklilik ve zorluğa birlikte değinir (Montesquieu, 2008:34). Özgürlüğe yaptığı vurgular yanında -örneğin özgürlüğün bizzat iyilikler getireceği- Montesquieu, yasal yararlılık çerçevesinde tikeli aşan standartlarda düşündüğünü, örneğin Avrupa için yararlı olan şeyin insan türü için zararlı olmasını da bir "cinayet" olarak izah eder (Montesquieu, 2008:33). Bu bağlamda gitgide hattı genişleyen genel istemin maslahatını gözetken bir siyasal ve söylemsel tavır söz konusudur. Montesquieu'de paradoksal söylemler bir arada sıralanırken, yine de bu söylemler, kölecilik karşıtlığı ve özgürlüğe vurgu noktasında modern siyasete önemli çıkış noktaları sunmaktadır.

anlam kazanacak. Çeşitli iklimlerdeki fiziksel ve bunların yönlendirdiği ruhsal hallerin belirleyiciliğine değinen Montesquieu, bunların kanunların düzenlenmesine olan etkisinden uzunca söz eder (Montesquieu, 1963:414). Montesquieu'ye göre sıcak ülkelerde oturan insanların ürkekliği onları köleliğe yaklaştırırken, soğuk ülkelerde yaşayan insanlar hürriyetin değerini bildikleri gibi tarih boyunca da hürriyet içinde yaşamışlardır (Montesquieu, 1963:489). Asya'da zayıflık ve köleliğin iklimsel sebepleri dışında bunun değişmemesine karşılık, Avrupa'da hürriyetin artmasına ve eksilmesine dayalı dinamik bir siyasa resmi çizer (Montesquieu, 1963:492). *“Güney ülkelerine doğru indikçe, ahlak dediğimiz şeyin kendisinden bile uzaklaştığınızı sanırsınız.”* Söz konusu ahlaksızlık sıcak ülkelerde artmakta hatta sıcaklığın etkisiyle bezginlik ve tembellik hâsıl olduğundan kişi, kendi kendini yönetmek için “kafasını işletmektense” köle olarak yaşamayı tercih etmektedir (Montesquieu, 1963:420-21). Öyle ki, *“tabiat Hintliler'e cesaret diye bir şey vermemiş”* tir. Ona göre Hintliler'deki cesaret görünümlü gelenekler de cesaret ve dayanıklılık değil, hayal gücü ve “duygululuk”tan ibarettir (Montesquieu, 1963:421). Bu nedenle Hintliler'in, nasıl ki bir çocuğun –zekâsı gelişmiş Avrupalı'ya göre- eğitime daha çok ihtiyacı varsa kolaylıkla “etki altında kalan” bu insanların da çok ve daha akıllı bir yasacıya ihtiyaçları vardır (Montesquieu, 1963:422). Montesquieu'nün ısrarla kullandığı etki altında kalan insanlar olarak Doğulular'ın ruh ve fizik tembelliğinden ötürü, Doğu ülkelerinde din, ahlak, davranış ve kanunlar alanında -hatta giyinme tarzı- bir değişmezlik ve donukluk hakimdir (Montesquieu, 1963:422-423).⁷⁸ Montesquieu'nün Hegel üzerindeki tesiri hatırlanacak olursa, onun Doğu'ya, özelde de Hintliler'e dönük tavrının Hegel'e bir bağlam sağladığından söz edilebilir.

Montesquieu, Hintliler'in Tanrılar'ını “hareketsiz” olarak tanımlamalarından da yola çıkarak, hareketsizliği ve yokluğu her şeyin sonucu olarak görmelerinden ötürü, tüm amaçlarının bunun etrafında şekillendiğini söyler. Hareketsizliğin fiziksel ve ruhsal yüceltilmesi ile metafizik sistemdeki sükûn tecrübesini bağdaştıran Montesquieu (Montesquieu, 1963:423) bu yorumla mistik ve tasavvufi bakışı âtılığa

⁷⁸Montesquieu'nün İran Mektupları'nda geçen “Acaba Acem olmak nasıl bir şey” cümlesini Saidçi mantığa göre değerlendiren Wallerstein'a göre burada Acem olmak, “özcü tikelliğe dayalı düşünen Batılı bakış”ın icadıdır (Wallerstein, 2010:49).

indirger. Ayrıca bir tarih kitabı ve kaynak olarak Montesquieu'ye atfı yapan Hegel hatırlanırsa Hegelyen bakışta ötekinin durumu da bu söylemlerle kesişmektedir. İnsanı çalışmaktan çok düşünmeye sevk eden keşifliği de söz konusu kötülükler parantezine alınır (Montesquieu, 1963:424).

İnsani onur ya da bunun yokluğuna dayalı aristokratik ayrım sınıfsal anlamda burjuvanın ortaya çıktığı şartlarda ırksal ve bölgesel farklar dolayısıyla sürmüştür. İrksal ayrımlardan sınıfsal ayrımların rasyonelleştirilmesine, örneğin siyahların köleliğe, Doğulular'ın despotizme yatkınlıkları şeklinde bir haklılaştırma retoriğine gidildiği söylenebilir. Bu bağlamda Montesquieu'nün şu sözü burjuva elitinin yüksek onur duygusunu açıklarken Asya'nın köle ruhlu onursuz duruşunu zorunlu ve doğal bir tutum olarak değerlendirir:

“Asyalılar'da öyle bir önyargı vardır ki, hükümdarın hakareti onlar için bir babanın evladına karşı duyduğu sevginin sonucundan farksızdır; bizim görüş tarzımız ise bambaşkadır; hakarete uğradığımız zaman bu hakaretin altından bir daha kalkamayacağımızı sanırız.”

Montesquieu'ye göre böyle “şerefini hayatının üstünde tutan” bir milletin başında olduğu için Avrupalı hükümdar minnet duymalıdır (Montesquieu, 1963:386). Bu genellemeye göre “*İstibdat idarelerinde kölelik kimseye ağır gelmez.*” (Montesquieu, 1963:453). Montesquieu, ironik şekilde istibdat altında “az da olsa hürriyet havası estirecek” kanunlar -örneğin İslam'da Kur'an- olabileceğinden (Montesquieu, 1963:386) söz etse de Montesquieu'nün genellemelerinde Asyalılık, devinimsiz bir aynılıkla -istibdatla- işaretlenirken, bu halkların köle ruhlu olduğu açıklaması daha büyük bir soruna işaret eder.

Kölelik hukukunu doğuran muhtemel köklerden bahseden Montesquieu, çeşitli sebepler sıraladıktan sonra sıra Zenci köleliğine geldiğinde, “*zencileri köle durumuna sokmamızı savunacak olsaydım bakın neler derdim*” diyerek, bu sebepleri söyle sıralar: Avrupalılar Amerika'da insan bırakmadığı için toprağı işletmek maksadıyla Afrikalıları köle olarak kullanmak zorunda kalmışlardır. Köleler kullanılmazsa şekerin çok pahalıya mâl olacağı da gerekçelere eklenmektedir. Bu gerekçelere ek olarak açıkça ırkçı haklılaştırmalar peşi sıra gelir:

“Zaten söz konusu kişiler tepeden tırnağa kara; üstelik burunları da öylesine patos ki, acımamız imkânsız onlara. Akıllı uslu bir varlık olan Tanrı'nın, böyle bir bedene bir ruh, hele

iyi bir ruh koymuş olmasını aklımızdan bile geçiremeyiz.” (Montesquieu, 1963:443; Lloyd, 1997:287; Özbek, 1979:18).

Bu “tespit” dolu gerekçeler dışında, insanlık cevherinin renge dayanmasının tabii olduğunu savunan Montesquieu, Mısırlılar’da ve genel olarak Asyalılar’da renge ve saç şekline dayalı ayrıma değinir. Ona göre, zencilerin sağduyu taşımadıklarının diğer bir delili de, medeni milletlerin değer verdiği altın yerine cam kolyelere verdikleri değerdir. Montesquieu, onların insan olduklarının bile düşünemeyeceğini dile getirir (Montesquieu, 1963:443-44-45). Aynı Montesquieu, bununla birlikte bütün insanların eşit olduğunu ve köleliğin her şeye rağmen tabiata aykırı olduğunu söyleyebilmektedir (Montesquieu, 1963:447).⁷⁹ Kanunlar kötü olduğu için tembelliğin, tembellik yüzünden de köle durumuna sokmanın artmasına değinir (Montesquieu, 1963:448). Fakat kanunlar da kadercı bir şekilde iklime göre şekillendiğinden tembellik, dolayısıyla köleliğin zorunlu bir sonuç olması şaşırtıcıdır. Fakat uygar bir barbarlığın, daima gerekçeler bulmayı gereksinen çelişkilerle malûl olacağını gerekir.

Montesquieu, savaşın sonucu olarak istilâdan söz eder. Bu bağlamda istilânın amacının köleleştirme değil “koruma” olması gerektiğini, ama ülkenin korunması için köleliğin zorunlu olabileceğini savunur. Fakat kölelik daimi olmamalı; istila durumunda kölelik gelip geçici bir “zorunluluk” oluşturabilir (Montesquieu, 1963:269). İstibdatla yönetilen ülkelerde insanlar vatandaş olarak zaten siyasi köle oldukları, yaşadığına şükredecek bir pozisyonda bulunduğu için köleliğin başka yerlere nazaran hoş görülebileceğini söyler (Montesquieu, 1963:438). İstilâya uğrayan devletlerin bozulma durumlarına değinen Montesquieu, hükümetin baskı uyguladığı bu vasatta istilânın bozulmaya uğrayan devlete sağlayacağı menfaatlerden söz eder. Bu bağlamda kanunları uygulayacak istilâcının gelişi zulmü kaldıracak ve hem millete hem devlete faydalı olacaktır (Montesquieu, 1963:271). İçerdeki despotizmden dolayı istilâ durumunda haline şükredecek olma şeklindeki tasvir, hukukun standartlarını “istilâ ve despotizm arasında” kötü bir seçime ve hiyerarşik

⁷⁹ Aydınlanma’nın karşıtlıklarla şekillenmesi gibi Montesquieu’nün siyasal dili de karşıtlıklar ve çift anlamlı çelişkiler içerebilmiştir. Bu anlamda kölelik meselesini özgürlük bağlamında tartışmaya açan Montesquieu, -Doğu’ya ve Afrika’ya dönük küçültücü değerlendirmelerinin yanı sıra- sömürgeci işgalin sebep olduğu insan hakları ihlallerini, örneğin kölelik karşıtı Las Casas’a atıfla dile getirmiştir. Köleliği ve zorla çalıştırmayı kınamıştır (Young, 2016:102).

bir modele teslim etmektedir. İstilâya uğrayan halklar daima Avrupalı hukuk standartlarının gerisinde aşamalı bir -sahte- kurtuluşa bağlı düşünülerek ikincilleştirilmektedir.

3.4.4. John Locke'ta İnsan ve Hukuk Gerilimi: İnsan Nedir?

Locke, *İkinci İnceleme*'de kölelik üzerine ele aldığı bölümde, insanın doğal özgürlüğünden söz eder. Sözü edilen doğal özgürlük, doğa yasası dışında herhangi bir iktidara bağlı olmaksızın yaşamak anlamına gelir. Locke'ta mutlak iktidardan sıyrılma özgürlüğü, korunaklı bir yasal alan olarak resmedilir (Locke, 2004:21-22). İnsanoğluna sunulan ortaklaşa mallarda doğa yasası olarak o mal üzerinde hak sahibi olmanın ölçütü, Locke'a göre, malı belli bir emeğe dayalı olarak ilhak etmekle olur. Örneklerini doğadan -ağaçlar ve hayvanlardan- veren Locke'un (Locke, 2004:28) köleleri de -varlık zincirinin alt safhalarına itelemesi ile birlikte düşündüğümüzde- doğanın adeta parçası olarak ortaklaşa mal statüsüne indirgediğini ve emekle mülkleştirmeye dayalı bir ilhakı haklı çıkardığını söyleyebiliriz. Locke'ta epistemik olarak işlenen fakat ontolojik bir krize işaret eden insanın neliği sorunsalı da, köleleştirilen insanları bazı insanların egemen tayin edildiği ekosistemin bilinçsiz bir parçasına dönüştürecektir.

Dünyayı bir meta alanı olarak tasarlayan Locke, kişinin kendisine yetecek kadar mülk alıp kalanını başkasına bıraktığı durumda haksızlık yapmamış olacağını söyler (Locke, 2004:30). Tanrı'nın insanın emeğine sunduğu dünya, Locke'a göre "çalışkan ve akıllı" olanın hizmetine verilmiştir (Locke, 2004:31). Burada çalışkan ve akıllı olmak ibaresiyle kölecilik ve adaletsizliklerin üstü emek ve rasyonalite dolayısıyla örtülmüş olmaktadır. Dolayısıyla özgürlük ve mülkiyete dayalı liberal söylemler köleliğin ve insan dışılaştırmanın dışındaki konforlu bir alandan sürdürülmektedir. Ayrıca mülkiyet edinme ve bunun paylaşımı, köleler ve insanlık kategorisinden dışlananların paylaşım senedine dahil olamadığı, adeta İngiltere vatandaşlığı ölçeğinde danişıklı bir paylaşım kurgusu şekillendirmektedir. Çünkü paylaşılan mülkiyet alanına, -köle hisselerine ortak olan ve yazılmasında katkıları

olan Locke ve köleliği haklılaştıran Caroline Anayasası⁸⁰ düşünüldüğünde- başka insanların ve toprakların paylaşılması da dahil olacaktır. Dolayısıyla eşitlik, insan sayılan İngiliz vatandaşlar arası bir anlaşma anlamına gelecektir.

Mülkiyet edinmeye çizdiği sınırdaki Locke, “başkalarının hakkı”ndan söz eder (Locke, 2004:29). İnsan ve ahlakın genel kullanımına karşılık Locke’un, çelişmezlik ilkesi doğrultusunda, beyazın siyah olmadığını söylemesi kadar açık bir biçimde ortaya çıkan sorun, insanın dışına düşen ast grupların hakları konusudur. Doğal haklar söyleminin insan için işe koşulması ve ast gruplardan söz eden hiyerarşik köleci model arasındaki çelişki, bizleri, insanın neliği problemine taşımaktadır.

John Locke’un İngilizce konuşulan dünyadaki kurucu rolünün yanı sıra, Anglo-Amerikan felsefe geleneğinin kurucusu olduğunu hatırlatan Bernasconi, Locke’un insan anlayışı ve hukuk anlayışı arasındaki, marjinalleştirilmiş halkların geleceği üzerinde önemli etkileri olacak gerilime dikkat çeker (Bernasconi, 2000:12). Söz konusu teorik söylemler yarılması ile 17. yüzyılda İngiltere’de yoğun bir şekilde işleyen köle ticareti arasında irtibatlar kurmak zorlama bulunmasa gerektir.

Locke’un, kölelikle irtibatlı kurumlardaki rolü, hisselerdeki katılımı (Uzgalis, 2002:82; Bernasconi, 2000:13) ve “zenci köleler üzerinde mutlak otoriteyi yasallaştıran” Caroline Anayasası’nı kaleme alanlardan biri olmasına rağmen siyasetle ilgili yazılarında Afrika köle ticaretinden hiç bahsetmemiş olması, Bernasconi’ye göre bu pratiğin arkasında kendini savunmayı bile gerektirmeyecek güçlü bir ivmenin olduğunu ortaya koymaktadır (Bernasconi, 2000:13). Locke’un *Yönetim Üzerine İki İnceleme* adlı eserinin ikinci incelemesinde, kişinin, insandan ziyade hayvan gibi davrandığı için yaşama hakkını kaydedip kendini köleliğe uygun hale getirdiğinden söz edilir. Dolayısıyla bir “doğal haklarını kaybetme” durumu savlanmaktadır. Bernasconi’ye göre Locke’un, doğa durumunun eşitlik durumu olduğunu ve eşitliği de doğal haklar kapsamına alan özgürlükçü söylemlerine bakılırsa, kölelik pratiği ile birleştiğinde ortaya çıkan çelişkinin sonucuna bakarak pragmatik bir haklılaştırma ve görmezden gelmeden söz edilebilir. Locke’un sivil

⁸⁰Madde 110. Carolinalı her özgür insanın hangi görüşten ya da dinden olursa olsun *negro köleleri* üzerinde saltık gücü ve yetkesi olacaktır (Locke, 1668).

toplum alanında özgür yurttaş ve doğal haklar teorileri, köleleri en başından sivil toplumun dışına sürerek mülkiyet kapsamına almaktadır (Bernasconi, 2000:14-15). Locke'un temel çelişkisinden ya da konuya sessiz kalarak bir tür kaçışa yönelmesinden bahseden Bernasconi, bunun Locke'a has bir çelişki olmadığını, toplumun genel olarak onayladığı bir ahlaki körlük olduğunu söyler ve bu çelişki bağlamında kimin tam olarak “-özgür doğmuş”- insan sayılabileceğini sorar. 16. ve 17. yüzyıllarda “insanlık” kavramını tartışmaya açan şey ise kölelik, sömürgeleştirme ve vaftiz etme bağlamında ortaya çıkmıştır. Koyu bir seyahatname tutkunu olan Locke'un takip ettiği seyahatnamelerde de “çeşitli insan kabileleri”nden, örneğin Hotanto'ların insanla hayvan arasında bir geçiş türü olduğunu söyleyen oldukça ırkçı örneklerle rastlamak mümkündür. Locke'un kategorilere ayırma ve çeşitli insan gruplarını tanıma merakı, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı çalışmasında yer verdiği hilkat garibeleri, yabancılar, budalalar gibi örneklerden takip edilebilir (Bernasconi, 2000:16-17; Locke, 1999:69).

Kimin insan kapsamına alınacağı Locke'ta bir sorunsal olarak alınmaktadır. Bu bağlamda bu kararın yaşam ve ölüm, kölelik ve vaftiz olma-olmama pratiklerinde tekrar tartışmaya açılması söz konusudur. Locke, birine göre insan sayılanın ötekine göre pekala sayılmayabileceğini söyler (Bernasconi, 2000:23-25). Locke'un, “Avrupa ve Afrika arasındaki farklardan adeta büyüldüğü”ni söyleyen Bernasconi, bunun, deri rengini esas alan sayısız örneklerinden biriyle açıklar: “*Ne kadar kesin olduğu belli olmasa da, insan bir hayvandır ya da rasyonel ya da beyazdır (...) İnsanın özünü içeren şey, beyazlığın özünü de içinde taşır.*” Başka bir örnek de bir çocuğun İngiltere’de tek bir deri renginin -beyaz- olmasından yola çıkarak kafasındaki insan şemasıyla beyazlık arasındaki çelişmezlik ilkesine dayanarak, bir Zencinin insan olmayacağını ispat edebileceğine dair yorum, “şeylerin yalın anlamları” ve “gerçekliği”ni birbirine karıştırma durumunu betimlemek için verilmiş olsa da; Locke'un insan kavramını tasnif ettiği rasyonel arka plana dair bilgi vericidir (Bernasconi, 2000:18-19).

Locke, insan türleri arasında varlık cinslerinin “aşağıya doğru uzanmasından yola çıkarak, yukarıya doğru bir mükemmellik sergileyen cinslerin de bulunması gerektiğini söylerken, modern biyolojiyle bir süreklilik oluşturan “Büyük Varlık

Zinciri” düşüncesine eklemlenir. Bu bağlamda hayvanlar arasında düşünülebilen ara-türlerden yola çıkan Locke, insanla hayvan arasında da “bir şey” olabileceğini söyler. “Hilkat garibeleri” ve akıldan yoksun “geri zekâlıları”, hatta bir akıl taşıyıp taşımadıkları garanti taşımayan bebekleri bu aralığa yerleştirir. Farklı cinsler arasında üremenin imkânına değinirken, Afrika’da kadınların bir çeşit maymundan hamile kaldıklarına dair söylence de, Afrikalıları insanlık kapsamından hızla uzaklaştırmaya dayalı bir “tespit”tir (Bernasconi, 2000:21-22). Ara-türün “bir şey” olma durumu tarihsellik gösterse de; Ötekilerin tarihsel şeyleştirilme durumu ile süreklilikler taşır. Bu düşüncenin de basit bir bilimsel kategorizasyon olmadığı, sonraki süreçlerde yukarıdan aşağıya tanımlanan Batı ve diğerleri şemasına teorik bir katkı olarak düşünülmesi gerekmektedir.

Locke’a göre ahlaksal ilkeler zihnin dolayımından geçse de; bu onların matematiksel olarak tanıtlanamayacağı anlamına gelmez (Locke, 1999:72-73). Locke’un, insan tanımı ve “doğuştan özgür” kategorileri hakkında “dilini ikili kullanımı” devreye girmiştir; Bernasconi’ye göre bu durum köle ticaretinin çelişkilerini gölgede bırakmak için muğlak bırakılmıştır. Locke’a göre, apaçık bir “öz” varsaymak insan tartışmasını gelişigüzel kılacaktır. Bernasconi buradan yola çıkarak aslında İki İnceleme’de de insan adı altında İngilizler’e hitap edildiğinden ve onların özgürlüklerini güvence altına alma kaygısından yola çıkıldığını söyler. Locke’un -İngilizler’le sessiz bir anlaşmaya dayalı özgürlük arayışındaki- muğlak bıraktığı alan doğrultusunda Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, büyük ölçüde onun felsefesiyle şekillenmiştir; fakat bu bildirge kapsamında da insan-lık alanına ve hakların verildiği halklara kimin dahil edileceği tartışmasının altında Locke’un da imzası var (Bernasconi, 2000:27-29; Somerson, 2004:52). *“Son çözümlemede doğal haklar teorisinin doğaya değil konvansiyona, özellikle de kimin bu haklara sahip olacağını belirleyen konvansiyona dayanması bir paradokstur. İki İnceleme’nin okuyucuları arasında bu hakların nereye kadar genişleyeceği hakkında sessiz bir anlaşma vardı.”* diyen Bernasconi, insan olmanın belirli bir topluluğun geçmişinden de kaynaklanan bir uzlaşmaya göre belirlendiğini, bu sessiz anlaşmanın, neden doğal hakların bütün insanların haklarını güvence altına almadığı meselesini açıkladığını söyler. Locke’un siyasi konvansiyonalizme göre şekillendirdiği ve doğal hakları

dayandırdığı sivil toplum temeli konuşulabilirken, özgürlüğün ve köleliğin gündelik kullanımında muğlaklık ve sessiz, pratik köleliği teğet geçen bir dışlama söz konusudur. Bu bağlamda Bernasconi, “*Afrika köle ticaretinin doğrudan tartışılmasının keyfi bir şekilde es geçildiği*”nden söz eder. Fakat bu es geçme, çelişkiyi tolere edecek bir teorik çerçeve ile sağlama alınırken, beyaz erkeğin olağanlığına nispetle sapkın bir öteki biçiminin yargılandığı ırkçılığı da barındırmaktadır (Bernasconi, 2000:30-31). Bernasconi, Locke örnekliğinde liberal hümanizmin geneline ilişkin yapısal bir bağlantı görür (Bernasconi, 2000:32).

Uzgalis, Locke’un ırkçılığı ile ilgili yazdığı makalede, -modern ırkçılığın Locke döneminde belirginleşmese de- onun siyahlar ve yerli Amerikalılar’ın kültürel ve biyolojik eksikliğine dayalı sözlerinden yola çıkarak, Locke’çu amripizmin açıkça ırkçı olduğunu savunur (Uzgalis, 2002:82-83). Locke’çu felsefede, yerlinin zihninin “*tabula rasa*”ya ve hayvanlara yakın olduğunu, dolayısıyla soyut fikir -evrensel bilgi ilkeleri- taşımadığını söyleyen Uzgalis (Uzgalis, 2002:85-86), özellikle *İkinci İnceleme*’de adalet ilkesi ve liberal çok-kültürcülük gibi anti-racist bağlamda önemli veriler sunan Locke felsefesini tutarsızlıkla itham eder (Uzgalis, 2002:97-98).

Locke’un yerli Amerikalılar’la ilgili ırkçı görüşlerini ele aldığı makalesinde ise Squadrito, ideolojik aciliyetlere göre çelişik düşünceler ortaya atan Locke’un, yerli Amerikalılar’a dönük ırkçı klişelerle hareket ederek -ahlaksız, cahil, vahşi, ateist ya da batıl din mensupları- onları insan ve canavar arasında ara şeyler olarak tanımladığını söyler. Bu bağlamda Locke’çu felsefe, zamanının izlerini güçlü biçimde taşımaktadır (Squadrito, 2002:102-103). Yazara göre Locke’un özellikle *İkinci İnceleme*’deki, insanların rasyonel eşitliği, fakat çevresel ve eğitimsel farklar olduğu söylemi, ırkçılığını ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü eşitlik iddiasına asimilasyon söylemi eşlik etmektedir (Squadrito, 2002:104).

Locke’un felsefesindeki teorik ve pratik çelişkiler, insan tanımındaki atılgan ve çekingen tanımlama hamleleri, muğlaklıklar ve geçiştirmelere rağmen, Batılı insan anlayışının ve buna pragmatik şekilde kimin dahil edileceğinin uzlaşım sal teorisini sunmaktadır. Doğal haklar düşüncesine ve “insan”ın özgürlüğü kategorisine arketipsel ve merkezsiz özellikler atayan Locke, Büyük Varlık zinciri geleneğine - fakat ırkçı biçimde- eklenerek insan tanımına sivil toplum alanındaki uzlaşım sal

netliğe rağmen, “örneklerle” sapma durumlarını tanımlamış ve pratik alanda kendisinin de yakinen bulaştığı Afrikalı köleler çelişkisini kabule yaklaştıracak şekilde, insanla hayvan arasında “ara şeyler” tanımlamıştır.

Aristo’nun varlık zincirindeki Tanrı’dan cansız varlıklara doğru azalan mükemmellik durumu hatırlanacak olursa, Batı felsefesinin Yunan medeni-barbar ayırımına ve söz konusu mükemmellik zincirine ek olarak, modern tasniflerde içeriğe sıkıştırılan varlık zincirinin daha da genişlemiş ve zenginleşmiş bilimsel haliyle karşımıza çıkması söz konusudur. Locke da büyük varlık zincirine benzer bir aşamalandırmayı savunmuştur. Locke’un, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*’de geçen *"Kişi insandan ziyade hayvan gibi davrandığı için yaşam hakkını kaybedip kendini köle olmaya uygun bir duruma getirdi."* (Somerson, 2004:52) sözü de insanın neliğine ilişkin hiyerarşik modelin köleliğin haklılaştırılması bağlamında kullanıldığını gösterir ve modern felsefede insanın neliği problemini etik ve adalet meselelerinin merkezine taşır.

Locke’un liberalizmi ve köleciliği arasında çelişki mi vardır, koşutluk mu? Kölecisi olması Locke’un liberalizmini iptal eder mi? Locke’un çelişkili söylemlerinin –Kant için de benzer şekilde- liberalizmin istisnası olarak düşünülmesi, Avrupa’nın liberal evrensel değerlerinin zarar görmesine karşı bir hamle olarak düşünülebilir. Bu bağlamda liberal hümanizmin çelişkilerinin tarihsel bağlamda açık edilmesi bir gerekliliktir.

3.4.5. Bir -karşı- Aydınlanmacı Olarak Herder

Herder, gençlik dönemlerinde Aydınlanma’nın ilerlemeciliği ve doğa anlayışının etkisinde olsa da; ilerleyen süreçlerde onun felsefesi başta ilerleme ülküsü olmak üzere Aydınlanma’nın pek çok değeriyle karşıtlık ilişkisinde şekillenecektir. Örneğin ilerleme şeması doğrultusunda geçmişi şimdinin zeminiyle yargılamak Herder tarafından eleştirilir. Kendiliğin ölçütlerinin geçmiş kültürleri değerlendirmesi, Herder’e göre belli bir kültüre genellik atfederken, savunulması gereken, tek bir genelliğin olamayacağıdır. Tarihi olaylar doğa yasalarının tersine, - tarihsel bazı plan ve düzenliliklerden söz etmek mümkün olsa da- kendi

biricikliğinde kavranmalıdır (Özlem, 1998:57-58). Herder'e göre tarihin daima ilerlediği fikri "Aydınlanmacı iyimserlik"ten kaynaklanır. Herder; Grekler'de, Romalılar'da, Ortaçağ'da hümaniteye dayalı kalıcı özlerden söz etse de tarihe bir son ve ereksellik biçen düşünceyi eleştirir. Hümaniteye dayalı kalıcılıklar ise "gelenek" denen şeyle ve "oluş"la mümkündür (Özlem, 1998:61). Herder'in tarihe tikellik ve bireysellik atfeden düşüncesinde evrenselci ilerleme genellemesine karşı kurtarıcı bir fikir bulunabilir. Özellikle Herder'den sonraki süreçte Hegelyen dünya tarihi genellemesine karşı bu ırdeleme, Aydınlanma'nın içinden bir eleştiri olarak düşünülebilir. Hegelyen dünyaya içkin kılınmış teleolojik bir "ilahi" bakış açısıyla bir sonsuzluk olarak öngörülebilien dünya tarihi, Herder'de insan sınırlılığundan ötürü kestirilemezlik bağlamında düşünülmektedir. Böylece Hegel'de evrensellik ve tinin sonsuz ilerleyişi yerine Herder'de zamansallık, değişim ve sınırlılık fikri hakimdir. Bu bağlamda Herder'in geçmiş kültürleri kendi ölçütleriyle değerlendirmek dediği şeyin Aydınlanma'nın başkalıklara bakışını önemli ölçüde şekillendirdiğini söyleyebiliriz.

Herder'in, -ilerleme eleştirisine rağmen- homo antropos ve human ayrımı ve homo antropos'un bir tarihinin olmadığı söylemi bir tarih dışı varsayarak ilerlemeci dili çağırıştırır. Birikimsel bir geleneğe işaret eden yalnızca hümanite bağlamındaki insandır. Herder'de zaman zaman bütünlükçü ve evrenselci dile rastlansa da, o, yöntemsel olarak ilerlemeye karşı olduğu gibi -soncu- erekselliğe karşı tümevarımı benimser. Ayrıca hümanite belli bir ulusun tekelinde düşünülmek yerine tüm kültürlerin hümanite ve geleneklerinden çıkarsanan ilkelere göre belirlenir. İnsanlık tarihi denen şey bu nedenle Herder'de gelenek olarak da okunabilir. Ayrıca Herder'in tarihe anlama ve yorumlama ilkelerini eklemesi, Dilthey'a kadar giden yorumsamacı tarihin önünü açmıştır (Özlem, 1998:62-63-64).

İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler adlı eserinde Herder, Kant'la uyumlu olarak insanı edilgin olmayan bir bağlamda kavrar. Fakat Herder'e göre en temelde insanın edilgin olmayışına dayalılığı ifade eden hümanite, etkin olarak insan doğasının amacı olduğundan insanın amacı da kendi etkinliliğine içkindir. Bu bağlamda Herder'de hümanite, en yüksek ve içkin amaç olarak ortaya çıktığından, iyiliğe yönelik her şey hümaniteyle bağlantılı olarak ortaya çıkmakta, her tür

baskıcılık da hümanitenin karşıtı olarak konumlanmaktadır. Herder, insanın amacının, insanın soykütüğüne ve tarihine dayalı olarak çıkarsanabileceğini düşünmektedir. Herderci hümanitenin temelinde insanın iyi bildiği şeye göre kendi tarihini yapması vardır. İnsanın “iyi bildiği” yöntemlerin yanılgıya işaret etmesi durumunda da bunun sorumluluğu ve sonuçları bütünüyle insanın üzerinde olacaktır (Herder, 2006:23-24-25). Herderci hümanite ile insani iyi bağlamındaki yatırımlar, her zaman ilerlemeci bir düzlemde yürümez. Bu da “dünyada” yapıp etmeleriyle baş başa kalan insanın yanılma payını ve iradenin bir tür kaprisini ifade eder.

Herder’in hümanite etrafında gelişen fikirleri Aydınlanma ile büyük ölçüde karşıt bir konumu ifade etse de doğa düşüncesi, onu Aydınlanma’nın süreği kılar. Herder, Kant’a göre, farklılıklar konusunda genel yargılara varamayacağımız noktasında kültürlerle ilgili genellemelere ve Aydınlanma’nın soyut aklına karşı olsa da, onda da farklı insan grupları ya da dönemler noktasında hiyerarşik bakışa rastlanmaktadır:

.....
“Doğa ilkel insanı maymunun yanına yerleştirmiştir; her çağda tüm insan topluluklarını, ilkel akıldan yola çıkıp beyinlerini geliştirerek kendi insani düzenlerini oluşturuncaya kadar, hep bu büyük hümanite sorununu çözmeye terk etmiştir” (Herder, 2006:27).
.....

Bununla birlikte Herder, tüm Asyalı ulusların durağanlık aşamasında tıkanmışlığı şeklindeki genellemeye karşı çıkararak, onların doğal belirlenmişlik şartları ve bozkır iklimi dolayısıyla olsa olsa “mazur” görülmesi gerektiğini söyler (Herder, 2006:27). Grek ve Roma örneklerinin uygar güçlerini hayranlıkla seyredebileceğimizi söyleyen Herder, sonuç olarak hümanite konusunda, doğa yasalarının, insanın ellerine verilmiş kaderini tayin hakkına uygun biçimlendiğini söyler (Herder, 2006:29). Herder, kültürlerin kendi iç tutarlılığını ve bu bağlamda yapılandırma güçlerini kabul edip, belli bir kültürel zeminden başka bir kültüre bakışı mahkum etse de ilkel insanı maymunun yanına yerleştirerek, hatta bizzat ilkel insan tanımlaması ile çelişik bir tutum ortaya koyar. Üstelik, Aydınlanma’nın ilerlemeciliğine karşı çıkan Herder’in ilkel ve sonrasında gitgide uygarlaşan, hayvanlarla ayrışan beyin gelişimi söyleni, onu ilerlemeci uygarlık anlatısının diline entegre etmektedir.

Fakat Herder'in, Aydınlanma'nın kaba evrensel şablonunda kaybolan kültürel ve toplumsal bireyselliklere dönük ilgisi onun soyut evrensellik ve akılsallık anlayışa dayalı Aydınlanma karşıtlığında aranmalıdır. Herder'e göre kuru bir bilimcilik ve ahlaki evrenselciliğin genelliğine gömülmek yerine her ulusun kendi kolektif bilincini oluşturacak meşruiyet kaynaklarına ve değer sistemlerine sahip olması önemsenir (Durgun, 2013:293). İnsanlık tarihinin evrensel bir soyutlukta ve ileriye doğru hareket eden yekpare bir bütünsellikte anlaşılması içsel dinamikleriyle hareket eden birden çok kültürün varoluşsal temellerini yadsımaya neden olmakta, değişik kültürlerle uygarlık bağlamında kozmopolit bütünselleştirmeyi sağlama niyetiyle yapılan saldırıları da haklı göstermektedir. Condorcet'nin ilerlemeci mantığından kaynaklanan, bütünlüğün doğal olarak tekliğe işaret ettiği anlayışının tersine Herder'de tek bir insan doğası değil insanların kültürel doğaları vardır (Outram, 2007:80). Outram, Herder'den bazı alıntılarla Herder'in Aydınlanma eleştirisini değerlendirir:

.....
"Erdem ve mutluluk ideallerimizi uzaklardaki tüm uluslara ve hatta tarihin en uzak çağına bile götürmeyi arzulayan yüzyılımızdaki felsefe ve insansever ton (...) sözleri eylem, Aydınlanma'yı mutluluk, gelişmişliği erdem olarak almış ve bu yolla dünyanın genel anlamda iyiye gittiği masalını yaratmıştır."
.....

Böylece Aydınlanma'nın yüce gönüllüğü ve kozmopolitizmi iyimser bir dil yaratarak Avrupa kültürünün diğerleri üzerindeki egemenliğini haklılaştırmaya yaramıştır (Outram, 2007:79). "*Felsefemizdeki genellemeler karmaşası, insanların ve ülkelerin, vatandaşların ve halkların özgürlüklerinin baskı altına alınıp ihlâl edildiğini gizleyebilir.*" diyen Herder; Aydınlanma'nın hümanist ve iyimser genellemeleri ile çelişkili görüşlerini ortaya koyarak, ötekileri hem egzotik hem örnek alınacak, fakat aynı zamanda sömürülecek insanlar olarak gören çelişkiye işaret etmektedir (Outram, 2007:79). Aslında tanıdık ve sempatik bir yakınlıkla kavranan başkalığı tanıma ve ötekileştirerek haksızlık yapma güdüsü birbirini besler. "Tanıdık" olduğu için saygılı bir mesafeyi belirleyememekten kaynaklanan, başkalığı kendi aidiyetine ve kapsamına dilediği şekilde almaktan sorumsuz bir müdahale hakkı doğmaktadır. Egzotiklik yakıştırması ile Batılı insandan farklı algılanan başkalıklar, farklı bir tarihsellikte ya da tarih dışı varsayılarak ötekileştirme, yağma ve sömürü haklılaştırılmış olmakta ve normalleşmektedir.

.....

Cassirer tarafından, Herder, "*klasisim ve Aydınlanma'nın evrenselleştirici tarihine kazmayı vuran ilk düşünür*" olarak, "tarihsel dünyanın fethinde" bir dönüm noktası olan aşamaya yerleştirilir. Herder'deki, evrenselciliğin yuttuğu anlatıları önemseyen Avrupamerkezcilik eleştirisini içeren bakış, Alman milliyetçiliğinden ilham alsa da "halkların tini" görüşü, Fransız evrenselciliğine ve burdan yola çıkarak Batı'nın merkezci ve evrenselci tavrına karşı konumlanır. Bu anlamda Herder erken dönemde "antropolojik göreciliğin" önemini vurgulamış olur. Fakat bu antropolojik tavır da doğası gereği etnik merkezcilikten kaçınmamıştır. Aslında Aydınlanmacıların evrenselcilik ve akılcılığa biçtikleri misyona dair kuşkuları da merkezcilik eleştirilerinin motoru olmuştur (Hentsch, 2016:227-228).

Herder, Aydınlanma eleştiricisi olarak Aydınlanma'nın egzotik topluluklar üzerindeki etkisine değinmiştir. -Egzotik topluluklar nitelemesinin söz konusu topluluklara "bakış" konusunda verdiği ipuçları ayrıca düşünülmelidir.- Condorcet ve Turgot'nun akılsal ilerleme sonucunda insanların hepsinin batıl inanışlardan kurtularak kozmopolit bir bütünsellik ve uyum sergileyecekleri yönündeki ilerlemeci inanca karşı Herder; tarihsel, coğrafi ve iklimsel farkları yok sayan bir insan doğasının varsayılamayacağını savunmaktadır (Outram, 2007:79). Herder'in romantik milliyetçiliğiyle Avrupamerkezci anlatıya eklenmesine rağmen, başka kültürler için bağlamı önemseyen katkısı, romantik geleneğin akıl ve evrenselliğe tarihsellik eklemesine ilişkin değerlendirilebilir.

18. yy. sonlarına doğru Herder, ulusallığı dil üzerinden özel mülkiyete bağlayarak dil bilincini ulusal bilinçle özdeşleştirmiştir (Anderson, 2009:83). Milliyetçiliğin önemli ölçüde ayrıcalıklara göndermede bulunduğu düşünülürse Herder'in romantik "farklı kültürler"e duyarlı felsefesinin sınırları belirecektir. Bu bağlamda Hentsch'e göre, Alman Doğu tutkusunun "manevi" babası Herder'in bu tutkuda vardığı son nokta, "*Doğu, insanlığın çocukluk çağına sürülür ve gerçek dünya Yunanistan'la başlatıldığından Doğu, dünya öncesi bir düşünce olarak kalır.*" En güçlü temsilciliğini Hegel'de bulan bu görüşe göre, söyleyecek hiçbir sözü kalmamış bir kalıntı olarak Doğu, Batı'nın bütünselleştirmeci kuramında tarihin kapatılmış bir sayfası olarak vardır (Hentsch, 2016:201). Bu bağlamda Alman tipi Aydınlanma'da - bir Aydınlanmacı ve aynı zamanda karşı-Aydınlanmacı olarak- ilerlemeci ve

evrimsel tarih anlayışına karşı Herder’de Avrupamerkezci anlatının izlerine rastlansa da, insanın belli bir tarihsel döneme ilişkin olarak yüceltilmesinin sınırlandırılmasını savunan Herder’in söz konusu anlayışını (Çiğdem, 2015:87) onun Avrupa-merkezcilik eleştirisiyle bağdaştırabiliriz. Herder’e göre, geçmiş zamanın -ya da başka kültürlerin- yargılanmasını yaşadığımız dönemin kalıplarıyla gerçekleştirdiğimizde, belli bir dönemdeki insanlara, onların kültürel verimlerine ve kazanımlarına haksızlık etmiş oluruz (Çiğdem, 2015:87). Fakat Doğu’nun despotizmini, bir kez yerleştikten sonra söz konusu despotluğun giderilemeyeceği düşüncesiyle Doğu’nun -istese de- tarihin gelişimine katılamaması olarak yorumlayan Herder’in de (Sunar, 2012:71) -Hegel sistemliliğinde olmasa da- Avrupa-merkezci sürece katılmış olacağını söylemek yanlış olmaz. Herder’in ırklar konusunda Kant’la girdiği Avrupa-merkezcilik karşıtlığı olarak yorumlanabilecek tavrına ve nispeten tarihsel/kültürel insanlık hassasiyetine rağmen Avrupa-merkezci bakıştan kendisini “kurtaramaması”, söz konusu ırkçı ideolojik hegemonyanın olsa olsa genelliğini ortaya koymaktadır.

Herder’de Avrupamerkezcilik eleştirisi olarak görünen izlekler, örneğin tek bir kültürel kanaldan yayılıp genelleşen fikirlere karşı, farklı kültürlerin kendilik hakkı bağlamında orijinalitesi fikridir. Doğu’ya romantik ilgisiyle Herder, Araplar’ı Avrupalılar’ın hocası olarak değerlendirmiş ve Müslüman katkısını dile getirmekten çekinmemiştir. “İnsanlık tarihi” denen şeyin bir Avrupa tarihi olarak kalmaması için Batı-dışı kültürlerin Avrupalı ölçütlerle yargılanmaması gerektiğini savunan Herder, çeşitlilikleri, bir amaca matuf olarak okumuş ve buradan birliğe giden bir bütünlük görerek daha hoşgörülü değerlendirmiştir. Çizgisel ilerlemeci kuramın tikel iyiliği ve genelliğine dayalı özdeşleştirmelere karşı çıkmıştır. Her kültür kendi hümanitesi sınırlarında kendini geliştirebilir. Herder’in insan felsefesi görüşüne göre, dünyadaki tüm kültürler barbarlıkla çarpıtılmadan araştırılmalıdır. Herder’in eleştirdiği Avrupalı standartlara uygun ilerlemeci dünya tarihi anlayışı ile evrensel bir insan felsefesinin tüm kültürleri araştırması şeklindeki önerisi, onun tarih yazımının inceleme öznesi Avrupalı olduğundan dolayı çelişmekte ve tehlikeyi bildirse de yeni bir tür Avrupamerkezciliğe dönüşmektedir (Bulut, 2002:108-109).

Bernasconi Herder’in insanlıkla ilgili yazıları ve Kant’la ırk üzerine yaşadığı

yazılı polemiklerden yola çıkarak Herder'i, Avrupamerkezcilik karşıtı olarak konumlar. *İnsanlık Tarihi Üzerine Dersler* adlı eserinde Herder'in Kant'la giriştiği polemik, ırk meselesi etrafında dönmektedir. Söz konusu polemik Kant'ın verdiği yanıtla sürmüştür (Bernasconi, 2015:59). Herder, "*Dünyada ne dört ne beş ırk vardır ne de birbirini dışlayan çeşitler.*" diyerek ırk düşüncesini temelsizleştirse de; Herder'de de Avrupalılar'ı önceleyen bazı ifadeler ve ırkçı alıntılar mevcuttur (Bernasconi, 2015:60; Kleingeld, 2007:577). Ancak Bernasconi, Herder'in Kant'a göre insanların farklılığına daha çok saygısı olduğunu düşünür. Çünkü Kant'ta ırk farklılıklarını kesin çizgilerle vurgulamanın ötesinde, söz konusu erekselliğe süreklilik katma ve doğal biyolojik ayrımların birleşmeyeceğine dönük bir inanç vardır. Kant'tan farklı olarak Herder, ırk dilinde insanları bölen anlayışı şöyle eleştirir:

"Doğa maymunları pek çok sayıda çeşitlere ve türlere ayırmıştır (...) İnsanoğlu kendini onurlandır! Maymunla kardeş olamazsın. Ama Amerikan yerlisi ve Zenci kardeşindir. Bu yüzden onlara zulüm etmemelisin, onları öldürmemelisin ve onlardan çalmamalısın. Çünkü onlar da senin gibi insan" (Bernasconi, 2015:60).

Bernasconi'ye benzer şekilde Arendt de, insanlık idealini sürdüren Herder'in ırk sözcüğünü "bayağı" bulanlardan olduğunu söyler (Arendt, 2016:101). *Hümanizmin Gelişmesi Üstüne Mektuplar* adlı eserinde Herder, bir anekdot aktarır: Bir misyoner tarafından başından aşağı su döküldüğünü fark eden ve ölmek üzere olan köle, misyonere bunu niçin yaptığını sorar. Misyoner şöyle cevap verir: "*Cennete gidebilmen için!*" Siyah köle buna karşı şöyle cevap verir: "*Beyaz insanların bulunduğu bir cennete gitmek istemiyorum.*" Sonra arkasını döner ve ölür. Herder'in hikâyeye yaptığı tek yorum şu olur: "*İnsanoğlunun kederli tarihi*" (Bernasconi, 2015:98). Herder'in tutumu büyük ölçüde, kurbanların Avrupalılar'ı nasıl gördüğüne ilişkin "sömürgeleştirilenin bakışı üzerinden kendini değerlendirme" ve insanlık tarihi eğer bir Avrupa tarihi olarak kurulmayacaksa farklı kültürlerin Avrupalı standartlarla yargılanmaması gerektiği (Bernasconi, 2015:99) tavrıdır. Bu çabasıyla Avrupa-merkezcilik karşıtı bir tutum sergilemiş olur. Aydınlanma'nın temel karakterlerinden biri olan soyut insan anlayışı (Shayegan, 2008:138) ve kozmopolit ve ilerlemeci tasavvur yerine Herder'in insanlık tasvirinde, insanlığın - hümanite- başarılması ancak her halka ait insanlık fikrinin işletilmesi ile ilişkili olarak düşünülmüştür. Fakat Avrupa'nın evrensellik hâlesiyle yürüttüğü faaliyetler

hümaniteyi mümkün kılmak bir tarafa, çoğunlukla Herder'in "insanlık" dediği şeye zarar vermektedir. Bu bağlamda adaletsizlik yalnızca bir kültüre karşı değil; tüm insanlığa karşı işlenmiş, insanlığı yıkıma uğratmış olacaktır (Bernasconi, 2015:108).

Sonuç olarak, şaşırtıcı olan -ya da paradoksal şekilde rasyonel olan- ırkçılık ve etnik merkeziliğin gelişmemiş bir bilim ve aydınlanmamış, özgürleşmemiş bir dönemde, şartlarda değil; ilerleme, aydınlanma ve özgürleşme bilincinin en yüksek seviyede olduğu -iddiası taşıyan- bir süreçte yükselişe geçmesi ve üstelik ırkçı tutumların bilginin ve bilimin gücüyle rasyonalize edilmesidir. Bu bağlamda Batı ahlakının nesnel temellerini yitirdiğinden değil; belki nesnel temeller üzerinde yükselen icatlar silsilesinin bozuntuya uğradığından, nesnellik örtüsünün kalktığından bahsedebiliriz. Bu bağlamda Batı, ahlaki ideallerinden sapmış değildir; ahlaki ideallerin, etik gerekçelerin gizlediği çıkar güdüsünün tebarüz etmesi söz konusudur.

Biyolojik, kültürel ve coğrafi ırkçılık, bir anlamda Aydınlanma'nın temel insancı temalarıyla çelişmesini, farklılığı özsel kılarak ve özcü eşitsizlikler yaratmaya çalışarak ört-bas etmiştir. Yani temelde insanın özerkliğini ve akılsal potansiyellerini vurgularken diğer yandan kendisini öncü tahkim etmek için ırkçılığı doğallaştırarak değişmezlikler alanında tanımlamış; böylece hegemonik tavrını "bilimsel"leştirmiştir. Benjamin'den ilham alarak diyebiliriz ki; Aydınlanma döneminde ırkçılık istisna değil neredeyse kuraldır. Bu bağlamda Avrupa'da ırkçı kuramların bilimsel ve felsefi yaygınlığı, ırkçı düşüncenin bu zeminde bir istisna hali teşkil etmeyen kuralının, dönemin Avrupa-merkezci sömürgeci kuralıyla kesiştiğini ortaya koymaktadır. Söz konusu tezlerin Akıl Çağı olarak anılan dönemde ve sonrasında yükselişe geçmesi, barbarlığa yakıştırılan saldırgan dürtülerin akıl dışı bir kalıntı değil de bizzat akıldan kaynaklandığını, usun sınırlarından doğduğunu ortaya koymaktadır. Sömürgeciliğin ve köleliğin sistemli ilerleyişi ile akılsal sistemlilik arasındaki doğrusal korelasyon, sömürülen grupları insan-dışılaştırarak insani söylemlerle sömürge pratikleri arasındaki çelişkiyi sistemli olarak örtmeye yaramaktadır.

Aydınlanma filozoflarını eleştirirken konumuz bağlamında ele aldığımız yorumlarıyla filozofları, karikatürize etmeye dayalı indirgeyici bir tavırla

düşünmemek gerekir. Belki de durumu bu kadar ilginç kılan tarihsel anlamda oldukça belirleyici -ciddi- filozofların bu söylemlere ortak olduğuna ilişkin durumun Avrupa-merkezci bağlamın normatifliğini açıklama yolunda önemli kanıtlar sunmasıdır. Ayrıca sözü geçen filozofların özerklik ve bireysellik bağlamındaki liberal tezlerini kendilerine karşı ödünç almak, aydınlanma ve özgürleşme ihtiyacına giden sürecin dinamik ve eleştirel yapılanması için hayatiimkânlar sunabilir.



4. POSTKOLONYAL BİR ALTERNATİF DENEMESİ

Morin'e göre Aydınlanma aklı, tüm görüleri körlük ve akıldışılık bağlamında düşünerek kendisi körleşmiş ve sonunu hazırlamıştır. Kendini aydınlık olarak hesaplama ile körlüğün eş zamanlılığı manidardır (Morin, 1988:103). Fransa'da Rousseau ve Almanya'da Sturm und Drang hareketi Aydınlanma'nın aklına karşı eleştirilerle dikkat çekmektedir. Ayrıca Fransız İhtilâli ve ardından gelen terör, Aklın yıkıcılığı inancını yeniden gündeme taşımıştır. Düşünceler tersini getirirken, kahramanların baskıcılığı, düşünce ve beklenti ile gerçek arasındaki farka işaret eder (Morin, 1988:104). Koçak, Horkheimer'in *Akıl Tutulması*'na yazdığı önsözde eleştirel teorinin içkin eleştirisinden söz ederek şöyle der: *"Eleştirel teori düşüncelerle gerçek arasındaki açıklığı ölçme çabasıdır. Kullandığı yöntem de içkin eleştiridir."* (Koçak, 2013:42). Ayrıca eleştirinin içkinliği, büyük ölçüde problemi, Aydınlanma ve modernliğe içkin kurum ve kuramlarda arama anlamına gelecektir.

Horkheimer'e göre Batı uygarlığında egonun gelişim seyri -doğa ve başka insanlar üzerindeki- egemenlik ve baskı ile yakından ilişkilidir (Horkheimer, 2003:129). Avrupa, kendi gettosunda kendini haklılaştırıcı projeleri narsistik bir şekilde kurmaya devam ederken, Fontana da bir tehlikeye işaret etmektedir: *"Yaklaşık 250 yıl önce Aydınlanma Çağı ile başlayan modernleşme programının yalnızca ekonomik vaatler açısından değil, uygarlaştırıcı bir proje olarak da tükenme noktasına geldiğini gösteren verileri artık görmeliyiz"* (Fontana, 2003:158). Fontana, söz konusu tükenme tehdidinin, git gide daha fazla gettolaşan Avrupalı bilinçle tırmandığını ve problemlerin gelişmiş ve az gelişmiş düalizmine düşülmeden ortaklaşa çözülmesi gerektiğini önermektedir (Fontana, 2003:159). Fakat Aydınlanma'nın büyük harflerle biricik kılınması/tahkimi bu ortaklaşalığı büyük oranda imkânsız kılmaktadır. Çünkü modernlik de, onun bir süreci olan Aydınlanma da Avrupa kökenlidir (Göka, 2000:118). *"Aslına bakılırsa her çağın, her düşünce bütünlüğünün kendine özgü bir tasarımı vardır. Bazıları ise bu adla anılmakta ve bu ad onlara kimi zaman hak etmedikleri değer yüklenmesinde araç olabilmekte"*dir. (Taşçı, 2000:133).

Aktay'a göre, Aydınlanma felsefeleri metafizik felsefeler olmaya

mecburdurlar (Aktay 2000:105). Bu bağlamın hatırlatacağı üzere kısaca Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'ne değinmek gerekecektir. Burada temel tez, Aydınlanma'nın miti ve metafiziği dışlayarak pozitivizme evrilmesi ve pozitif hâliyle mitoslaştırılmasıdır. Öte yandan Aydınlanma'nın ilerleme ve zekâsının tin düşmanlığı ile sonuçlanması (Adorno ve Horkheimer, 2014:8) söz konusudur. Aydınlanma'ya içkin "siyasi terör" ve modern barbarlık, -Scott'un da vurguladığı (2008)- hesaplanabilirlik, matematiksel kesinlikle insani değerleri ve alanı nefessiz bırakmıştır. Rönesans ve Aydınlanma'da "insanlık sempatisi" olarak ifadesini bulan hümanizma, barbarlığın zıddı olarak konumlandırılır. İnsanlık sevgisi söylemi esasında makûl insan prototipini önceden belirlemekle insanlıktaki soyut ideal; iççerimleyici olmak yerine sonuçları itibariyle dışlayıcı olmaktadır.

Modern bilimin despotluğa evrimi ve ırkçı paranoyaya müsait oluşu, Frankfurt Okulu yazarlarına göre "kuramsal zayıflığa"/aydınlanmamaya işaret eder. Paradoksal olsa da söylemsel koşullar düzeldikçe bir kısmının diğerleri üstünde "üstünlük" kurma durumu artmıştır. Bu doğrultuda Aydınlanma, temelde bireylerin yadsınması üzerine kuruludur (Adorno ve Horkheimer, 2014:31). Bireyselliği ve tikelliği göz ardı etmesi de büyük oranda yönteminden ziyade tüm sürecin önsel olarak belirlenmiş olmasıyla ilgilidir. Nitekim metafizikten daha metafizik apriorilere bel bağlayarak düşünme ile matematiği bir tutmuştur (Adorno ve Horkheimer, 2014:45).

Bazı teorisyenlerin çağdaş siyasi kuramlarda, hoşgörü ile bağlantılı dünyevi akıl gördüğü yerde bazı ifşâatçı antropologlar mit ve şiddet görmektedirler. Örneğin Weber'in mit ve şiddet tekelinin rasyonel-devlette olduğu anlayışına karşı, şiddetin mitik ve gizemlileştirici doğasından gelen başlı başına amaç olarak kendini ikame etmesi, Weber'in görmezden geldiği bir sonuç. Şiddetin akla kurumsal olarak nüfuz etmesi, akli iktidarın kalıbına uydurmakla birlikte modern ve seküler devlette akıl ve şiddetin bir araya gelmesi olarak iş görür. Bu nedenle rasyonel-yasal olarak sunulan seküler görünümlü devlet, aslında şiddeti meşrulaştıran bu mitik ve kutsal hale ile ve seküler olmayan haliyle düşünülmelidir. Bu anlamda mit, gizemlileştirici ve kutsallaştırıcı doğası nedeniyle sekülerin karşıtıdır (Asad, 2007:34-35). Bu doğrultuda mite ve şiddete batmışken, kendisini seküler ve rasyonel sunan modern

liberal devleti eleştiren radikal antropologlardan (Asad, 2007:72) söz eden Asad, rasyonel-kurumsal sürecin kutsal ve gizemli halesine, dolayısıyla gizleyerek meşrulaştıran yapısına dikkat çekmektedir. Sekülere ve rasyonele dokunulmazlık atfedilmesi ve kendiliğinden gelen haklılaştırma ve üstünlük duygusu, paradoksal şekilde onu kutsallaştırmakta ve mitleştirmektedir. Akılla bitişik resmedilen liberal anlayış insan haklarından ve eşitlikten insanın doğası olarak söz etse de söylemin dünyasal planda pratikteki sorunlarına aşınayız. 18. yy.'daki liberal kökenler doğal olanı ön plana çıkarırken, sosyal ve tarihsel olandan ayırık doğa fikrinin tanımlayıcı niteliğinden yararlanmışlardır. Böylece liberal mit, insan hakları projesini kolaylaştırmıştır (Asad, 2007:73).

Modern ırkçılığa karşı çıkış bağlamında Arendt ve Foucault, ırkçılığı, özgürlük pratiğini bozuntuya uğratan özgül hâller olarak eleştirirken, modern ırkçılığın, ötekileri kapasitesizlikle eşlediğine ve özgürlüklerinin yadsınmasının yok etme stratejisine dönüştüğüne dikkat çekerler (Taylor, 2012:140).

Arendt, ırkçılığın Avrupa ve genel anlamda insanlığın uygarlığının yıkımına neden olacağını söyler ve beyaz adam, İngilizler ya da Aryan Almanlar gibi tasavvurların Batılı insanın sonuna işaret ettiği uyarısında bulunur. Irkçılığı ve ırk düşüncesini; siyasi anlamıyla, insanlığın başlangıcı ve kaynağı değil sonu ve çöküşü olarak değerlendirerek her türlü bilimsel ırk değerlendirmesine devrimci bir yorum getirir (Arendt, 2016:68). Julian Huxley'in *Race in Europe*'da dediği gibi, "*ırk terimi çağımızın sahte bilimsel yazılarında çok kötüye kullanıldı.*" Bu bağlamda ırkı tümüyle mitsellik bağlamında değerlendiren Huxley ve Kenan Malik –*The Meaning of Race*–, karışma ve çeşitlilikten ötürü saf ırkın olamayacağını düşünür (Huxley, 1936:2 ve 14; Malik, 1996:4). Said, *Entelektüel* kitabında, *Oryantalizm* ile *Kültür ve Emperyalizm* kitaplarında Doğu ve Batı gibi hayali ikiliklerin dışında ikincil ırklar gibi ırkçı özlere karşı çıkma sebebini, yağma ve mağduriyete karşı olmanın ötesinde, bunda, kültürlerin tarihsel bağımlılık ve melezliğinden dolayı iç içe girişlerinin etkili olduğunu söyler (Said, 1995:11). Said'e göre kültürler konusunda belli taraflardan söz etmek, kültürler katı ve geçirimsiz homojenlikler olmadığından, sorunlu bir tavra işaret eder (Said, 1995:108-109).

Aydınlanma ve modernliğe içkin sıkıntılar bağlamında Arendt, totaliter

hareketlerin uygarlığın dışına değil içine yönelik bir olgu olduğunu ve tehlikenin, küresel ve evrensel olarak birbirine bağlanmış insanlığın, kendi bağrında barbarlar yaratabilmiş olmasında ve vahşilik şartlarında yaşatmasında olduğunu söyler (Arendt, 2016:314). Benjamin de, *Tarih Kavramı Üzerine* adlı yazısında, uygarlığa içkin barbarlığı şu cümleyle özetler: *“Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın. Ve kültür ürününün kendisi gibi, elden ele aktarılma süreci de nasibini alır bu barbarlıktan.”* Buna karşılık Benjamin tarihsel maddecinin bu bağlamdaki devrimci rolünü, *“tarihin havını tersine taramak”* olarak özetler (Benjamin, 2006:42-43). Söz konusu tarihsel rol ve tarihsel bilginin öznesi ezilen sınıfın kendisidir (Benjamin, 2006:45). Sosyal demokrasinin dogmatik ilerlemeciliğini eleştiren Benjamin, ilerlemenin sonu gelmez ve karşı konulamaz olarak resmedilişini eleştirir: *“Tarihsel ilerleme kavramı, insanlığın homojen ve boş bir zaman içinde durmadan yol aldığı tasavvurundan ayrıştırılamaz.”* (Benjamin, 2006:46). Benjamin, -Foucault’ya benzer şekilde- “şimdinin zamanında yükselen” yapıdan ve “tarihin sürekliliğini parçalamak”tan söz eder. “Bugün” kavramı Benjamin’de devrimci açıdan önemlidir (Benjamin, 2006:47).

Koçak, parça ile bütün, dünya ile bilgi arasında Horkheimer felsefesine değinir. Adorno ile birlikte bu iki isim, Batı felsefesinin temel niteliği olan özdeşlik ilkesini yıkıma uğratmak üzere, düşünce ile varlık, insanla doğa arasında kopuştan söz edilemeyecek bir indirgenemezliğe işaret ederler (Koçak, 2013:28). Koçak, yine Negatif Diyalektik’e atıfla, Adorno’nun felsefe uğraşları alanında bizi çağırdığı, Hegel’in kayıtsız kaldığı şeylere dikkat kesilmek gerektiğini söyler: kavram-dışı, bireysel, tikel olan her şey (Koçak, 2013:29). Koçak, *“Horkheimer ve Adorno, ‘insanın özü’ gibi felsefi antropolojik bir temel kabul etmezler.”* diyerek Frankfurt Okulu’nun tikele ve farka odaklandığını söyler (Koçak, 2013:34).

Sahlins, *Batı’nın İnsan Doğası Yanılsaması* adlı eserinde katı ve paradigmatic bir söylem alanı olarak Aydınlanmacı insan doğası söylemini kritik eder. Bu anlayış, temellerini doğa ve kültür arasında varsayılan radikal karşıtlığa borçludur (Sahlins, 2012:9). Sahlins’e göre insanın açgözlü olduğuna dayalı Hobbes’çu yaygın tez ve kültür-doğa karşıtlığının etkisiyle, Batı’nın insanlığın geri kalanına bakışını belirleyen tarihi arkaplan çakışmaktadır (Sahlins, 2012:11-12). Batılı insan doğası

tasavvurunda devlet açısından toplum -başka toplumlar da dahil olmak üzere- daima kaotik olanı temsil ettiğinden bu toplumun anarşiye sürüklenme potansiyeli güçlü bir anksiyete olarak devletin kontrol ve disiplin mekanizmalarını da belirler. Bu kontrol işlevi dışında Batı düşüncesinin insan konusundaki dikotomik şekillenişinde insanlık potansiyellerine dayalı geleceğe dönük inanç şeklindeki iyimser insan doğası anlayışı ve toplumsal sözleşmelerin temelini oluşturan rekabetçi ve açgözlü insan doğası yanılması düşüncede bir yarılma olarak karşımıza çıkar. Bir yanda insanın medeni ve hümanist yanı; diğer yanda despotik, güce ve açgözlülüğe dayalı özelliği arasındaki mesafe, medeniyet ve hümaniteye dayalı insanın anlamı üzerinde düşünmeyi gerektirir. Buradaki insan, açıkça işaretlenmiş ve çerçevesi belirli bir insan tanımını ortaya koymaktadır. Ayrıca insanın denetim ve kısıtlamaya tabi tutulmamış “doğal” yanının radikal olarak kötü sayılması toplumsal alana ilişkin denetim ve yönetimselliğin bahanesi olarak iş görmüştür.

Aydınlanma’nın kozmopolitizmi ışıyla kendisini açıklarken dünyanın geri kalanını örten ve unutkanlığa dönüştüren dar bir kozmopolitliktir. Buna göre kültürel olarak Avrupa; ilerleme ve hareketi içinken, onun dışındakiler hareketsiz ve barbardır (Chaunu, 2000:37). Avrupa’nın farklılığı yalnızca kendi içerisinde -örneğin kuzey ve güney ikiliğinde- anlaması, başkalıkları kâle almayan ve kendisini dünyasal bütünsellik ve anlamlılıkla eşitleyen etno-kültürel bir taşralığa dönüşmektedir. Evrensellik kendiliğindenliğe ve büyük ölçüde ilişkiselliğe dayanır. Evrenselliği dayatmak -paradoksal olsa da- esasen Avrupa’nın taşralığını kanıtlamaktadır.

Varlık ve tümelliği, tarihsel olarak ve tikelin dolayımıyla düşünmek gerekir, katı ve salt-kavramsal bir kategori olarak değil. Yapacağımız şey, tikelle evrenseli birbirinden koparmak, temas noktalarını görmezden gelmek yerine; aralarındaki gerilimi ve sürtünmeyi ortaya çıkartmak olmalıdır. Ayrıca tarihe bir son biçen bütünselleştirme mantığına karşı; evrenselci, tikeli homojen bütünün bir parçası sayarken hareketsiz ve durgun kavrayan bakışların kökensel özelliğini ve kurulma süreçlerini, icat mantığını açığa çıkarmak olmalıdır. Sentez; tekçilik, özdeşlik ve entegrasyon demek değildir. Sorunlar ilerlediği kadar çözümler de tarihte ilerler ve yeniden çözülür.

4.1. Aklın ve Işığın İstisnası mı Sömürgeci Modern Kural mı?

Çağdaş gelişmelerin ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkan gerileme ve yıkımlar, ilerlemenin ulaştığı fiili ufukları göstermesi bakımından anlamlıdır. Goody, Nazizm'in ve bağlantılı olarak faşizmin yükselişini uygarlıktan sapma ya da gerileme sayan anlayışları ana meseleden kaçış olarak değerlendirir (Goody, 2017:200). Irkçılığı Batılı aydınlanma değerlerinin ve hümanizminin istisnai bir sapması olarak değerlendiren bakışa karşı Sartre ise, *"Avrupalı ancak köleler ve canavarlar yaratarak insan olabildiği için ırkçı bir hümanizmden daha tutarlı bir şey yoktur"* şeklinde bir açıklama getirmiştir (Sartre, 1984:38; Young, 2000:200). Bu bağlamda Cohen de, İngiltere'de ırkçılık için, *"İngiliz tarihine emperyalist evresi yüzünden 'eklenmiş' bir şey ya da yanılmış, sapmış anlarından biri değil; İngiliz Yaşam Biçimi diye bilinegelen şeyin ta kendisidir."* demektedir (Westwodd, 1997:305). Aynı bağlamda Cesaire'a göre burjuva sömürgeciliği bir istisnaya değil, kurala dönüşmüş birkaç asırlık yayılma geleneğine işaret eder (Cesaire, 2015:101).

Yeğenoğlu'ya göre Aydınlanma'nın sömürgeci mantığı bir istisna ve sapmaya değil, farkın olumsuzluğunu vurgulayarak normun olumluluğunu ilân eden bir kurala, tamamlayıcılığa dayanmaktadır (Yeğenoğlu, 2003:137). Bize sömürgecilik ve Aydınlanma arasındaki yarılma, çelişkili paradoks olarak görünen şey, öteki kıldığı tikeli/farkı paradoksal bir geri kalmışlıkla ve durgunlukla kodlayarak hâkim ve sömürgeci konumunu, "iyiliksever" ve özgürleştirmeci rolüyle meşrulaştırmaktadır. 20. yy.'ın önemli emperyal müdahaleleri de büyük oranda demokrasi havariliğiyle -Irak Savaşı- kendisini meşrulaştırmıştır.

Blaut -ve Amin'in- vurguladığı gibi Avrupamerkezcilik düşüncesi, etnik merkeziliğin bir çeşidinden ibaret değildir. Avrupamerkezciliği farklı kılan, modern ve aydınlanmış düşünceden ayıklanacak bir istisna tutumu olarak ortaya çıkmamasıdır (Blaut, 2015:26). Bu noktada Yeğenoğlu'nun şu tespiti haklıdır: *"Aydınlanma ve sömürgecilik arasındaki ilişki basitçe konjonktürel veya tesadüfi bir ilişki olarak düşünülemez."* (Yeğenoğlu, 2003:126). Irkçılığın Avrupa'daki genelliği ve farklı ulus devlet çıkarlarının ortak hegemonya ile hareket ederek ortaklaşması, sömürgeciliğin istisnaya mahal bırakmayan genelliğini ortaya koyar.

İrk düşüncesini bir Alman icadı olarak değerlendiren görüş için Arendt, bunun olsa olsa Alman düşüncesinin Batı tinselliğindeki muzafferiyetini temsil ettiğini söyler ve ırkçılığın devlet öğretisi olarak Alman tecrübesinde radikalleşmesine karşılık, ırkçılığın kamuoyundaki genelliği ve her yerdeliğine vurgu yapar. İrkçılığın 18. yy.'a dayanan kökenlerinin, emperyalist politikaların en güçlü ideolojisi olarak 19. yy.'da bütün Batılı ülkelerde aynı anda etkili olduğunu hatırlatır (Arendt, 2016:69-70).

İrkçı genelliği ve ekonomi-politiği görmezden gelerek, ırkçılığı psikolojik ve psikanalitik bir sapma ve yöneltme, dışavurum tutumu olarak yansıtan kuramların kısmi haklılık payı varsa da, bu yorum hiç değilse indirgemecilikle eleştirilebilir; çünkü bu yorumlar ırkçılığı "hastalık" şeklinde istisnai ve irrasyonel bir zemine çekerek ırkçılığın arkasındaki rasyonel emelleri ve düpedüz akılcılıktan ve medenilikten doğan önyargıların sıradanlığını gizlemeye yaramaktadır. Düzenin normal kurulumundan doğan günahlar, sağlıklı bir siyasal ve toplumsal organik bünyedeki istisnai bir durum görüntüsü vermektedir. İrkçılık ve her türlü faşizan tutum bir tür soyutlama ile hastalık durumu olarak değerlendirilebilir; fakat artık istisnai hastalığın, normatif kurumsallığı çoktan belirlediği ve en azından organik yapıya uyum sağladığı bir vasat söz konusudur.

Batı'nın başka kültürlerle bilimsel ilgisi kadar kendine dönük eleştirelliği-düşünümselliği de, evrenselliği ve hâmi rolünde abartılı bir pay edinmiştir. Düşünümselliğin modernliğin önemli bir karakteri olduğu doğruysa da tarih boyunca bütün toplumlar ve bilgiye dair üretimler öz-eleştirel nitelikler taşımış olmalıdır. Kendini gözden geçirme tavrını Batı'nın orijinalitesinin hiç kapanmayan sayfasına eklemek, evrenselliği pekiştirici bir özgüllük arayışı olarak düşünülmelidir. "Kendini bilmeye" ve şapkayı önüne koyup hâsılatı ölçüp biçmeye dair öğretiye bir çok kültür ve düşüncede rastlanabilir. Düşünümselliğin Batı'ya özgüllüğü problemi bir yana düşünümsellik görüntüsü veren durum, çoğu zaman ayrıcalıkları sorgulama tavrına sahici biçimde yanaşmaz. Sorgulama durumunun devreye girmesi ise kazanımları artırmaya ve –siyasi/ekonomik- bir çok açıdan üst sınırı zorlamaya dönük pragmatik bir tavır alabilmektedir. Yani Batı dünyasının düşünümselliği -böylece iç eleştirel

tavır- kendi kendini eleştirerek de merkezciliğe katkıda bulunabiliyor.⁸¹ Fakat yine de bu durum, gerçek anlamda insani haysiyeti kurtarmak için ortaya konan Batılı radikal ahlaki eleştiri yürüten bir entelektüel bireylerin ya da grupların olmadığı anlamına gelmez.

Taylor, modernliğin sıkıntılarını kabaca bireycilik (Taylor, 1995:10), mâliyet ve verimliliğe dayalı bir başarı anlayışının bayraklaştırdığı araçsal aklın hâkimiyeti (Taylor, 1995:12) ve son olarak diğer ikisinin sebep olduğu gelecek üzerindeki siyasi denetimimizin azaldığı özgürlük yitimi durumu olarak değerlendirir (Taylor, 1995:17). Modernliğin hem sefaleti hem ihtişamından söz eden Taylor, ikisini de kucaklamayan bir tavrın yanlışlığı konusunda uyarır. Bu Foucault'nun "Aydınlanmaya taraf ya da ona karşı olma şantajından kurtulmamız gerektiği" şeklindeki uyarını hatırlatıyor. Radikal kötümserlik ve küresel iyimserliğin toptancı hallerinin ortaklaşa hata olduğunu söyleyen Taylor, buna karşılık temel etik idealler ve bunların insanların hayatındaki karşılıkları arasında bir gerilimden söz eder (Taylor, 1995:78). Fakat teorik ideallerin gerçekleşmemesi, bu ideallerden vazgeçeceğimiz anlamına gelmemeli. İnsanlık adına "sahici" iddiaların yol açtığı kötülüklere karşı sahiciliğin yanıltıcı biçimlerini tespit edip daha sağlam sahicilikler peşinde koşturmalıyız. İnsan hakları, insan onuru gibi kavramlar düşünülebilir ve uygulanabilir.

4.2. Başka Faillikler: Alternatiflerin Değerlendirilmesi

Kültürcülüğün küreselleşme olarak lanse edildiği homojenleştirici dünyasal vasatta Avrupamerkezciliğin bir çok alanda meşruiyetini sorgulamak alternatif bakışlara alan açmak açısından önemlidir. Avrupamerkezciliğin normalleştiği tüm alanlarda eleştirel bir başlangıç alternatif ve imkânlara alan açacaktır. Eleştiri, ikâme

⁸¹Hentsch, Batı düşünömselliğinin kendine dönük ve kendi için olan eleştireliliğine temkinli yaklaşmamızı önerir: "*Toynbee, Spengler, Huntington örneklerinde şunu görürüz: "Batı bilimi kendi basite indirgemelerini 'düzeltiyor' diye, sonuçta kendi kendisiyle hesaplaşıyor diye, sırf bu nedenle ötekinin gerçeğine yaklaşıyor değildir."* (Hentsch, 2016:285). Kendini düşünmek dünyayı düşünmektir, fakat dünya tarihi ve insanlığa Avrupalı sınırlar biçerek ve dünyanın öteki bileşenlerini göz ardı etmek şartıyla.

edilmiş olanın içerdiği meşruiyet sorunlarını söküme uğratarken, dağınık ve parçalı bir çözülme ortamı bırakmak soruna temas edemeyecektir. Bunun için de eleştirilerin işaret ettiği etik, siyasal meşruiyet sorunlarının yerine alternatif -eleştirilebilir- ve haklılığı kendinden menkul olmayan alternatiflerin önerilmesi gereklidir. Bu bağlamda kültürün karşılıklı etkileşimler ve devamlı gözden geçirilen, yaratılan bir olgu olarak devinimsel düşünülmesi önem kazanmaktadır. Tikelci olsun evrenselci olsun; kendisini benzersiz bir üstünlükle tanımlayan ve baskıya dönüşen bütün mutlakçılıklar sorgulanmalıdır.

Doğulular'ın Batılı kavramlarla konuşup düşündüğüne dair bir tespit Doğu'yu ve Batı'yı tahakküm eden ve edilen çizgisinde tutmaya adeta mecbur kılan ve Doğu'nun Batı'ya bağımlı ve düşük ilişkisini pekiştiren bir ön-tesbittir (Koytak, 2013:71). Çünkü öndeyisel olarak medeniyetin tüm düşünce durakları modernizmle ve Batı'yla ilişkili bir icat mantığıyla düşünüldüğünden Batılılaşma'dan çıkış kontrollü bir imkansızlığa dönüşür.⁸²

Tarih ve bilgi ilişkisinin açığa çıkarılması ve Doğu-Batı temsillerinden uzak bir yeniden üretimin gerekliliği ortadayken (Koytak, 2013:69) Badiou, Tarihin Uyanışı'nda Batı'dan ve Batılılaşma'dan çıkış önerir. Badiou, ayaklanma ve devrimler konusunda "Batılı içine alma" fenomeninin gerçek ve dünyasal planda bir değişim olmayacağını savunur. Badiou'ya göre, "...gerçek bir değişim olacak şey, bir Batı'dan çıkış, bir 'Batılılaştırma'dan kurtulma' olacaktır ve bir dışlama (exclusion) biçimi alacaktır." Ona göre bu devrimci imkânın da bir tür tarihin-dünyanın özlenen sonu hikayesine dönüşmemesi için bir "ara geçiş" dönemi olarak düşünülmesi gerekir (Badiou, 2011:88-89).

Fransız postyapısal teori geleneğinin iki önemli ismi Deleuze ve Foucault

⁸²Bu bağlamda Göle; Batı modelinin merkezden kaydırılması, modernliğin eşzamanlı düşünülmesi, farklı modernlik istençlerine atıf yapan ekstra modernliklerden söz ederek modernliği açık bir bağlamda düşünmeyi önerir (Göle, 2002:60). Modernliği, şimdiye dair yeni bir şeyler ortaya koyabilme ve tarihin dinamik akışı içinde yer almak olarak anlayacaksa, Göle'nin alternatif arayışı oldukça önemlidir. Modernlik, ilişkisel ve ortak bir süreç olarak ele alınmadığı sürece ise, "alternatif modernlikler" de Batılı değişkene bağımlı olarak yorumlanacak ve her türlü hermenötik imkanı tıkayacaktır. Avrupamerkezciliğin modernlik olarak sunulması modernliğin düşünömsel/eleştirel devinimine darbe vurmakla kalmayıp modernliğin değişen ve gelişen dinamiklerini Avrupamerkezcilik lehine kullanmak gibi bir hileye dönüşebilir.

doğrultusunda, -fakat bilgi alanının uluslararası ideolojik içerimlerini göz ardı etmeyerek- Spivak, entelektüel görevin yanı sıra bazı handikaplara değinir. Örneğin açığa çıkarılması gereken iktidar/arzu ve çıkar ilişkisinin karmaşık heterojenliği, bunların tek bir anlatıya indirgenmesini sorunlu kılmaktadır, burada eleştiri kendi niyetini baltalayabilmektedir. Bu nedenle uzun vadeli bir çözüm gereklidir ve toplumun Öteki'sinin deşifre edilmesi entelektüel bir yükümlülüktür (Spivak, 2016:18). Spivak, örneğin Deleuze ve Foucault gibi eleştirmenlerin ideolojik pekişmeyi sağlayan ve uluslararası işbölümüne katkı sağlayan entelektüelleri fark etmediğini söyler. Entelektüelin, ideolojik bakımdan işe koşulma ihtimali ile ezilenlerin somut deneyimini önemsemesi arasındaki fark ise Spivak'a çelişki olarak görünür (Spivak, 2016:25-26).

Avrupa'yı Taşralaştırmak kitabında Kant ve Hegel'in Fransız Devrimi'ni evrensel bir referans olarak almalarından sonra evrensel Avrupa tarihinin epeydir çözülmeye devam edildiğini söyleyen Chakrabarty, Avrupa merkezci anlatıya karşı Avrupa'yı taşralaştırma düşüncesinden yola çıkar. Örneğin modern anlamda siyasetin Batılı kavram dünyasını refere etmeden düşünülememesi ve birey, sivil toplum, halk egemenliği gibi Aydınlanma ve 19. yüzyılın dilini oluşturan kavramların Batılı "yükü", Avrupamerkezci evrensel ve seküler ikâmeyi açıklar. 19. yüzyılda sömürgecilik ise Aydınlanmacı hümanizmayı vaz ederken diğer yandan sömürgeci pratiklerle bunları yalanlamıştır (Chakrabarty, 2012:35-36-37). Fakat Avrupa'yı taşralaştırmak düşüncesinde Chakrabarty, Avrupa düşüncesini reddetmeyi değil; marjinleri hesaba katarak bu düşüncenin nasıl yenilenebileceğini denemeyi amaçlar. Bu bağlamda tıpkı farklı Avrupalar gibi marjinlerin de çeşitliliğini özellikle belirtir (Chakrabarty, 2012:56).

"Batı'nın yaptığı 'keşifler', karşısına çıkan halkların ve toprakların olduğu kadar, kendisinin de keşfi ve üretimiyledir." (Rattansi, 1997:49). Bu bağlamda Batı felsefesinin etik açıdan eleştirisini felsefesinin mihverine yerleştiren Levinas, Ötekini anlamaya yönelik Batılı çabaların daima ilhakla ve yola çıktığı topraklara dönmekle sonuçlandığını ifade eder. Ötekinin başkalığını silen bu mesafesizliğe karşı Levinas, birey ve öteki arasında gerekli bir mesafeden bahseder. Bu, modern kökleri itibarıyla Descartes'çı Kartezyen çatışma mantığına dayalı Batı metafiziğinin sorunlarından

(Kaya, 2014:15). Dolayısıyla çatışmacı ve ötekinin başkalık hakkını elinden alan ilhak edici mantığın rasyonel düşünceden doğduğu iddia edilebilir. Batılı ontik bütünlüğün modern dönemdeki epistemik sıçrama imkanlarıyla ötekine karşı lehte kullanılması söz konusudur.

Levinas, modern rasyonel bireyin ilhak edici ontolojik kaygıları yerine ahlaki kaygılar taşımak gerektiğini savunur. Bu anlamda "mesafesizliğin totaliterliği" tehlikesine değinir ve ötekine saygılı bir sorumluluk etiği önerir (Kaya, 2014:17). Ötekinin tanımlanması mesafesizliğin faşizmini doğurduğundan ötekinin temsiliyeti ötekine bırakılmalıdır.

Batı'nın başkalıkları incelerken taşıdığı hâkim konumu sorunsallaştırmak, Batı'yı irdelemeyi ve antropolojikleştireyi gerektirir. Bu bağlamda Batı'yı antropolojikleştirmekten söz edilir ve bu, Batı'yı Doğu'dan ayrı kendi başına-kendine yeten bir öznellik konumuna çıkaran tavrı çözüme uğratmayı amaçlar. Bu bağlamda *"Batı'yı antropolojikleştirmek, kısmen birlik, benzersizlik ve bütünle ilgili bölünmelerini parçalamak, yapıbozuma uğratmak demektir."* (Rattansi ve Westwood, 1997:14). Fakat antropolojinin ortaya çıkış temelleri de büyük ölçüde ayrımcılık ve eşitsizliğe dayalı olarak kurulduğundan söz konusu antropolojik ihtiyaç, "Batılı" önyargı ve kusurlarından arındırılmış olmalıdır.

Edgar Morin'e göre *"Hiçbir kültür saf değildir, hepsi farklı kültürlerin bir karışımıdır."* (Morin, 1988:221). Strauss'a göre de dünya uygarlığı ya da evrensel bir uygarlık şeklinde soyut ifadelendirmeler yerine dünya uygarlığını özgünlüğünü sürdüren kültürlerin dünyasal koalisyonu olarak değerlendirmek gerekir. Bu bağlamda Strauss'a göre kültürel ilerleme, "kültürlerarası koalisyon"lar gerektirir (Strauss, 1995:59).

Tekile odaklanmak, Aydınlanma ile gelen bölünmelerin aşılması için de elzemdir. Kırsal ve kentsel bölünmesi ise Spivak'a göre en azından bakılması gereken bir gediktir (Spivak, 2010:64). Yetişkin, Spivak'la bir röportajında, *A Critique of Postcolonial Reason* adlı eserinde Spivak'ın, Kant'ın Aydınlanmacı eğitim bağlamında bazılarının "eğitilemez" ve "ham"lık değerlendirmesini eleştirdiğini dile getirir (Spivak ve Yetişkin; 2010:78). Bu Kant eleştirisi dışında

Spivak’a göre, Aydınlanma Nedir? sorunu Kantçı dünya yurttaşlığı bağlamında kozmopolitik cevaplar vermek yerine devletlerin farklı coğrafyalarda işlettiği politikalar ve o coğrafyanın durumu ilişkisine dayalı daha “jeopolitik” cevaplar vermek gerekir. Bu bağlamda Spivak, Aydınlanma’yı yararına-kullanmak olarak karşıladığı “aşağıdakilerden öğrenme” tavrını, postkolonyal akademinin öğrenmesi gereken bir yaklaşım olarak değerlendirir (Spivak, 2010:68-69). Akademik özgürlük, aklın kamu yararına kullanılması anlamında Kant’a çok şey borçlu olsa da, Spivak’a göre Aydınlanma’yı yararına-kullanan –aşağıdakileri hesaba katan- ve bunu ilk deneyen Avrupalı isim Marx olmuştur. Fakat tam da bu başarılı deneyim, Marx’ın yaptığı şeyi, -özne teorisine dokunmadan-, Aydınlanma’dan doğan halkın aklını kamu yararına kullanmak aşamasında bırakmış; Marx ırk sorununu ve cins-kimliği hesaba katmayan uluslararası bir sermayeye odaklanmıştır (Spivak, 2010:68-69).

Asad’ın madunluğu/sessizliği çift taraflı bir anlama ortamı olarak düşünmesi de alternatiflerin nasıllığını sorgulamayı anlamlı kılmaktadır: *"Konuşma özgürlüğünden yararlanma yalnızca fiziki olarak konuşabilme yetisini değil, duyulabilmeyi de gerektirir."* (Asad, 2007:220). Bu bağlamda madunların ve sesi kesintiye uğratılan, tarih-dışına itilen grupların durumu, “aklını kullanma cesaretini gösterme” yeterliliğinin dışında gelişmektedir. Çünkü adalet iletişimsel bir süreçtir ve karşılıklılığı gerektirir.

Postkolonyal ve postyapısalcı çalışmaların ortaklığıyla; *"Batılı hümanist ve Aydınlanmacı söylemlerin merkezi siması olan insani, bilen öznenin beyaz bir eril kolonyalist olduğu ortaya çıkarıldı."* Postkolonyal çalışmalar bağlamsal olarak bilgidaki süreçleri takip etmekle postyapısalcılığa katkıda bulunmuştur (Loomba, 2000:88). Spivak’a göre, esasen madunun konuşması, anlatabilme yetisini aşan - Edward Said’den alıntıyla- bir “anlatma izni” sorunudur (Spivak, 2016:48-49). Spivak’a göre *"Madun konuşamaz."* pozisyonundadır. Spivak’ın bununla kast ettiği şey, direniş için geçerli mekanizmalar olmadığında direnişin ayırımına varılmamasıdır. Madun konuşsa da alternatif yorumlar için kurumsal geçerlilik motoru işlemediği için bunun teslim edilememesidir (Spivak, 2016:113). Bu nedenle madun konuşabilir mi sorusunun muâdili Spivak’ta “madunu kim duyar” sorunu dönüşmektedir (Spivak, 2016:115). Dolayısıyla direniş, kabul edilen kurumsal ve

epistemik sınırların dışına düşmektedir. Madunun sesine duyarlı olmayan ve onun sesinin tanınmadığı geçerlilik mekanizmalarında madunun sesi, ses-öncesi formuna dönmekte, geçerli kurumsal desibelin altına düşmektedir. Bu nedenle madunluğun kalkması için onu üreten kurumsal geçerlilikler kaldırılırken madunun sesini içerecek şekilde sosyal adaletin tesisi önem kazanmaktadır.⁸³

Madun Çalışmaları'nın (Subaltern Studies) kurucusu Hintli Güney Asya tarihçisi Guha'ya göre suç ortaklığında felsefeye büyük payı veren sömürgecilik kapsamına giren tüm bilgi yığını Akıl başlığı altında toplayacak soyutlama gücüne sahip olmasıdır. Akıl başlığı altında felsefenin soyutlama gücüne dayalı olarak Hegel'i ve onun tarih üzerine yazılarını ele alan Guha, bunun en iyi Hegel'in Dünya-tarihi ifadesinde karşılık bulduğunu yazar. Guha'nın Hegelyen Akıl söylemini Aydınlanma'nın doğrudan süreği olarak düşünmesi anlamlıdır: *"Hegel bu terimi kuşkusuz Aydınlanma'dan miras aldı."* Fakat Hegel'in dünya-tarihi "Tarihteki akıl"la eş tutulunca dünya tarihsel durumdan somutluğun elenmesi bir problematik olarak karşımıza çıkar. Böylece kendilikler fiili varoluşlarından çıkarılır ve insanlık tarihinin somutluğu Dünya-tarihi şeklinde kavramsal/felsefi bir anlama indirgenir (Guha, 2006:14-15).

Rattansi, kimlikleri çözümleme işinin, -başkalıklara alan açmak için- özne ve toplumsalın merkezleştirilmesine/özsüzleştirilmesine bağlı olduğunu söyler. Descartes ve akılcı "sorunsuz-öz bilgisi"ne karşı eleştiriyi başlar ve öznelerin dış dünyaya dair doğrusal-linear ilişkisini sorunsallaştırır. Foucaultcu anlamda, çelişkisiz bir kimliğin olmadığını deşifre ederek, özne-oluşumunun soy-kütüğünü açıklar (Rattansi, 1997:41).⁸⁴

-Bir imkan olarak- modernite Çiğdem'e göre bir "daha iyi istemi" ve arayışı

⁸³Said de, Şarkiyatçılık'ı, iktidarın bilgiyi, gücünü pekiştirmek olarak kullanımının çokkültürlülük açısından eleştirisini yapmaktan ziyade, "madunların tanıklığı"nı, yeryüzünün bahtsızlarının verdiği karşılık olarak düşündüğünü söyler (Said; 2016: 350). Bu bağlamda Said'in çalışması postkolonyal çalışmalar ve madun araştırmalarını öncelese de, bu bağlama düşünsel bir temel oluşturmaktadır. Benzer şekilde Cesaire de Avrupalı olmayan medeniyetlerin sistematik savunusunu yaptığını söyler (Cesaire, 2015:96).

⁸⁴Bu bağlamda modern ve düalist bir zeminde ortaya çıkan özne sorununa karşı Bhabha'nın teorisi düşünülmeye değerdir. Madun çalışmalarına "melezlik" kavramı bağlamında yaptığı katkılarla öne çıkan (Bhabha, 2014:385) Bhabha'ya göre, melezlik durumu, otoriter kayıt altına alma işlemlerine karşı belirsiz bir hat oluşturur. Melez durum, toplumsal alanda ikili karşılaşmaları flulaştırırken; melez failler diyalektik kültürel üstünlük tuzağına çekilmemiş olur (Bhabha, 2014:385-386).

olarak düşünülür (Çiğdem, 1997:215). Örneğin modernite, her topluluğa ve tikelliğe kendini inşa etme ve anlatma fırsatı sunarsa, ancak o zaman imkâna işaret edecektir (Çiğdem, 1997:219). Akıldan kaynaklanan açık hatalara rağmen bunlardan, aklın bizlere ödediği kefarete olarak yine akılla kurtulabileceğimizi savunur (Çiğdem, 1997:223). Akılsal ilhak mantığına karşı çıkmak ve sınırları esnetmek için yine akıl ve bilginin alanından konuşmak gerekir.⁸⁵

Foucault, “Aydınlanma Nedir?” müdahalesiyle modernlik bağlamında kendisini Kant’la aynı düzleme yerleştirirken (1984), şimdiyi belirleyen bir şey olarak Aydınlanma sorununa değinir. Aydınlanma’yı hem devam eden bir süreç, hem de ödevsel bir zorunluluk olarak kurarken, daha çok olumsuz bir kategori olarak alır. Fakat olumsuz tanımlama, eleştirel akılla, olumlu için soru sorma ve yapılandırma cesaretine dönüşecektir. Foucault ve Kant’tan çıkan sonuç, tarihsel bağlamın içinden “kendi üzerinde konuşmaktır” (Aktay, 2000:104). Foucault’nun Kant’ta gördüğü, onun felsefesinin bir yönü ya da belli bir felsefi bağlamının -büyük ölçüde modern- ön plana çıkarılmasıdır. Söz konusu modern bağlam, akli merkeze almaktadır. Aydınlanma ve sonrası, her zaman akli ve “öteki”ni birlikte içermektedir (Dellaloğlu, 2000:86). Bu bağlamda Foucault’da “Aydınlanma nedir?” sorusu, “Bugün düne göre ne gibi bir fark içerir?” şeklinde bir fark arayışıdır (Foucault, 2000:70). Bunun sonucu olarak modernlik, bir çağ değil de büyük ölçüde “şimdi”deki farkı - Foucault’nun ifadesiyle şimdiyi kahramanlaştırma- ve aydınlığı arayan “tavır” olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Foucault’ya göre, kendine, kendi “şimdi”si üzerine sorular sorma modern felsefenin en önemli işlevidir (Foucault, 2000:72-78).

Batılı kültürel deneyimin biricik medeniyet standardı olarak düşün(dür)ülmesi deneyimin alanını sınırlamakla kalmayıp, sadece bir tür deneyimi

⁸⁵Fakat bu noktada karşımıza çıkan bir sorunsal da; her eleştiri ihtiyacı hasıl olduğunda Batılı “düşünümsellik” sınırlarından söz ederek düşünümün kavramsal mekanını daraltmak, diğer bir deyişle iç eleştirel sorgulama halinin yalnızca Batılı düşünümsellik dolayısıyla dile getirilmesi şeklinde bir zorunluluk dayatmaktır. Bu bağlama yakın bir yazısında Direk, Avrupa’yı başka kültürler için kültürel bir norm olarak dayatan “örneksellik” meselesini Derridacı eleştiri bağlamında okumaktadır. Direk’e göre Derrida da akılsal Avrupa özü -üst-akılsallık- düşüncesini terk etmeyen bir konumdan konuşmaktadır (Direk, 2006:213 ve 217). Örneksel medeniyet olarak Avrupa, sömürgeci çıkarları da gizleyen bir ilerleme fikrine karşılık gelir. Bu da başkanın standartlarını da belirleyen özdeş bir Avrupa fikrini düşündürür. Fakat Direk’e göre bu örneksellik artık ikna edici değildir. Bu bağlamda üst-akılsallık olarak aşma fikri de, en az iki akılsallığın belirlemesi olarak ortaya çıkmıyorsa Avrupa fikri olumsuzluk adına umut vermekten uzaklaşacaktır (Direk, 2006:219-220-221).

mutlaklaştırmaktadır. Bilimsel bilginin deneyden gelen iktidarı ve Kartezyen felsefe söz konusu iktidarı beslemektedir. Deneyim alanının bu sınırlayıcı mantığı, farklı kültürel ve geniş anlamda bilgisel deneyimleri en başından Batı'ya, Avrupamerkezci soykütüğe atfetmektedir. Batı'nın evrenselci medeniyeti, her durumda homojenize edilmiş tahayyülün dışında kalan başkalıkların fâilliğini yok saymakta ya da Avrupamerkezci anlatıya eklemektedir.

Bu tezdeki önerilerden biri de; soyut evrensellik, özelden kopuk özsel genellik ve kesinlikten; muhtemele, olumsala ve imkâna dönmektir. Felsefe evrensellikten çok imkândır, özsellikle birlikte tarihselliktir. Özcü ve alternatiflere imkân tanımayan felsefî tutumlar, hile yoluyla özgül durumları evrensel felsefî ilkeler olarak sunmaktadır.

4.3. Aydınlanma ve Özgürleşme İhtiyacı

Batı temelli “evrensel” insan haklarına manipülasyon yakıştırması yaparken yekpare bir Batılı kütle varsaymak yerine Batı içinden yükselen alternatifleri de dahil ederek yeni bir insan hakları tavrı geliştirmek önemlidir. Ayrıca insan haklarının temel süreç ve kavramları belli dönemlerde “çoğunlukla” yanlı ve haksız sonuçlara yol açtı diye bu referansları bırakmak gerekmez. Söz konusu referansların ayrımcı biçimini eleştirmenin yanı sıra insan haklarının temel söylemlerini, pratikte sınanabilir sahil bir çizgiye taşımak mümkündür. Fakat insan hakları söyleminin iyice yükselişe geçtiği ve adeta bir moda halini aldığı liberal vasatta kolonileştirme ve köleleştirme pratiklerinin ve ırkçı söylemlerin bu denli artış göstermesi, insan haklarının Batılı modelin angajmanı olarak iş gördüğünü ve manipüle edildiğini ortaya koyar. Bu da bazı soru/nların irdelenmesini zorunlu kılar. Örneğin insan hakları neyi örter? Bizzat insanlık söyleminin insan hakları ihlallerine yol açmasını ya da ortalıkta adalet, eşitlik, özgürlük sloganları dolaşırken ters korelasyon olarak artan insan haksızlıklarını Batılı başarı serüveninde nasıl okumalıyız? Lizbon depreminden sonra yazılan şiirlere telmihle, “Auschwitz’ten sonra artık şiir bile yazılamaz” diyen Adornocu ümitsizlik bildirisinden çıkış mümkün mü? Tüm ümitlerin tükendiği yerde kavramların içini doldurarak ve gizli bağlantıları çözdükten

sonra -hümanist manipölasyonu fark etmekle- yeni bir hümanizmden bahsetmenin ve insan haklarından medet ummanın anlamları üzerine düşünmeliyiz

4.3.1. İnsan Hakları: Manipölasyon mu Devrim mi?

Douzinaz’a göre, insan haklarının somutlaşmamasının önündeki engellerden biri, bu hakların engelsiz bir soyutlukta bir eşitlik varsayması ve bu eşitliğin norma uymayanları, ama en çok da insan sayılamayacakları (köleler, sömürge halkları, yabancılar) dışarda bırakmasıdır. Fakat yine Douzinaz’a göre insan hakları boş bir gösteren değil; bir “sembolik sermaye”, insan hakları mücadelelerinin artırdığı onurdur. İnsanlar modern anlamda haklara sahip olmak için talepkarlıklarını; bu haklara ulaşanlarla hem evrensel ortaklıklarını hem de tekil farklılıklarını belirleyerek sahip olurlar (Douzinaz, 2014:233).

Bhabha’ya göre de, liberal çokkültürcülüğün tüm kültürlere eşit olma iddiasında sorunlu olan şey, bir “tanımama” durumu değildir. Tersine tanıma ve eşitlik söylemlerinde liberalizm daima en ön sırada yer alırken, asıl sorun şudur: *“Liberalizm, kültürlerin zamanlarına ilişkin farkları yadsıyan bir algıya sahiptir.”* Liberal söylem, kısmi ve azınlık kültürlerin iki arada ve “sınırdan” duran zamansallığını yadsımaktadır. Dolayısıyla sorun eşitlik dağıtımında liberalizmin tüm kültürleri aynı tarihsel zamanda varsayarak hareket etmesidir (Bhabha, 2014:383).

Asad, seküler insan hakları anlayışının, kültürel ortaya çıkışına rağmen; hukuki ve ahlaki yargılarda kültürlerarası kıstas oluşturan evrensellik anlayışını eleştirir (Asad, 2007:124). Seküler sistemde hakların sahibi olarak "insan" ile yurttaş olarak insanın hakları arasında çekişme yaşanabilmektedir (Asad, 2007:157).

İnsan haklarının manipüle edici bir söylemden ibaret olduğunu söyleyen Sartre, *“Laf, laf... Hürriyet, eşitlik, kardeşlik, sevgi, onur, vatanseverlik ve daha bilmem neler! İşte bunların hepsi bizi pis karaderililer, pis Museviler ve pis Araplar hakkında ırkçı konuşmalar yapmaktan alıkoyamadı.”* (Sartre, 1984:37) diyerek liberalizmle ters düşen sömürgeci pratikler yerine ondan tutarlı olarak doğan ırkçılıktan söz eder: *“Çünkü Avrupalı, adam olmayı ancak köle edinmek ve canavarlar yaratmak suretiyle başardığından, bizler için ırkçı bir insancılıktan daha*

tutarlı bir şey olamazdı.” (Sartre, 1984:38).Bu bağlamda,“Batı uygarlığının ayırt edici özelliği, tüm dürüstlüğüyle bunun tam tersini yerine getirme arzusudur; kendisinin dışlayıcı olmaktan çok içerici olduğuna; farklılıklara saygılı davrandığına sıkı sıkıya inanma arzusudur.”(Hentsch, 2016:300).Asad ise, evrenselleştirici aklın şiddeti olarak liberal şiddetten söz eder (Asad, 2007:76).

Fransız devriminin nedeni Aydınlanma mıdır; yoksa devrim Aydınlanma’yı reddediş midir? Aydınlanma devrim fikrini içermekte midir ya da devrimin şiddetinde payı var mıdır? Yoksa devrimin Aydınlanma’nın boşluklarından doğduğu mu söylenmeli? Outram’ın irdelediği benzer sorular çoğaltılabilir. Aydınlanma’nın devrim üzerindeki etkisi olumsuz değerlendirmelere konu olduğu gibi Aydınlanma’yı tamamlanmamış bir özgürleşme imkânı olarak değerlendiren Habermas gibi olumlu pek çok yorum yapılmıştır. Aynı şekilde devrim, yeni bir politika türü olarak okunduğu gibi, Aydınlanma’nın gelişmelerindeki maskesinin düşmesi olarak da değerlendirilmiştir (Outram, 2007:155). Aydınlanma düşüncesinin hâlâ dinamik ve barışçıl bir devrim-dönüşüm ihtimalini taşıyıp taşımadığı sorusu önem kazanmaktadır. Üstelik sadece Fransız devrimi değil Aydınlanma ve devrim arasındaki ilişki irdelenirken Amerikan devrimi ve İngiliz Sanayi devrimini -ortak Avrupa fikrinden yola çıkarak- aynı bağlama yerleştirebiliriz. Fakat Aydınlanma ve modernliğin içinden insan haklarına yapılacak her atfın, Fransız Devrimi referansı ile hareket ettiği söylenebilir.

Fransız Devrimi’nin teröre dayalı diktatöryal süreçlerden geçmesi, terörün insan hakları düşüncesini yıpratması; Russ’a göre düşüncelerin takipçiler üzerindeki tutarsız etkisine ilişkindir (Russ, 2011:242-43). Bu yoruma göre düşüncelerin kitleler üzerindeki bozundurucu ve belli bir deformasyon dolayımıyla gerçekleşme etkisine dayalı bir çelişki söz konusudur. Fakat bu yorum -fikirlerle eylemler arasındaki fark yarığının normalleştirilmesi- teorik fikirlerin ve filozofik politik hamlelerin aklanmasına dayalı çabaya dayanır. Bu da, felsefe, pratik alana dair teorik çıkarımlarında teorik ve pratik arasında ortaya çıkması muhtemel tutarsızlıklardan sorumlu mudur tartışmasını başlatır. Aradaki konvansiyon ve angajmanları ortaya çıkarmak entelektüel bir görevdir ve gerçek anlamda politik iyi niyet durumlarında en azından çelişki ortaya çıktıktan sonraki süreç sahici bir şekilde felsefi

soruşturmaya dahil edilmelidir. Aydınlanma'nın özgürlük idealleri ve insan hakları düşüncesine rağmen terör ya da sömürge etkilerinin insan haklarını ihlâl etmesi basit bir teorik-pratik çelişkisi ve düşünür-takipçi uyumsuzluğu şeklinde yüzeysel değerlendirilmemelidir.

Batı ve medeniyet kavramları nasıl birbirini gerektiren bitişik icatlarsa, aynı şekilde Aydınlanma ve hümanizm arasında da benzer bir irtibat vardır. Hümanizmin Aydınlanma'ya bitişik seküler doğası ve Antik Yunan'a nisbeti, Avrupa medeniyetinin yükseltilmesinde önemli yapı taşlarındandır (Gündüz, 2013:227). Bu bağlamda bireyin etkililiği anlamında söz konusu hümanizmden doğan eşitsizlikler irdelenmelidir. Amerikalı sosyolog ve ırk teorisyeni Howard Winant'ın şu soruları bu nedenle önem kazanır:

"Eşitsizlik 'denetlenmelidir.' (...) Eşitsizlik, devamlı yorum gerektirir. Bolluk içinde neden yoksulluk var? "Kuzey", yoksullaşmış ve artan şekilde umutsuzlaşan "Güney"in karşısında aşırılıklarını nasıl haklı gösterebilir? Yoksullar ne kadar sorumluluk taşımaktalar -kendi yoksulluğum karşısında ben ne kadar sorumluyum?" (Winant, 1997:327).

Sorumluluk etiği geleceğin teminatı olarak Kantçı-Avrupalı zihinde mükemmel şekilde işlerken, Batılı aklın yönlendirdiği bir küresel vasatta, akıl büyük ölçüde güç ilişkilerinin şekillendiği bir hegemonya tesis etmeye yarayacaktır. Bu bağlamda yerlinin ya da dışarda tutulan başlıkların ırksal ve sınıfsal adaletsizlik durumlarında ödevsel durumu "başaramadıklarına" ve tembelliklerine, bir tür kader olarak hiç eksik olmayan yerleşik despotizmden incinmediklerine olan inanç, bu çocuksu halkları yönlendirme ve sömürmeye boşluk açacaktır. Bunu aklını kullanma cesareti göster, bir sinek gibi eziliyorsan sorumlusu sensin gibi Kant cümleleri ile birlikte düşünmek gerekir. İnsanın geleceğini ve şimdisini bütünüyle ele alabileceği yönünde akılcı iyimserlik doğrultusunda Batı, kendisini ötekilerin de akli olarak ikame etmekte ve dışında tuttuğu güçsüzlerin geleceğini kendi elinde tutan bir sorumluluk etiğine girişmektedir. Fakat burada hangi aklın muzaffer "kullanımı"nın söz konusu olduğu ortadadır.

Evrensel haklara destek vermek ile bir çok insanı bu haklardan mahrum bırakmak çelişkisi, Aydınlanma düşüncesinin merkezi çelişkilerindendir (Outram, 2007:163). Said'e göre kültürel çalışmalar ve çok kültürlülük konularında "liberal kendini kandırmacalar"la pedagojik çareler aramak yerine siyasi ve iktisadi durumu

dikkatlice gözden geçirmenin gerekliliği ortadadır (Said, 2016:364). Bu bağlamda Arendt, insanlık adı altındaki manipölasyonlara önemli eleştiriler yöneltmektedir: *"Tam da 'insan hakları' ibaresi, bütün ilgili taraflar -mazlumlara, zalimler ve onları seyredenler- için, umutsuz bir idealizmin ya da eblehçe beceriksiz bir ikiyüzlülüğün kanıtı haline geldi."* (Arendt, 2016:259).

Scott, yüksek modernist vakaları çeşitli açılardan trajedi olarak nitelendirir. İlk olarak söz konusu projelerin arkasındaki planlamacıların kibirleri, ikincisi de insanlık durumunu geliştirmeye dönük -ölümcül- arzularıdır. Bu arzular ilerlemeci ve rasyonel iyimserliğe dayalı motivasyonlarla beslenir. Evrensellik olarak yola çıkan bu anlayışların meşruluk ve cazibesinin dayandığı temeller de bütünüyle Batılı'dır. Teolojik inancın yerini ilerlemenin öncüleri -teleoloji peygamberleri- almış durumdadır (Scott, 2008:513-514). İlerlemenin 20. yüzyılda akılcılaştırma ve böylece kontrol mekanizmalarını sinoptik ağı genişletme yönündeki ilerleme/reform bayrağını taşıyan öncüleri, Scott'a göre kendilerini ileri görüşlü ve öncü gördükleri ölçüde, tebaaya dönüştürdüğü topluma da aptallık ve cehalet pâyesi yakıştırmaktadır (Scott, 2008:515). Pratiği ve çeşitliliği yok sayan bu mantığın varacağı yer ise ütöpik mutluluk ve düzen vaadine karşıt olarak pratik başarısızlık ve kaos olacaktır. Bu bağlamda sonuç aklileştirilmiş bir kaotik modeldir.

Hodgson, Batılı insanlık genellemesinin, çelişkili biçimde içerdiği küçük bir azınlığa odaklanmasını şöyle eleştirir: *"Hikaye çok kere 'insanlık' sözcüğünün isim olarak bizatihi kendisi için kullanıldığı küçük bir kabile hakkında anlatılır."* (Hodgson, 2001:76). Tarihyazımı kendisini ötekinin geçmişini de tanıyacak ve anlamlandıracak bir tarihsellik kursaydı Guha'ya göre gerçek anlamda insanlık durumunun kendisi kadar kapsamlı bir tarihyazımı olurdu (Guha, 2006:38). Batılı dış politikanın belirleyicisi olarak Avrupa felsefesinde, içerdeki ya da söylemsel içeriklerdeki demokrasi, dışarıda sömürgeci zulümlerle sürdürülmektedir (Young, 2000:30). Bir proje olarak Batılı soykütüğe ait olan hümanizmanın çoğunlukla dehümanize edici sonuçları, evrenselcilik ve kültürel biriciklik gibi çelişkili bir Batılı perspektif varsayılmasıyla ilişkilidir. Bu bağlamda tarih-dışı bir insan özü varsayan hümanist nosyonun sorunsallaştırılması gerekir.

Cesaire, eşitliğin değil, başka ırklarla hâkimiyet ilişkisinin amaçlandığını

söylediği pasajıyla, örneğin “hümanist ve idealist” Renan’ın, tipik bir burjuva ahlakı sergilediğini söyler (Cesaire, 2015:88-89). Kenan Malik, ırkın anlamını irdelediği çalışmasında, Batılı eşitlik ve devredilemez haklar nosyonunun, bazılarının yaşam ve eşitlik haklarından daha az istifade edeceği anlamına geldiğini söyler (Malik, 1996:38). Hümanizma ve insani davranışların tümü öteki, hain ya da düşmana karşı söz konusu olduğunda birer retorik olduklarını kanıtlamaktadır (Goody, 2017:292). Goody, siyasetçilerce, evrensel hümanist değerlerin ilânı ile özgül durumlarda bunların çiğnenişiyle ilgili sorunsala değinir ve bu noktada Cenevre Sözleşmesi’nden ve bazı güncel olaylardan örnekler verir. Şüphesiz daha yeni hümanizmalardan olan demokrasi götürme retorığı ile izlenen fiili siyaset arasında muazzam bir fark söz konusudur (Goody, 2017:291) ve demokrasi, fiili siyasette insan haklarının reddine dönüşmektedir. Bu bağlamda Asad, Amerika örneği üzerinden küresel müdahale ve operasyonel tavra dikkat çekiyor: *"ABD'deki seküler kurtarma dili tüm tikelliğine rağmen bugün dış ilişkiler alanında insan haklarını küreselleştirmeye yönelik bir güç olarak işlemektedir."* (Asad, 2007:178).

Badiou’ya göre Batı’nın uluslararası mahkemeler kurup hegemonyayı sarsar gibi yapma çabalarında da medeni dünyayı temsil ettiklerine dair emin bir tavır söz konusudur: *"Güç olarak Batı'nın, şimdiye kadar, çoğu kez silahlarla müdahale ettiği yerlere özgürlük sağlamayı herhangi bir şekilde dert edindiğinin herhangi bir kanıtını vermediğini hatırlatmak gerekir."* (Badiou, 2011:83-84). Goody’ye göre demokrasinin başat muhafızı ve tek modeli olarak çağdaş Batı’yı esas almak, daha geniş bir soruna delâlet eder (Goody, 2017:293).

Tagore, ahlâk ve güç arasında paradigmatic bir ayırım yapar ve insaniyetin modern çağlarda daha fazla belirginleştiği düşüncesini, maddi yararlar ön plana çıktığı için bizi yanıltan bir hata olarak görür (Tagore, 1994:79). Tagore’un tezi boyunca Millet düşüncesinde simgeselleşen, Batılı modern modelin insaniyeti ve maneviyatı soğurduğu düşüncesidir. Bu anlamıyla insaniyetle modernitenin iktidarı arasında bir oksimorondan bile söz edilebilir. Çünkü farklı olana gelişimsel evreler olarak yaklaşmak bazı kültürleri gerilikle ve barbarlıkla tanımlayacak, geniş insanlık dairesine uymayanları dışarda bırakarak kapsayıcı formüllerine ihanetle sonuçlanmış olacaktır. Bu bağlamda *"Barbar her şeyden önce barbarlığa inanan insandır."* diyen

Strauss, barbarlık kategorisini yaratan Avrupalı'ya dönen bir barbarlık nitelemesi yapar (Strauss, 1995:26).

İnsan hakları evrensel beyannamesi tüm insanlarda ve halklarda evrensel bir insan doğası olduğunu ve bunun evrensel insan aklı tarafından bilinebileceği düşüncesi üzerine kuruludur (Serdar, 2001:97). Etikopolitik açıdan evrenselcilik, özcü ve homojen bir ortak zemin varsayarken paradoksal şekilde “farklı” özleri tek bir aynılığın içine çekerek soğurmaktadır. Bu bağlamda Batılı özgüllüğün evrenselci biçimleri sorgulanırken özellikle insan hakları bağlamında evrensellik zeminini kaybetmemek, dahası sahil bir evrensel tasarının inşası, insan haklarının âkıbeti açısından da zorunlu görünmektedir.

4.3.2. Sahih Bir Evrensel/Hümanist Çaba Mümkün mü?

İnsan haklarının ezilenler açısından kurtarıcı ve devrimci işlevini kullanmak; Batılı değerlerle Batılı insan hakları ihlallerine karşı çıkmak mümkündür. 20. yy.'da Malcolm X, medeni haklar eleştirisinde, Afrika asıllı Amerikalılar'a Amerika'nın kısıtlamalarını aşmanın bir yolu olarak insan haklarına başvurma çağrısı yapar (Asad, 2007:171). Fakat burada başka bir sorunsalla karşılaşmaktayız. Asad, soyut bir ikame olarak "insan hakları" ve "insanlık" kavramının modern seküler devlette -öteki söz konusu olduğunda- gerçek ve yaşayan insanlara değil, soyut ve doğa durumunda olarak anlaşılmış "insan"a atfedildiğine dikkat çeker (Asad, 2007:174). Dolayısıyla insan hakları söylemi, bu hakların pratiğini garantilemez. Fakat hiç değilse insan hakları bağlamındaki teorik manipölasyonlar tebarüz ettirilerek Batılı söylemin haklılaştırma yöntemi açığa çıkarılabilir.

Sömürgeci hasımların değer yüklü sloganlarını kullanmakla yapı çözüme uğratıp yeniden konumlandırarak sömürgeciliğe meydan okumak da mümkündür ve tarihte denenmiştir. Örneğin Goody, Fransız İhtilali ilkelerinin -özgürlük, eşitlik, kardeşlik- Fransız kuşatmasına karşı kullanıldığı bir gösteriyi hatırlatır (Goody, 2017:290). Bu durum Said'in ve daha bir çoklarının, dönüştürerek ve anlamlandırarak hümanizme sahip çıkmasına benzer. Aydınlanma ve özgürleşme ihtiyacı insanın yaşadığı ve güç ilişkilerine maruz kaldığı her dönemde ve zeminde anlamlıdır, fakat marifet kavramların kendisinde değildir; çünkü aynı kavramlar

farklı manipölasyonlar ve angajmanlarla araçsallaştırılabilmekte ve Batılı düzlemde meşrulaştırım işlevi görebilmektedir. Değerleri icat ettikleri iddiasıyla sahiplenilen "dış güçler", kendi açıkladıkları standartlara uymakta güçlük çekmektedirler (Goody, 2017:291). Fakat esas sorun güçlük çekme ya da basit bir teori-pratik çelişmesi değil, bu değerlerin sömürgecilik gibi nakzedici eylemleri örtmeye ve normalleştirmeye yaramasıdır.

Uygarlığın eşitlik, adalet ve özgürlük gibi büyük idealleri çarpıtılmış da olsa - ezilen- doğa ve insan, eziyetlere yine bu kavramlarla karşı çıkmaktadır. Horkheimer'a göre bu kavramlara dönük tavır, mutlakçı olmamalıdır. Bunların bağımsız mutlaklar olarak yüceltilmesini felsefe adına yanlış bulan Horkheimer, felsefenin düşünce ile gerçeklik arasındaki uçuruma karşı çıktığını hatırlatmaktadır. Bu bağlamda Horkheimer, felsefenin ikili işlevinden söz ederken yadsımanın felsefi açıdan gerekliliğini de vurgular: Varolan ideolojinin mutlakçı iddialarını yadsırken, gerçeklikten doğan utanç verici durumları ve sıkıntıları da yadsımak (Horkheimer, 2003:183). Yadsıma ilkesi, insana umut beslemeye ilişkindir. Bu anlamda Horkheimer, nihai kertede, aydınlanma ve düşünsel ilerlemeyi korkudan kurtulma olarak anlıyorsak, akli yadsımanın aklın yapacağı en büyük hizmet olduğunu hatırlatır (Horkheimer, 2003:187). Yadsıma ilkesi mutlakların görünmezleştirdiği ve madun kılındığı görelilikleri kurtarmak için oldukça kullanışlıdır.

İnsan hakları ve felsefeyi yadsıyarak sağaltma imkânlarına değinen yukarıdaki alternatifler dışında, hümanizmin, etik bir gerekçelendirme olarak çoğulluk söylemi ile dışında tutarak soğurduğu ötekilikler çelişmesine rağmen, hümanist bağlamın olumlu bir içeriğe kaydırılabileceğini savunan görüşler vardır. Said'in, böyle bir hayatiyet ile şekillendirilecek yeni bir hümanizmden bahsetmesi bu çerçevede önem taşımaktadır. Bu bağlamda Aydınlanma hümanizminin Ötekiler söz konusu olduğunda çözülmesi şeklindeki çifte standarda karşı, Said'de, mücadele alanları açmak adına hümanist eleştiriye başvurma stratejisinin devreye girdiğini görüyoruz. Said'in bir büyük anlatı ve ümit olarak hümanizm konusundaki

iyimserliği, postmodernizmin⁸⁶ hor görülerine bir çeşit muhalefetle hümanizmin içini doldurmak olarak okunabilir. Hümanizmi, kelepçelerden kurtulup tarihsel ve rasyonel olarak düşünsel açılıma ulaşmak olarak alır. Ayrıca hümanizmle, toplumsal ortaklıklara gönderme yaparak Şarkiyatçı mantığın Doğu Batı kutuplaştırmaları yerine tarihsel karşılıklılığa gönderme yapar. Bu hümanizm, kültürler ve toplumlar konusunda yalıtılmış ve özcü/sabitleyici bilgiye karşı çıkacaktır. Böylelikle nesnesini indirgeyici paradigmalarla mantığa karşı alternatifler üretmeyi, alternatif bir hümanizm mantığıyla somutlaştırır. Said, alternatiflere alan açacak bir hümanizm konusunda iyimserdir ve hümanizme biçtiği olumlu rolle, aynı zamanda hümanist manipülasyonları en baştan imleyerek bunlara prim vermemiş olur.

Balibar'a göre de kuramsal ırkçılık hümanizmin anti-tezi sayılmayacağına göre günümüzde pratik bir hümanizm için fiili bir ırkçılık-karşıtlığı şarttır (Balibar, 1993:86-87). Said de, Foucault ve Thomas Kuhn'un, paradigmalarla epistemelerin söylemsel alanı kendi tekellerine alarak bireyin sözünü şekillendirmesine ve değişikliğe uğratmasına dayalı felsefelerine dayanarak, eleştirel ve hümanist bir tavır almaktadır (Said, 2005:55). Said'in devinimsel hümanizmaya olan inancı insanca değişimlere ve çabalara olan inancını ortaya koyar. Hümanist başarı ve çabalamaların özü yoğun enformasyon ve söylemleri kapsasa da, sonuçta bireysel özgünlük ve çabalara işaret etmektedir (Said,2005:55).⁸⁷

Emily Apter, Said'in hümanizmine odaklandığı makalesinde Said'in görüşlerinin demirbaşı olarak emperyalizmle de angajman olarak kullanılabilen

⁸⁶Postmodernliğin kaygan "saçılma" zeminine karşın yine de bir imkâna işaret ettiğinden söz edilebilir. Örneğin postmodern bulgulardan biri de, Slater'ın yorumuyla "Avrupamerkezci zorunluluğun çöküşü" olmalıdır. Fakat Slater, Batı kavim merkeziliğinin postmodern biçimlerinin daha karmaşık ve yoğun bir eleştiriyi hak ettiği temkinini dile getirir (Slater, 1997:112). Bu bağlamda Pieterse'a göre de "Avrupa'yı yapıbozuma uğratmak, onun önde gelen tanımı olan modernliği yapıbozuma uğratmaktır. Bu, bir postmodernizm temasıdır." (Pieterse, 1997:179). Fakat postmodernizm, söz konusu evrenselciliği aşmak için umut verici eleştiriler içerse de, Said gibi postmodernliğe temkinli yaklaşılması ve postmodernliğin bir geçiş aşaması olarak düşünülüp paradigmatik açıdan bir "son" alternatif olarak düşünülmemesi önemlidir.

⁸⁷ Said'in hümanizm söylemine Clifford'dan gelen eleştiri kayda değerdir: Clifford'a göre Said'in hümanist bakış açısı, radikal bir hümanizm eleştirmeni olan Foucault'nun "söylem" analizini geniş bir kültür analizine dahil etmesi ile çelişir. Fakat yine de Clifford, geniş bir kültür analizinde Foucault'nun sistematik kullanımını bir ilk girişim olarak umut vaat edici bulur (Clifford, 2007:44-45).

hümanizm meselesinin onda nasıl yer bulduğuna odaklanır. Said'in özgürleştirici hümanizme olan bağlılığı, evrensel insan hakları meselesinden anti-emperyalizme, oradan halkların kendi geleceğini tayin hakkına kadar Fanon'un hümanizmi ile uzlaşır (Apter, 2007:246-47-48). Said, Oryantalizm kitabında da önemseddiği, bütün temsilleri, dünyevi doğasıyla, yani güç ve çıkarlar gibi etkenlerle iç içe geçen taraflarıyla düşünür (Said, 2005:63). Şeyleri dünyevi doğasıyla ve maddi ilişkilennmeleri açısından inceleme tavrı da onun hümanist idealine dayandırılabilir. Açık bir alternatif bakış ve model sunmasa da, engellerden ve tıkanıklıklardan söz ederek hümanist pratikleri harekete geçirmeyi önemser. Bu anlamda Avrupa-merkezciliğin entelektüel eleştirisini vermeye çalışır. Esasen çerçevesi bütünüyle belirli, elastik olmayan ve dolayısıyla tüketilebilir kolay çözüm önerileri de çözüm sözcüğünün kümesel içerimini daraltacaktır.

Said'e göre insani bilimleri, pratikte hümanizmin önündeki engelleri kavratmak ve kaldırmak; çağdaş dünyanın sorunlarını ele almak için önemsemek gerekir. Said, -Wallerstein'ın Avrupamerkezcilik eleştirisinden ilham alarak-saptırılmış ve yanılgılarla icat edilmiş tarih yazımının, "evrenselciliğin taşralılığı"nın, oryantalist çabalar ve sömürgeci girişimler ile tek yönlü ve düşünülmemiş bir ilerleme tasarımının, kozmopolit ve enternasyonel bir kapsayıcılığı artırmak yerine azaltacağını söyler (Said, 2005:69). Ona göre Amerikan hümanizmi de Avrupamerkezcilik'ten oldukça etkilenmiştir. Bu da hümanizmin Batı'ya özgülüğü anlayışını pekiştirmektedir. Avrupamerkezci bir hümanizm kendi içinde bir oksimoron barındırır. Farklı geleneklerde hümanizmin yapıcı yönlerini öne çıkartan Said, George Makdisi'nin, hümanizmin yükselişine İslamiyet'in katkısı üzerine kaleme aldığı eserinin tanıklığına başvurur. Aynı Avrupa-merkezci dışlamanın İslamiyet dışındaki geleneklere uygulanmasını da eleştirir (Said, 2005:70).

Dünyanın Batılılaşması kitabında, gerçek bir evrenselliği düşlemeden önce Batı'nın uygar barbarlığını kritik etmenin zorunlu olduğunu söyleyen Latouche, uzlaşmaya ve diyaloga dayalı bir sistem öngörür. Kültürel karşılıklılığın önemsendiği ve ötekini yok saymaya dayalı evrenselliğin yerine ikame edilecek sahici bir ortaklaşalık ihtiyacını dillendirir (Latouche, 1993:152-53). Söz konusu ortaklaşalık ihtiyacı sahih bir evrensellik ve hümanizm arayışı olarak okunabilir. Chakrabarty'ye

göre yine de evrensel haklar ufku önemlidir; çünkü -sapmaların merkeziliğine rağmen- modern sosyal adaleti sosyal bilimlere uygulayan dil de aynı insan hakları söyleminden yararlanır (Chakrabarty, 2012:38).⁸⁸

Said, insani bilimler ve hümanizmin ortaya çıkış amaçlarıyla ters düşmemek ve baskı araçlarına dönüşmemeleri açısından devamlı bir yeniden gözden geçirme gereğini vurgular (Said, 2005:42). Bu bağlamda Benjamin'in uyardığı önemli bir noktaya, uygarlığın her belgesinin aynı zamanda bir barbarlık belgesi olduğu düsturuna gönderme yapar (Said, 2005:60; Benjamin, 2006:42-43). Bu uyarıyı hümanizma açısından devamlı hatırlanması gerekli bir uyarı olarak alır.

"Anımsanması gereken şudur: Kurtuluş ve aydınlanma anlatıları, en güçlü biçimleriyle, aynı zamanda birer ayrılma anlatısı değil, tümleşme anlatısı, ana gruptan dışlanmış ve bu grup içinde kendine yer bulma kavgası veren insanların öyküsü olmuştur. Ana grubun eski ve alışılmış fikirleri yeni grupları kabul edecek kadar esnek ya da cömert olamıyorsa, değiştirilmeleri gerekiyor demektir: Bu da su yüzüne çıkmış grupları reddetmekten çok daha iyidir." (Said, 1998:32).

Yukarıdaki pasajında Said, evrensellik ve aydınlanma ufkuna olan ihtiyacı dillendirir. Evrensellik, dondurulmuş ve bir kere tasarlandıktan sonra dokunulmaz olarak düşünülmez, aksine kapsama ve dışlama ilişkileri doğrultusunda daima gözden geçirilmelidir.

Said'e göre; *"..tüm kültürler birbirinin içine karışmıştır; hiçbirisi tekil veya katışıksız değildir."* (Said, 1998:31). Kültürlerin katışıksızlığı tikel bir kültürün evrensellik yutturmacasını en başından sorgulamaya açmaktadır. Evrensellik ufku, kaygan bir zemin gibi görünen hermenötik alanında dahi -örneğin Gadamer'de- ufukların kaynaşması olarak yer bulabilmektedir. Dolayısıyla dünyasal karşılaşma alanlarında ortak akıl olarak evrensellik ufku önemlidir. Fakat evrenselliğe katılabilirlik özgül farklarla mümkündür. Evrensele ancak özle katılabilir. Ters

⁸⁸ Aydınlanma evrenselciliğindeki çelişki ve kısıtlara değinerek, evrenselciliğin -artık paradoksal bulamayacağımız kadar sık karşımıza çıkan- Avrupamerkezci ve özgül yönünü hatırlatan (Lloyd, 1997:269-270) Cathie Lloyd'a göre ırkçılık karşıtlığını Aydınlanma bağlamında gerekçelendirmek ve "meşrulaştırmak", 18. yüzyılın, çağdaş konumları haklı çıkarmak için naklini gerektirmesi mantıklı değildir. Bunda, Aydınlanma'nın ikili karakterinin önemli bir payı vardır. "Doğal insan" kadar geniş insanlık kategorilerinin, insanlık durumlarını çözmede işlevsel olmadığı ve kısmi manipülasyonlara açık olduğu unutulmamalıdır (Lloyd, 1997:286). Fakat söz konusu şüpheli tavra rağmen Lloyd, hümanizma, özgürlük eşitlik ve kardeşlik gibi kavramların, ırkçılık karşıtlığına temel teşkil edecekse yeniden gözden geçirilmelerini önerir. Bu bağlamda, bu değerlerin çağdaş bağlama aktarılamaması ve ırkçılıkla yüzleşme konusunda dünyasal alana yansıtma konusunda çaresiz kalınması durumunda, Balibar'ın ("Le racisme: encore un universalisme" eserindeki-1989-) "evrenselcilikten anladığımızı değiştirmeliyiz" ikazını hatırlatır (Lloyd, 1997:288).

durumda bize evrensellik olarak takdim edilen şey, insanlık adına yola çıkıyor gibi görünen; fakat belli bir merkezin değerlerinin benimsetildiği sahte bir insanlık söylemine dönüşecektir.

Entelektüellerin görevleri bağlamında Said, şöyle bir evrensellik tasviri yapar: *“Çoğunlukla başkalarının gerçekliğini görmemizi engelleyen birer perde işlevi gören, yetiştiğimiz ortamın, sahip olduğumuz dilin ve milliyetin sağladığı ucuz kesinliklerin ötesine geçebilme riskini göze alabilmek demektir evrensellik.”* (Said, 1995:12-13). Morss; *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih* adlı kitabında Avrupamerkezcilik eleştirisini yerinden ederken, alternatif modernliklere bakmak yerine modernliğin evrensel yönelimini kurtarmak şeklinde bir öneri sunar. Evrensel tarihi, Avrupamerkezcilik yanılışına düşmekten kurtarmak gerektiğini savunur (Morss, 2012:9).⁸⁹ Morss'un evrensel tasarımı, yöntemsel olarak, yerel özgüllüklerden geçerek küresel eyleme ve evrensel nitelemesine geçmeye çalıştığı için Avrupamerkezci ve Amerikan emperyalizminin soyut ve sinsi evrensel planlarından kurtulabilir gibi görünüyor. Ayrıca hakikat değişme de bizim değiştiğimizi göz ardı etmeyen, zamana duyarlı hakikat anlayışı ve hümanizmi yeni bir çerçevede sahiplenmesi, Morss'un tasarısının sömürgeciliğin kullanımındaki evrensel tasarıdan farkını gösterir (Morss, 2012:10). Kısaca Morss'un "evrensel tarih" tasarısı yönteminde, tarihsel verileri tashih ile evrensel tarih nitelemesini hak edecek bir pozisyon söz konusudur. Ayrıca Morss'un hümanizmi yapıçözümle yeniden konumlandırarak sahiplenmesi,-Edward Said'de de benzer bir durum vardı- hümanizm retoriğinden kaynaklanan fiili ihlâllere karşı daha uyanık olacaktır.

Evrensel Tarih tasarısında, Aydınlanma'nın evrensel tasarısının gerekliliğini

⁸⁹ Aydınlanmanın evrensel tarih tasarısının gerekliliğini yeniden tasavvur eden Morss, bunu yeni bir hümanizma olarak inşa ederken, dünyadaki somut ve maddi, zorlu ahlaki durumları çıkış ve hareket noktası olarak belirler (Morss, 2012:91). Hegel ve Haiti konusunda Hegel ve felsefesinin vardığı ufuk ırkçı olsa da Morss, dünya tarihi açısından "evrensel insan -insanlık değil- tarihi" fikrini, beyazların hegemonik kullanımından kurtarma imkanını, özgürlük hakkındaki tarihsel olguları galiplerin yetkesinden çekip almanın evrensel özgürlük tasarısının yeniden kurulmasına sağlayacağı katkıları önemser (Morss, 2012:87). Hegel'in tinselliğinin görmezden geldiklerini ve Haiti örneğindeki suskunluğunu açığa vuran Morss, Hegel'in evrensel ve tinsel tasarısını eleştirerek, köle bireylerin somut özgürlük bilincinin iktidarı aşmasını, mutlak tinin gerçekleştiği anlar olarak değerlendirerek bir başka açıdan -dönüştürerek- Hegelciliğe sahip çıkar. Evrensel tarih tasarısını kölelerin kurtulduğu, somut başkaldırıdan yola çıkarak aşkınlaştığı dönemeçte kurtarmış olur. Böylece anı ve mutlaklığı, gerçekliği ve tını, somut geçişler ve evrensellliği iç içe girişler olarak yan yana değerlendirir (Morss, 2012:91).

dönüştürerek yeniden tasavvur eden Morss, bunu yeni bir hümanizma olarak inşa ederken, dünyadaki somut ve maddi, zorlu ahlaki durumları çıkış ve hareket noktası olarak belirler (Morss, 2012:91). Böylece Morss, Avrupa Aydınlanması'nın tarihsel özgürlük projesi üzerindeki tekeli reddederek evrensel adına yaraşır, hümanizmi de yeniden anlamlandıran başka bir tarihin imkânlarını araştırır.

Morss, örneğin Haiti hikayesini Avrupa-merkezciliğin içine çekilmekten kurtarmak için, alternatif modernlikler ve çoğul evrensellik siyasetinin yeterli olmayacağını düşünür (Morss, 2012:150). Onun, gerçek anlamda “evrensel tarih tasarısı” şekillendirme çabası bununla ilgilidir.

Avrupa-merkezcilik adlı eserinde Samir Amin; Avrupa hayranlığı ya da Avrupa düşmanlığının ötesinde -bir költürcölük olarak- Avrupa-merkezciliğı aşan bir költürel ve ideolojik kuram geliştirme gereğini vurgulamıştır (Amin, 1993:8).⁹⁰ Bu çabasında Amin, Edward Said ve Martin Bernal'in açtığı yoldan ilerlediğini söyler (Amin, 1993:28). Amin'in çözüm arayışı yine etik değerlere ve onların sahici kılınmasına varır. Fakat bu kez etik değerlerin ve hümanist iddiaların Batı geleneğinde faydalı ve taraflı kullanımı aleyhine bir evrensel tutum söz konusudur (Amin, 1993:21). Bu doğrultuda Amin, evrensellik ufkunu kaybeden költürcü bir alana savrulmak yerine Aydınlanma'nın evrensel değerlerine sahip çıkar. Çünkü költürcü yanılsamaya bir açıdan evrenselciliğın yok saymaları sebebiyle düşölmektedir. Amin, Aydınlanma değerlerini teorik çerçevede evrensel kabul etse de, Avrupa'nın cevabı çoktan bulmuş liberal ütopya (Pazar+demokrasi) reçetesini eleştirir (Amin, 1993:25). Çünkü entegrasyon mantığıyla, Aydınlanma ve aynı geleneğı sürer kılan liberal demokrasi, Batı siyasi ve entelektöel geleneğini evrenselci yapıtaşları olarak sunmuştur.

Delanty'ye göre Avrupa'nın evrensellik statüsü/normatifliğı bir problematiğeye işaret eder ve buradan çıkış da -Samir Amin'e benzer şekilde- költürel görecilik değil, yeni bir evrensellik anlayışı olmalıdır (Delanty, 2014:70). Yine Morss'un evrensel tarih tasarısına göre "modern bir fenomen" olarak Haiti, bir zaferi simgeler.

⁹⁰ Hatta Amin'in kitabının Arapça çevirisinde “Bir Költür Kuramına Doğru” alt başlığı kullanılmıştır.

Evrensel tarih tasarısının sorunsallaştırdığı bir durum da, insanlık konusundaki kapsayıcı söylemlerin gerçekte ancak zıt bir ötekiyi, kolektif ve hayali bir düşmanı varsaymakla malûl olduğudur (Morss, 2012:155). Evrensel tasarı, kapsama idealini bu açmazdan kurtaran, çapsızlıktan uzak bir tasarıdır. Evrensel tasarı ve Haiti örneği kapsayıcı ve yeni hümanist bir evrensel şemaya dayansa da yekpare ve homojen değildir. Bu anlamda birlik beraberliği aynılaştırma kabulü ve pratiği olarak anlamak, farklılıklara, en başından dışlayan bir evrensellik dayatacaktır. Böylece Morss'un evrensel tasarısını, farklılıkları ve tikellikleri önsel olarak kabul etmekle birlikte, evrensel insanlık fikrine sadakat için bu evrenselliği etnik, sınıfsal ya da dinsel kolektiflere kaptırmamak şeklinde mülkleştirilemeyen bir evrensel tasarı ve ortaklık olduğunu söyleyerek özetleyebiliriz. Böylece üstünlük ve yansızlık iddiasının evrenselliğin gücünden yararlanması yerine, insanlık adına gerçek anlamda kapsayıcı sonuçlar içeren üretimlerin devrimci ve barışçıl bir temelde düşünülmesi ve hayatileşmesi mümkündür.

Said, insani deneyim alanlarının tekil alanda dahi somut çokluğundan yola çıkarak hiç kimsenin katışıksız bir tekliği ifade etmediğinden söz eder. Bu çokluğun dışlayıcı biçimler alması, insanların kültür ve etnik kimliklerini kendi elleriyle yarattığı süreci açıklamaktadır. Bu doğrultuda Said'in önerisi, "somut, duygudaş ve çok sesli" bir biçimde başkalarını düşünmek gerektiği ve sınıflandırıcı ve yönetmeye kalkan tavra götürecek bir üstünlük -ya da aşağılık- durumunu yineleyen çizgiden uzaklaşmaktır (Said, 1998:486-487). Böylece Said'in önerdiği evrensel ve hümanist bağlam somut ve tekil durumları es geçmediği için tarihsel ve sınılanabilir bir evrensellik ve hümanizm önermiş olmaktadır.

Arendt'e göre, insan hakları ve buna bağlı onurun, dünyada tek bir insan kalsa bile beşeri çoğulluktan bağımsız olarak gerçekliği olmalıdır ve bir insan toplum dışına itildiğinde bile geçerliliğini korumalıdır. Ayrıca tarihsel hakların yerini bağımsız ve doğal hak anlayışının alması ve bu hakların beşeri doğaya dayanarak çıkarsanması söz konusudur (Arendt, 2016:306). İnsandan başka bir şey olmamanın ve devletsizlikle azınlık olma gibi yurttaşlık-dışı hallerin, kendi hakları için en büyük tehlikeyi doğurduğu topluluklar düşünüldüğünde, doğal haklara güvenmeyerek ulusal hakların tercih edilmesi, doğal ve devredilemez hakların vahşilere bile

bahşedilen teorikliğine ve soyutluğuna karşı gerçekçi bir önlem niteliğinde düşünülebilir (Arendt, 2016:310). Arendt, haklar konusunda, salt verili ve doğal, devredilemezliğin oluşturduğu karanlık arkaplanı, insan etkinliğinin eyleyici siyasi alanına ilişkin bir tecavüz olarak anlar. Çünkü ona göre insan ancak eşitleriyle müşterek bir dünyayı kurabilir, değiştirebilir (Arendt, 2016:312). Varlığı kuşkulu doğal yasalara göre haklar belirlemiş ve doğayı yüzyıllardır tanımlamış bir Batı'nın deneyimi, doğanın içereceği kültürel ve siyasi ayrıcalıklar noktasında ipuçları vermektedir.

Avrupa'nın, dünyanın her tarafına sömürgeler yerleştirdiği özgürleştirici büyük anlatıyla varolması, zamansız ve mekânsız bir evrensellikte bir demokrasi varsayarak demokratik evrensellikte ahlakdışı bir konumda kalmakta ve benmerkezcileşmektedir. (Label, 1995:13). Bu doğrultuda, Strauss'nun eserinin önsözünde Olivier Label, tek bir evrensellik kutbundan değil, rekabet halindeki evrenselliklerden söz etmek gerektiğini savunur (Label,1995:14). Tüm bireyler; metisi, demokrasiyi ve medeni hukuku etkilediği ölçüde ve bu kurumlar da söz konusu vüs'ate sahip olduğu sürece uzun ömürlü olacaklardır. Scott, bu durumun en mükemmel şekilde canlılığını ve sürerliğini insani metislerle sürdüren ve dinamiğini buna borçlu olan dilde bulduğunu söyler. Dilin olumsuzluğu ve konuşan herkesin doğaçlamasıyla dinamik kazanan sürekliliği bu noktada bir model olarak düşünülebilir (Scott, 2008:536).

Özcülüğün, epistemolojik çürüklüğünü hatırlatan Said, hümanizmin de aynı şekilde özcülük mantığıyla düşünülmemesi gerektiğini savunur. Müstehzi üslubunun, entelektüel derinliğine eklediği çözüme yaklaşan tavrıyla Said, hümanizmi farklılıklara, alternatiflere odaklanan yeni ve halledilememiş bir perspektifle çözümlemek gerektiğini düşünür (Said, 2005:71). İnsanlığın kolektif tarihi karşılıklı bağımlılığa dayalı düşünmeyi gerektirir. Politizasyonun ve -Arendt'te de vurgulanan- siyasetin devreye girmesini teşvik ederken; düşünmeyi ve eleştirel sürekliliği ön plana çıkarır.

Irkçılık ve psikiyatri ilişkisine dair bağlantıyı, kültürel ayrımların biyopolitik kontrol işlevi dolayısıyla işleyen Westwood, tıpkı Said gibi özcülüğün çürüklüğünü irdeler: *"Özcülükçü' (essentialist) politikaların ve büyük anlatıların kesinliklerinin*

çatladığı yeni bir karmaşıklıkla yüzleşilmesi gerekiyor." (Westwodd, 1997:299). Eleştirelilik bağlamında, *"Tarihi sadece iktidar tek sesli tutar."* diyen Morss da, hakikati, tek olsa da devamlı bir eleştiri ve sorgulama süreci olarak değerlendirir (Morss, 2012:161). Bu da, yani hakikatin düşünümsel tarihselliği, onun iktidara ve baskıya dönüşmesini engeller.

Sonuç olarak tarih, ilerlemeci bir kontrole ya da teleolojik bir keyfiliğe dayalı olarak ilerlemez. Bu bağlamda birer öneri olarak Morss'un evrensel tarih tasarısıyla Said'in hümanizmini bir proje ve kontrol mekanizması olmaktan kurtaran şey, tarihselliği ve somutta sınanabilirliği olabilir.

SONUÇ/DEĞERLENDİRME

Bu çalışma boyunca Aydınlanma'yı temize çıkarmak ya da tümüyle kötülük/yanlışlık bağlamında ele almak yerine; söz konusu ışığın/haklılığın kritiğini yapmak ve bu sürecin çelişkilerini açığa çıkarmak hedeflendi. Ayrıca Avrupa ve Batı kategorilerini özsel olarak kötü/ırkçı kurmak yerine, Avrupa'nın üstünlük iddiasının ve bunun ikame edilme biçiminin tarihsel olarak sorunlu oluşu vurgulandı. Aydınlanma'nın iç-eleştirel tavrının da bize yardımcı olacağı düşünülerek, Aydınlanma'yı yüceltmenin ya da kötülemenin ötesinde, Batı Aydınlanması'nın ve aklının apriorik haklı sunulan kazanımlarındaki tarihselliğin açığa çıkarılması ve eleştirel şekilde yorumlanması amacıyla hareket edildi. Öteki bağlamındaki Aydınlanmacı sürçmelere ve ırkçılığa rağmen yine de Aydınlanma'nın eleştirel ve yüzü şimdi'ye dönük karakterinden yola çıkarak şimdi'de ortaya çıkan kusurlar üzerine düşünebiliriz ve bu bir tür Aydınlanma'yı tadil etmeye dönük bir çabaya dönüşebilir. Bu anlamda Foucault (2000)'nin dediği gibi kendimizi, "Aydınlanma'ya taraf ya da ona karşı olma şantajından kurtarmamız" ve ona eleştirel ve objektif bir perspektifle yaklaşmamız gerekmektedir. Aydınlanma'nın çürüyen değil de umut vadeden eksenlerinden yakalanması, değerlendirilmesi; soyut/evrensel değerlerin deneyime yaklaştırılması ve ayrıcalıkların ortadan kaldırılması söz konusu çürümeyi tersine çevirebilir.

Aydınlanma'yı düşünümsel bir şimdi'de ve yeniden kurarak sağaltma şansımız olsa da; bu kez yeni vardığımız noktada 18. yy. Aydınlanma'sının ne kadar yakınına düşeriz? Hala ümit veren bir Aydınlanma'dan söz etme şansımız olur mu? "Şimdi" ve burada yeniden inşa edilen bir aydınlanma ihtiyacından/arayışından daima söz edilebilir/etmeliyiz. Fakat kendisini soyut/tarih-dışı ve evrenselci kuran bir Aydınlanma'nın; eleştirel/tarihsel bir "şimdi"de hayatiyet kazanması ne kadar imkân barındırmaktadır?

Daimi olarak olgunlaşmaya ve yetkinleşmeye ilerleyen evrimsel sürecin eleştirisi yapılmalıdır. Bu bağlamda Batılı dönüşümün entelektüel işlevi olarak Aydınlanma'nın eksiklerini bildirmek için entelektüelin politik işlevler taşıyan ve

bağımsız hareket edebilen yeni bir tanımını yapmak aciliyet taşımaktadır. Batılı yüksek insan hakları ve tekniksel kriterlerin Batı'nın krizini örtmek bir yana Batı ve diğerleri açısından açıkça bir krize işaret ettiğine dair veriler doğrultusunda kritik edilmesi gerekir. Avrupamerkezci ideolojiye karşı olmak, başka kültürlerle karşı bu tutumu nefyetmekten öte somut öneri ve alternatiflerle dünya tarihini merkezci olmayan, ilişkisel ve birbirine bağımlı olarak düşünüp merkezci algıları tashih etmek anlamına gelmelidir. Batılı ilerlemeye inancın yitmesiyle olumsuz sonuçların başatlığına karşı melankolik bir eleştiri dilini ve salt romantik ilerleme karşıtlığını bayraklaştırmak da tersinden bir krize işaret eder. Bu nedenle Aydınlanma ve özgürleşme şans ve imkânlarını değerlendirerek hareket etmek gerekir. İnsanlık düşüncesi, Aydınlanma ve ışığın belli bir çeşidine dayalı ilerleme paradigması, aydınlanma ve özgürleşme ihtiyacını ortadan kaldırmayacağı gibi söz konusu sıkıntılara bağlamsal olarak karşı çıkmanın özgürleşme ufkunu karartması gerekmez.

Aydınlanma'nın entelektüel heyecanının yerine –Edward Said'den mülhem- entelektüel bir ihtiyaçtan söz edilebilir. Bilginin ve aklın insani sonuç doğurmayan biçimlerine, gizli konvansiyon ve bağlantılara karşı sahil bir entelektüel çabanın gerekliliği ortadadır. Burada entelektüelliğin sağlaması olacak koşul, somut insan teklerinin hakkını güvenceye almak olabilir.

Aydınlanmacı formülasyon, kestirme ve kesinlikli mantık, kendisini bilgi ve insan hakları kanalıyla gerçekleştirir. Bilimsel sosyalizm açısından ütöpik sonuca işaret eden şey; liberal Aydınlanmacı anlayış ve Fransız Devrimi açısından pratikten bağımsız olarak düşünülen kendinden menkul değerleri önsel zaferiyle ilan ederek ütöpikliği despotik bir biçimde şimdide gerçekleştirir. Liberal Aydınlanmacı anlayış, iyimser ve ütöpik kabullere -adalet, eşitlik, ilerleme, akılcılık- yaslanır ve bu kabullerin söylemsel gücü ve aurasından beslenir.

Bir inanca göre Aydınlanma hümanizması, dünyanın, insanın aklına ve evrensel doğasına göre belirlenebileceği anlayışıyla insana yönelik bir iyimserliğe sahiptir. Fakat evrensel insan doğası dışına düşen farklılıklar kodlanmış, evrensel insanlık ve soyut akılsal aydınlanma ve hümanizma, paradoksal şekilde kültürel ve tarihsel insanın -somut insanın ve pratiklerinin- en iyi ihtimalle yok sayılmasına ya da bastırılmasına sebep olmuştur. Böylece insanlığa dair akılsal ve duygusal

eşgüdümlemeler, farka dayalı alan için hoşgörüyü kıstas alan bir söylem üretse de gerçekliğin soyut, kuşatıcı ve evrensel modeli farklılıkları normatif-standart Aydınlanmacı evrensel modele göre hesaba çeken ve dışarda tutan sonuçlara yol açmıştır. Ötekinin pratik alanda bastırılması, söylemsel düzeyde de ırksal ve kültürel farkları mutlaklaştırmaya ve gerekçelendirmeye dönük meşruiyet arayışlarına dönüşür. İnsan doğası arayışının vardığı son nokta, gerçek insani farklılıklar alanının göz ardı edilmesine sebebiyet vermiştir. İnsani olan her şeye ünsiyet söylemi, pratikte doğaya ve standartlara uymayan başkalıkları dışa atmıştır. Akılsal ve doğa bilimsel ufukların açtığı yolda insanın geleneksel ve tarihsel rolü, tıpkı doğa bilimlerindeki gibi, varsayılan bir doğal yanılısamaya ve insani hümanizmaya göre yeniden dizayn edilmeye çalışılırken söz konusu dizaynın denetime ve toplum mühendisliğine evrilmesi beklenen bir sonuçtur.

Batı ve Doğu'yu, hayali üretimler olarak olmanın yanı sıra, Batı ve Doğu'nun birbirini gerektiren dünyasal bütünlükler olduğunu da söylemek gerek. Batı'nın Doğu'yu yaratması, kendi kendisini de yarattığını ve Doğu'nun da Batı'nın var edici değişkeni olarak bulunduğunu teslim etmektedir. Batı, barbar Doğu'ya uygarlık götürerek onu ihya ederken esasen kendisini uygarlık bağlamında tanımlamasını sağlayacak özne de Doğu olmaktadır. Bir tersine çevirme üzerinden diyalektiğin çözülmesini deneyebiliriz.

Foucault'nun söylem kavramını ırk ve etnisiteye uygulamak meselenin iktidarla bağınyı açığa çıkarmaya yarasa da pratik alandaki farklılıkları bütünüyle hayali ya da söylemsel icatlar olarak görmek farklılıktan doğan sorunsalları çözüme uğratmak yerine bizleri var olan gerçekliği yok sayma tavrına da taşıyabilir. Söylem, icat ve hayali cemaat ifadelendirmeleri gerçekliğin ve pratik haksızlıkların nasıl yaratıldığına dair süreci açıklayarak düşünmeye yeniden-yapılandırmak için devrimci bir boş alan açsa da, var olan gerçeklik hâlâ oradadır. Üstelik ezilen grupların kendilik bilincini seslendirmeleri için de farklılık söylemi işlevsel olacaktır. Dolayısıyla "Hepimiz Tanrının kullarıyız" gibi malûmu ilam eden fakat meseleyi çözüme uğratamayacak tavır sadra şifa olmayacaktır. Eşitlik arayışı, farkların elendiği ve askıya alındığı koşullarda değil, farkların varlığına rağmen üstünlüğe ve merkezleştirmeye karşı oluşla anlam kazanacaktır. Burada önemli olan etnik

kimliklere değişmez ve belirleyici sabiteler olarak bakmak yerine insan ve grup farklılıklarının dinamik ve arızı birer ayağı olarak görmektir. Ayrıca farklılıkları reddetmeme tavrı, ırk söylemini devam ettirmek anlamına gelmemektedir.

İrkçı tezler, “başkalık”lar arasındaki yarılmayı -sömürgeciler lehine- derinleştirmenin ötesinde, karışmayı ve melezliği “soysuzlaşma” olarak niteleyerek ırk meselesini radikalleştirmiştir. Bu bağlamda günümüz Avrupa’sının göç olgusuna bakışını ve mülteci korkusunu bir bağlamda 18. yy’da ırkçılık ekseninde temel korkulardan biri olarak karşımıza çıkan, karışma tehlikesi ve bunun sonucu olarak ‘soysuzlaşma’ dikkati ve korkusu ile birlikte düşünebiliriz. Elbette bu evrensel bir durumdur ve birçok coğrafyada örneğini görmek mümkündür. Hatta bunu ülkemizdeki mültecilere yönelik söylemlerde de görmek mümkün olabilmektedir. Suriyeli sığınmacılara yönelik Gaziantep’li bir görüşmecinin şu sözü bu olgunun sadece Avrupa’ya özgü olmadığını göstermektedir: “*Bunlar içimize bir virüs gibi girdiler. Bizim toplumsal dokumuzu kanser ettiler!*” (Deniz, Ekinci, Hülür, 2016:42-43). Sonuç olarak söz konusu karışma ve soysuzlaşma tehlikesine, göçmenlik olgusunun artışıyla birlikte kamusal alanda ve paylaşma/vatandaşlık zemininde bile tahammül edilememektedir.

Batılı geleneksel ve tarihsel biz bilinci de, ötekiye dair bir karışma anksiyetesini dile getirmiştir. Batı söz konusu olduğunda meseleye özsel aynılık olarak bakmak meseleyi basitleştirecektir; fakat Batılı kültürel değerler arasında ötekilikle sınır noktalarını ifade eden birlik söyleminde Batılı kültürel genetiğın ailesel benzerliğinden söz edilebilir. Fakat Avrupamerkezciliğın sadece kültürellikle anlaşılamayacağı, ancak güç ilişkileri ve küreselleşme, emperyalizm ve kapitalizm -ekonomi politik- bağlamında bütünsel anlaşılabilceğini göz ardı etmemek gerekir.

Batı ırkçılığının tenkidi, Avrupamerkezcı tarihe nispetle yaygın biçimiyle yeni bir olgu olarak görünse de, postmodern ve postyapısall imkânların eşliğinde söz konusu ırkçı bağlam aşınmaya devam edilmektedir. Fakat pratik süreklilik söylemsel aşındırma ile bitmiş değildir. Daha ziyade ırkçılığın farklı şekiller aldığını söyleyebiliriz. Gündelik hayatta insani değerlerle bağdaşmayacak uygulamalara bulaşan herhangi biri, ırkçılık ya da faşistlik yaftasına büyük bir ahlaki koşullanmışlıkla karşılık verebilmekte, fakat söz konusu tavrını değerlere rağmen

“farklı isimlendirmelerle” gerekçelendirebilmektedir. Bireyler için bile söz konusu olan bu durum, uluslararası ve bürokratik ilişki dengelerinin, dahası imajın önemsendiği uluslararası ilişkilerin dünyasında insani olmayan fiili konumlanışları insani değerlerle örtmeye ve gerekçelendirmeye mecbur bırakmaktadır. Dünya siyaset sahnesine dönecek olursak ABD'nin, demokrasi götürme manipölasyonu ile "despotik" rejimlere müdahalesi, kendi açıkladığı standartlara uyum sağlayamamak değil; düpedüz demokratik değerlerin sömürgeci rantta işe koşulmasıdır. Demokratik değerler, sömürgeci işgalde somutlaşabilmektedir.

Doğadaki akılsallığın ve kestirilebilirliğin toplumsal sahaya uyarlanması büyük ölçüde yıkım getirecektir. Işığ/varlığı/uygarlığı ve aynı erekle karanlığı/durgunluğu/barbarlığı, Said'in irdelemesi örneğinde görüldüğü gibi, kitabı/hayali sınırlarda ve epistemik zeminde yeniden kurmak ve bu kurgusal verilerden bir gerçeklik devşirme çabası, ölümcül sonuçlarla beraber yıkım getirir ve getirmiştir.

Geleneksel Büyük Varoluş Zinciri anlayışının ve insanın evrendeki yerini bir tür tatmine, sabiteye dayandıran anlayıştan sonra geleneği ve arkaplan halısını insani tabandan çekince ortaya çıkan tedirginlik, tabula rasa geleneksizliğinin, insanları, doğayı yöntemsel -ve yönetimsel- anlama derdi ile tüm varlıkları bu kez yeniden modern bir sınıfsallıkla sıralamaya ittiğinden söz edilebilir. Bu kez büyük varlık zincirinin yeni varlık kategorileri üstünlük ve aşağı olmayı ideolojik taleplere ekleyerek hâkim grubun siyasal ve ekonomik tatminine dönüşmüştür. Geleneksel büyük varoluş zinciri, karşılıklı yardımlaşma ve bir bütünün parçası olma modeli aynı zamanda. Bunun yanında nefrete, önyargıya ya da küçümsemeye dayalı tutumlar tarih boyunca var olmuştur. İnsan doğası ve belli doğaların/biçimlerin doğru ve iyi; diğer bazılarının yanlış, aşağı ve kötü kapsamına alınması düşüncesi felsefede hiç değilse Aristo ve Platon'a kadar gitse de; ekonomik ve siyasal fayda uğruna dışlamanın modern dönem Avrupa tecrübesinde olduğu kadar yoğun ve sistemli biçimine hiçbir bağlamda rastlanmamıştır.

Avrupa'nın bilimsel anlamda doğaya hakim olma tavrı ve bilimci özgüveni, dolayimsız olarak Batı'ya, bir tür doğanın fethi olarak algılanan sömürge hakkını vermiş gibidir. Bilimsel sıçramaların verdiği özgüvenle Avrupa-merkezci ideolojinin

kendisini nesnellik olarak kurması söz konusudur. Fakat burada kuşkuları çeken taraf, bilimsel kuşkuculuğun, apriorik ideolojik ön yargılar kurulurken devre-dışı kalması ve hatta ırkçılık örneğinde görüldüğü gibi söz konusu ön yargıların bizzat bilimle desteklenmesidir. Kendisine niçin/neden sorusu yerine bilimsel ve mekanik bir nasıl yöntemselliğini yol edinmiş bir paradigmanın pragmatik tavrı ve dolayimsız olarak yıkıcı sonuçları kendi bütünlüğünde anlaşılırdır. Hatta Locke'çu *tabula rasa*'nın ve genel anlamda ampirizmin, Avrupa kurgusunun sil baştan/yeniden kurulmasına ilham olduğunu söylersek abartmış olmayız. 18. yy. büyük ölçüde doğa-bilimsel olanın etkisinde tanımlandığı için insani durumları/koşulları da olgusal zemininde nedensel olarak kurmuştur. Böylece bilgiye ve ilerlemeye nesnel/doğal ereksellik eklenebilmektedir. Zeminin ideolojik yapıyla belirlenmesi ve ideolojinin bilimle alternatifsizleştirilmesi söz konusudur.

Metafiziğin yerine epistemolojinin hakimiyeti ve bunda Aydınlanma filozoflarının rolü düşünüldüğünde, yeni epistemolojik hakimiyetle metafiziğin geri çekilmesi ve bunun ayrımcılığa/ırkçılığa evrimi arasında irtibatlar düşünülebilir. Metafiziğin geri çekildiği modern vasatta mitsel aurasıyla gelen yeni epistemik paradigma ile Avrupamerkezci radikal kötülüğün –ve paradoksal şekilde kötülüğün sıradanlığının- ortaya çıkışı bu bağlamda değerlendirilmelidir. Guha'nın Tagore'den yola çıkarak tarihin nesrinin kuşatıcılığına karşı edebiyata çağrısı bir tür metafizik imkan doğurabilir. Burada şiir, bir edebi çeşit olmanın ötesinde Hegelyen tarihsel nesrin öteki kıldığı duygu yada dinselilikleri; özetle başka oluşu ifade etmek olarak anlaşılabilir. Nesirsel olan sistemik bir evrenselliği ifade ettiğinden Platon ve Hegel'in şairleri ve sanatı dışlaması evrenselci tekçi sistem için zorunlu görünmektedir. Bu bağlamda şiiri ve Hindistan'ı tarihin dışında düşünen, devletçi bir nesirsel kafes kuran Hegel'e karşı Guha'nın şiirle/edebiyatla verdiği karşılık, devrimci bir girişim olarak değerlendirilebilir. Çünkü nesrin ve tarihin alanı kuşatma altındadır. Ayrıca usun ve nesrin sınırlarına dayalı bir felsefe ile güçlü ve modern Prusya devletinin inşası için çırpınan Hegel'de, devlet fikrinin başatlığı ile özgürlük ısrarı arasındaki çelişki, Hegelyen modeli sıkıntılı kılmaktadır. Us sınırlarının dışına çıkmak ve üstelik us denen nesirsel alanın sınırları olduğunu imlemek, şiirin ve edebiyatın başaracağı şey işte budur.

Kant'ın, Aydınlanma için çıkış ve kurtuluş tanımını postkolonyal açıdan Batı'dan çıkış olarak okuyabiliriz. Böylece ezilenler açısından yeni bir aydınlanma ve özgürleşme imkânı belirebilir. İmkân da çoğulluğa işaret eder. Kant'ın tanımı bağlamında Aydınlanma'nın ergin olmama halinden kurtuluş tanımını, Batı'nın hegemonyasından çıkış bağlamında okununca, postkolonyal özgürlük hareketleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Batı'dan çıkış, taklit ve kölelikten çıkış, aydınlatma misyonundan çıkış... Bir aydınlanma ufku ve imkânı ancak böyle belirebilir. Zorunluluk ve despotizmin Aydınlanma söylemini soğurması söz konusudur. İlerlemeci solun Batı merkezli ilerleme anlatısının liberal Batı kanadıyla kesişmesi, - Türkiye solunda da süren bir vakıa olarak- Marx'ı da bu anlatıya ekleyen mantığı açıklar. Ayrıca Kantçı önyargıdan ve batıl itikattan çıkış söylemini Gadamer'in önyargıyı öne çıkarmasından yola çıkarak hermenötik yöntem ve çoğulluk arayışı bağlamında önyargısızlığın imkansızlığı üzerinden sorunsallaştırabiliriz. Toplumsal bilginin tabula rasa olarak değil; yargıları öncelleyen arka alanlara göre değerlendirilmesi gerekir. Kendinden olmayanı zamanın dışına, önyargının alanına yerleştirmek de bununla ilgili. Bir konuda nötral bir bilimsellik iddiası söz konusu duruma kutsal bir pâyeye vermeye yarar. Bilimsellik alanı, yorumsama için dokunulmazlığı, hegemonik normativiteyi imler.

Aydınlanma'nın ve genel olarak modernliğin, -kendi geçmişine ve ötekilere- geleneğe karşı toptancı ve müstehzi akılcı kibri, yeniden inşa için toplumu ve insanı bir tabula rasa olarak kavramıştır. Esasen Aydınlanma döneminde miras alınan siyasal gelenekte monarşik ve denetimsiz hareket eden siyasal tavra karşı, bu süreçte demokratik referanslar ve iktidarların birey ve toplum karşısında denetlenmesi ile ilgili söylemler revaçtadır. Fakat başka halklara karşı pozisyonlarda iktidarın dilediği şekilde denetim kurması ve hareket genişliği için, -özellikle de mülkiyet bağlamında- söz konusu özgürlük söyleminin evrenselleşemediği söylenebilir. Geçmiş izlere karşı Aydınlanmacı hücumla birlikte "öteki" ayırkotları da Faustvari bir yeniden yaratımın ön şartı olarak Aydınlanmacı yıkımdan nasibini almıştır. Düşünme ve deneyime, kendiliğindenlik ve dolayısıyla özgürlükle biçimlenme şansı tanınmadığında her ikisi de totaliter ve emperyal sınırlamalara maruz kalacaktır. Başkalıkları barbar ilan eden bir hümanizmin insan sevgisi ile bağdaşmayacağı aşıkardır. Batılı hümanist duruş,

ötekini barbarlık kapsamında değerlendirirken kendi öznelik konumu doğal olarak uygarlık bağlamına düşmektedir. Aydınlanma, modernlik ve hümanizm gibi iç içe geçebilen süreçlerde ortaya çıkan teorik ve pratik yarılma irdelenmelidir. Bu bağlamda adalet ve eşitlik sloganlarının en çok yayıldığı dönemler en çok adaletsizliğe tanık olunan zamanlar olabilmektedir. Söylemler ve eylemler arasındaki bu zıt ve paradoksal ilişkiye rağmen Batılı sömürgecilik, çelişkili ırkçılık ve insan hakları dili, yanlış eylem ve teorik sahil çağrı ilişkisi olmanın ötesinde bir sistemliliktedir. Aradaki politik işbirliğini ve söylemin pragmatik emellere perde vazifesi gördüğü ilişkiyi açığa çıkarmalıyız. Postkolonyal felsefe ile kurucu Batılı söylemin kökensel olmadığının ve “performatif” karakterinin açığa çıkarılması epeydir çözülen ve çözülmeye devam edilmesi gereken bir sorunsal olarak karşımızdadır. Söylemsel üretimin iktidarın lehine işe koşulduğu ve bilimsel yöntemin üstünlüğü rasyonalize ettiği bir vasatla birlikte modernite ve Aydınlanma’nın kazanımlarının, Taylor’ın ifadesiyle “sıkıntı” olarak karşımıza çıkması söz konusudur. Sıkıntıyı bertaraf etmek için modernlikle Batılılaşma’yı birbirine indirgmeden, fakat küresel modern süreçlerin Batımerkezciliğine karşı eleştirelilikle yaklaşılmalıdır.

Aydınlanma’yı, modernliği ve liberal demokrasiyi hümanizm ve insan hakları vurgularına rağmen totaliterleştiren şey, kendilerine dönük kusursuz bir son heyecanıyla evrensel ve homojen bir alternatifsizlik ortamı yaratmalarıdır. Aydınlanma’nın sonu, kendi kendini nakzeden fazladan ışığın etkisine kapılarak kendisini genelleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Aydınlanma’nın evrensel yönelimini kurtarmak içinse, modernliğin düşünümsel bir yeniden yapılandırmaya tabi tutulması gerekir. Fakat evrenselcilik, -özellikle başka kültürlerle karşılıklı köksüzleştirme anlamı taşır. Evrensel; tözsüz ve köksüz, somut olamayan bir yabancıdır. Ayrıca evrenselcilik kalıp düşüncelere sıkı sıkıya bağlı olduğundan, postkolonyal çalışmalarda öne çıkan yerel dinamikleri teğet geçer. Hatta farklı toplumsal gerçeklikleri yok etmeye dayalı bir savaş geliştirir. Akılcı evrensellik biçimlerinin bedensel/maddi zabtı ile ruhun bedeninin gerisinde, metafiziğin de epistemolojinin öncelendiği bir vasatta arkaikleşmesi söz konusudur. Tanrı’nın yerine doğa ve tarihin ikame edildiği yeni epistemolojide mitselin geri çekileceği

fikri ve metafiziği mitsele indirgeyen bakış rasyonalist bir yanılsamaydı. Buna karşılık evrensellik ufkunu ilkesel anlamda muhafaza ederek tikel farkları savunmak gerekir. Burada evrenselliğin reddi değil; evrensel yönelimleri eleştirel bir gözle tashih etmek anlam kazanmaktadır.

Özcü bir Aydınlanma kabulü ve deneyimsel olmayan soyut insan anlayışı ile hiyerarşik bir yapı kurulmuş oluyor; böylece başkalığın sorunsallaştığı bir vasat görüyoruz. Pratik alanda, Nazi ve yeni-faşist hareketlerin yükselmesi ve aşırı sağın toplumsal ve siyasal karşılık bulması, uzun vadeli olarak ırkçı ve Avrupa-merkezci kuramların bunda ne derece etkili olduğunu tartışmaya değer kılmaktadır. Modern Batı Aydınlanması kendi öznel ilkelerinden “hile” yoluyla nesnellik/evrensellik devşiren bir yanılsamaya dayalı inşa edilmiştir. Aydınlanma’nın kendine dair özgüveni -18. yy’ın ışıklı ve optimist yüzyılı-, birkaç yüzyıllık süreçte ciddi yıkımlar getirmiştir. 18. yy’ın cevapları 20. yy’da önemli soru(n)larla muhatap kalmıştır. Bu bağlamda, Aydınlanma ve modernlik eleştirileri, ilerleye ilerleye geline son noktayı açığa çıkarması bakımından önemlidir.

Köleciliğin ve sömürgeciliğin daima gerekçeler öne süren meşruiyet arayışları, Aydınlanma hümanizmasına ve liberal değerlere ters düşmeme kaygısından kaynaklanıyor olabilir. Bu bağlamda Avrupalı bilinç, en dehşetli ve ölümcül pratiklerini bile “insani” söylemlerin dolayımından geçirerek gerçekleştirmektedir. Ötekini bir kez barbarlık gibi insanlık-dışı kategorilerle deneyimledikten sonra, artık Aydınlanma’nın “insan”ı için biçilen özgürlük, saygınlık gibi tüm değerler eriyecektir. Çünkü Avrupa’nın ötekini biyolojik gösterenle -bilimsel açıdan- ırkçı deneyimleyişi, ötekini en başından sömürgeleştirilmeye müstehâk kılmaktadır. Bir paradigmanın kurucu motivasyonları neye dayanıyorsa meşrulaştırma işlevleri ona dayanır. Özgürlük idealleri/vaatleri ile çelişen ırkçı tavır, gözden düşürdüğü Tanrı yasası ile açıklanamayacağından dolayı bilim ve onun değişmez kabul edilen ilkeleriyle, yani doğa yasası ile açıklanacaktır. Aydınlanma bir eleştiri çağı ve aklını kullanma cesareti olarak niteleniyorsa, tüm ırkların ya da kültürlerin özgül aydınlanma anlayışı ile kendini var kılması şeklinde bir imkânlılığa kapı açması gerekirdi. Fakat modern Batı Aydınlanma’sının evrenselci yorumu bu imkanı massediyor.

Yunanlar'la başlayan "antikite" ve feodalizm gibi Avrupalı dönemselleştirmelerin gösterdiği gibi felsefe tarihi de geç dönemde Avrupa tarafından tasarlanmıştır. Bilgelik sevgisi ve anlamlandırma uğraşısı olarak ve üstelik eleştirel olması gereken felsefe, Avrupa'ya ait bir konu başlığı derecesine düşünülmüştür. Felsefe denince Yunanlar'la başlayan ve Batı felsefesinin diğer uğrakları ile devam eden özgül hikaye, felsefenin geneline mâl edilmiştir. Batı'nın, modern ilerlemeci süreçte yakaladığı üstünlüğü teleolojik biçimde geriye doğru sardırarak şimdideki üstünlüğünü geçmiş "altın çağlara" yansıtması ve gelenekler icat etmesi modern küresel süreçteki homojenliğinden sıyrılan bir fark arayışını akla getirmektedir. Bu bağlamda kültürcülük ve tikelcilik küresel çağın meseleleridir.

Aydınlanma ve Batı'dan söz edebilme hakkı, eleştiri için bazı sabiteleri saklı tutmayı gerekli ve geçerli kılsa da farklı Batılar ve aydınlanma-içi çeşitlenmelerden söz etmek mümkündür. Esasen farklı aydınlanmalardan söz etmek için bile Aydınlanma tikelciliğinin eleştirisi zorunludur. Yine siyahlığın ve beyazlığın, kadınlığın ve buna benzer gruplandırmaların içindeki farklı dokuları görmek gerekir. Irk, sınıf ve cinsiyeti ilişkisel okumanın yanında her birinin içindeki çoğulluğu fark etmek de homojenlik yanılışına karşı işe yarayabilir. Bu ilişkilendirme ve disiplinler arası eleştiri, postkolonyal çalışmalarda irdeleme konularından biridir.

Madunluk tartışmaları ve 20. yy.'ın özgürlük hareketlerinin gösterdiği gibi madunluğun kader olmadığı ortadadır. Tarihsel devinimsellikte madunlaştırmanın izlerinin silinebileceği; çünkü üretilmiş bir şey olduğu hatırlanmalıdır. Fakat eşitsizliğe öz ve nesnellik görüntüsünde teleolojik gerekçeler eklendiğinde madunlaştırılanlar açısından devrimci dönüşümlerin önü kesilir. Bu nedenle Avrupamerkezci haklılaştırma karşısında apolojik olmayan, sabit ayrımları keskinleştirmeyen eleştirel bir tavır geliştirmek gerekir. Batılı temsil gücü ve kimlik sorunu, Doğu'yu kendi temsil edilemezliğinde tanımlamaktadır. Fakat Doğu kendini temsil edemediğinde de Batılı temsil ve sınıflandırmaya itiraz, mağduriyet söylemi ile mızızlanmaya dönüşebilmektedir. Bu nedenle Batılı hegemonyaya itiraz sesi; yalnızca ahlaki ya da duygusal karşı çıkışları değil; epistemik yeniden ikameyi de gerektirmektedir.

Spivak'ın da vurguladığı gibi, postkolonyalliğin yalnızca etik bir kınama ile kalmayarak epistemik –ikiciliğe düşmeyen- bir karşı arşiv oluşturması önem kazanmaktadır. Bu bağlamda büyük ölçüde epistemik/entelektüel bir çaba olarak ortaya çıkan postkolonyal ve buradan doğan madun çalışmaları tüm eksiklerine rağmen umut vadedici olarak yorumlanabilir. Fakat belli bir özneliğin ikamesi olarak hükümler bilgi çözüme uğrattılırken yeni normativiteler ve özne fikri ile yeterince hesaplaşmadan yeni merkezler inşa etme ihtimaline temkinli yaklaşmak gerekir. Bu bağlamda özellikle Guha'da belirginleşen elitizm eleştirisi, elitizmin de sabit bir alan olarak varsayılmadığı eleştirel bir kontrolle takip edildiğinde önem kazanır. Ayrıca postkolonyal eleştirinin küresel mücadele katmanlarıyla ilişkilmesi ve yerelleşirken diasporik bir içe çekilmeye dönüşmemesi de bir gereklilik olarak vurgulanabilir. Bunun için söz konusu entelektüel teorik alanın bir alan araştırması ya da kavram üretim bandı olarak düşünülmemesi, praxise tercüme edilmesi gerekir.

Postkolonyal alanla ilişkilendirilen postmodern dönemde, zorunlulukların esnemesi ve sorguların çoğullaşması anlamında bu vasattan istifade eden postkolonyal ikame, aradaki bağlantıyı doğrulamaktadır. Fakat belki de postkolonyal alanı bu kadar parçalı kılan; küresel sorunları teğet geçerek teorik ve dağınık çalışmasına, çözümsüzlüğe sebep olan onun postmodern görecilik şartlarından seslenmesidir. Fakat postmodern bir dile gelme olarak madunların tanıklığı yine de sistemin boşluklarını kullanan postmodern bir imkana işaret eder. Burada önemli olan, postkolonyal alanın mikro ve yerel sorunlara eğilirken küresel sermaye sorunları gibi meta problemlerin de farkına varmasıdır. Böylece postkolonyal çözümlemenin, yeni karşı çıkışlar inşa edecek –tikel sorunları makro olanlarla birleştirecek- dinamik bir alana evrilmesi imkan kazanabilecektir.

Madun çalışmaları, bazı teorisyenler tarafından pek de dikkate alınmayacak bir Batı tekrarı olarak değerlendirilse de; örneğin Marksizmin çeperde kendini göstermesi –postkolonyal çalışmalar dolayısıyla aldığı ilhamdan yola çıkarak- Marksizmin dar ve milliyetçi yerelleşmeleri kadar, bu düşüncenin Ortodoks ve resmi biçimlerine karşı eleştirel bir tavır olarak da görünebilir. Bir tavır olarak postkolonyallığı, yetmişli yıllarla başlayan bir faaliyet olarak düşünebiliriz. Dünyasal sorunlar, basitçe postkolonyalizmle düşünülemez ve çözülemez. Postkolonyal

alışmaları geniş insan hakları meselesinin dönemsel bir cevabı olarak düşünmek de mümkündür. Fakat postkolonyal gelenek ilkesel düzeyde çıkarım ve ilhamlar taşıyacak potansiyelleri de taşımaktadır.

Postmodernliğe ve meta-anlatıları yok saymaya mesafeli yaklaşan –Said gibi- temkinli bir çözümlleme kanalı da bir imkan olarak durmaktadır. Bunca esnekliğe ve konuşulabilirliğe rağmen postmodern dilin nihilist kötücüllüğü, bu çözüm dilinden/muhalefetlerden iyimser ve etkili bir karşı söylemin çıkamaması, küresel hegemonyanın rahatlıkla işlemeye devam edişini kanıtlayan –Dirlik’in tezini de destekleyecek- bir delalettir belki de. Postkolonyalizmin belli belirsiz çözüm(sztlğ) mğlaklık temelinde onun postmodern söylem ve süreçlerle ilişkisini de açığa vurmaktadır. Bu nedenle postmodernliğe ve kaygan zemine dönüşen bir çeşit postyapısalcı dile angaje olmak yerine bu söyleme eleştirel olarak dahil olmak bir çıkış sunabilir.

Batılı ve Batı-dışı postkolonyal çalışmalarla i i geçen Madun alışmaları bağlamında da, “madun”u daima kavramsal sınırlılıklarını göz ardı etmeden düşünmek gerekir. Madun alışmaları, örneğin ırksal ve sınıfsal farklara cins-kimlik eklemek gibi açılımlarla ne ıkısa da; yine de kavramın, eylemsel karşılığı ile sürekli sınanması ve dondurulmaması gerekir. Sömürgeci kadar madunun da dinamik bir eleştirelilikle ele alınması önem taşır. Çünkü madunluk durumunun farklı ilişki biçimlerinde yeniden açığa çıkması ve dönüşmesi mümkündür. Bu bağlamda Spivak’ın önemli bir katkısıyla; madun; aydın ya da hamilik rolüyle bilinç taşınan ve pasif bir şekilde yönlendirilen değil; ilişkisel süreçlerde dilsel ve kurumsal alana dahil edilmesi gereken bir fail olarak düşünülmelidir.

Huntington’cı biçimde dünya tarihinin çatışan uygarlıklar mantığıyla ele alınmasını eleştirirken, çatışma mantığına tersinden bir yenisini eklemek meseleyi yanlış anlamak ve çözümü yanlış kurmak olacaktır. Tarihin Sonu teorilerinden ters bir ilhamla modernliğin sonunu ilan eden toptancı bir tavır yerine modernliğin kayıp ve kazanç durumlarını birlikte değerlendirerek modernliğin içinden ve dışından seslenen her türlü muhafazakar duruşa mesafeli yaklaşmalıyız. Fakat bu mesafe, modernliğin çürüyen yönlerine ve katı hiyerarşik tablosuna karşı ıkamayacağımız anlamına gelmemelidir. Modernlik, modern dşnmsel sınırları da açacak şekilde

düpedüz eleştirilebilirdir; dahası icat ettiği ayrımcılık ve yıkımlar tablosu düşünülürse eleştirisi entelektüel açıdan zorunludur.

Doğu/Batı ve aynı bağlamda merkez/çevre gibi hayali ikili karşıtlıkları mutlaklaştırmak yerine özdeşlikteki başkalıkları ve tikel durumlardaki tümel sabiteleri birlikte düşünmek daha faydalı olacaktır. Bu anlamda çevre eşit/yekpare bir bütün teşkil etmediği gibi merkezin içindeki öznel farkları baskın görüntüye kurban etmemek gerekir. Batı, Batı olmayan ve Avrupa kavramlarının içindeki farklılıkları görünür kılmak; melezlik, bağlamsallık ve kültürlerarası geçişkenlikleri görebilmek için önemlidir. Bu bağlamda diyalektiği verimli ve çoklu kılarak homojen yorumun ötesine geçmek mümkün olabilir.

Batılı eleştiriye dayalı temkinin bizi vardırıldığı noktada, biz ve onlar diyalektiğine düşme korkusu farklılıkları analitik olarak isimlendirmekten ve üretilmiş kategoriler olarak irdelemekten imtina etmeye kadar varmamalıdır. Bu, insanlık gibi analiz edilmemiş salt tümel ve dolayısıyla sosyal bilimsel açıdan anlamsız kavramlara götürür. Herkesleştirilen ve tefrik edilemeyen tümel kategoriler ise sosyal bilimler açısından incelenmemiş sayılır. Hatta insanlık kavramında olduğu gibi ayrımcılıkları örtmeye yarayabilir.

Doğulu imgesinin Antik Yunanistan'dan gelen sürekliliği fikri, Edward Said tarafından savunulmuş olsa da, Batı'nın kendilik ve buna ilişkin ötekilik algısı, son derece moderndir. Rönesans ve Reform süreçlerinin tarihsel çelişkisini üzerinden atan Aydınlanma yüzyılı, ilerlemeci tavrı getirmiş; ötekine karşı kibirli bakışı da sabitlemiştir. "Özgürleşme" ve "aydınlanma"yla birlikte kodlanan bu süreç, Batı açısından aydınlık ve özgür bir gidişata işaret etse de başkalıklara dönük karşılaştırmalı analizlerin sonucu çoğunlukla ötekiliklere karşı bağlamda gelişmiştir. Avrupa imgesini Antik Yunan'a kadar götürmek modern bir kurgu ve gerçeklik olarak Avrupa'yı görmezden gelme anakronizmasına işaret eder. Batı'nın kendisini Grek düşüncesine ve logosa, akli bir geçmişe dayandırma sebebi, üstünlüğü yaratan icat mantığını örterek kendi selefini imlemek ve köklü bir geçmişi devraldığı imasıyla hem modernliğin şimdi ve geleceğe angaje, kaygan mantığına sağlam temeller bulmak, hem de devrimci çabalara karşı yerleşik bir fotoğraf sunma kaygısı olmalıdır. Dinamik ve sürerliği olan bir yenilik vurgusu yanında –Batı modernle

çoğu bağlamda eşdeğer okunuyor nasıl olsa- geleneğe atıfla düşünce tarihi açısından mümkün en eski ve şanlı geçmişi devralarak, kendi istikbali için ona, arkaizmden dinamizme atlama şansı vermiş olmaktadır. Gelenek ve yaratıcılık böylece bir arada var olabilecektir. Gelenek ve yeniliği zıt konumlayan metodik ve bilimsel Aydınlanma logos'unun yanı sıra yeninin geleneği şeklinde farklı bir sentez söz konusudur.

1960 sonrası bilim felsefesi ve sosyolojisi alanında bilgisel belirleyicilikten öte “epistemik cemaat”ın (Arslan, 2008) bilgiye tasallutu ve Foucault'nun söylem analizinin özellikle Edward Said tarafından oryantalizme tatbik edilmesi ile iktidarın kendini nesnel ölçütlerle haklılaştırmasını, alternatif bilgi paradigmasıyla açığa çıkaran epeyce teorik malzeme birikmiştir. Söz konusu eleştirel yığılma, Avrupamerkezci şemaya hizmet eden sosyal bilimsel ve genel anlamda bilgisel çabalar, Batı Doğu güç dengeleri ve sömürgeci emeller ve bunların haklılaştırmasını çözüme uğratmıştır. Avrupa-dışı olmanın tarihsizliği, tarihsizliğin de medeniyet dışılığı, tarihin bizzat Avrupa sayılmasından kaynaklanır. Avrupa'nın tarih tekerciliği bilginin tüm kanallarına sızmıştır. Tarih ve uygarlığı Avrupa ile eşitleyen bilginin varsayımsal temellerine karşı; sömürge söylem çözümleri de arşivin yanlışlığını soykütüksel açıdan çözmeye girişmiş; Avrupa'nın tarihselliğini açığa çıkaran devrimci yorum ve alternatifler alanı inşa etmiştir.

Avrupa kültürünün Grek ve Romalılar'ın benzersiz başarılarından kaynaklandığını düşünen hümanistler ve Rönesans devrimine bakılırsa, hümanizme rağmen bir ayrıştırma, başkalığı sabitleme durumu yerine; hümanizmden tutarlı olarak doğan bir dışlama mantığının söz konusu olduğu savunulabilir. Yani sistemli ırkçılık ve sömürgeciliğin akla ve hümanizmaya rağmen değil; bunlara içkin olarak doğmuş olması önemli bir eleştiri noktasıdır.

Modern Batı'nın benzersizliği vurgusu, kendinden menkul ve kavramların peşi sıra kendiliğinden gelen bahşedilmiş bir üstünlüğü imler. Örneğin modern olmak ve Batı'da bulunmak hiçbir geçerli gerekçeye dayanmayarak üstünlüğü ve olumlu imajları, pozitif ve normal standartları içkindir. Batı'nın Aydınlanmacı modern hikâyesinin, feodalizmi ve hatta köleciliği bile ilerlemeye giden yolda birer basamak taşı olarak düşünmesi, ilerlemenin ve üstünlüğün gerekçesizliğini, hatta gerekçelere

ihtiyaç duymayan hegemonik özgüvenini açıklar. Bu durumda modernliği ve Batı'yı ileriye, yukarıya taşıyan değerlerden ziyade, Avrupa'nın özgül modelinin mutlaklaştırılması ve zamanın-mekânın ve değerlerin merkezleştirilen hikayeye uyarlanması söz konusudur. Yani modern Batılı paradigma pozitiflikle işaretlenerek sonradan içi doldurulmuştur. Aydınlanma, özellikle Kant Aydınlanması'nda bir sürece, zamansal bir imtihana işaret etse de Aydınlanma tanımının kendisi bile apriorik olarak değer yüklüdür ve imajlar, değerler Aydınlanma sürecinde değil, Aydınlanma'nın kendisidir. Asıl ilginç olan Avrupa'da, varlığı yalnızca var olduğu için değer kazanan olumsuz -örneğin feodalizm- aşamaların, başka yerlerdeki yokluğunun da sorun oluşturmalarıdır. Avrupa'nın mümkün tarihselliği adeta bir kurala dönüşmekte, "ilerlemeci istisnalar" arızı ve tarihsel değil, özsel ve sabit olarak düşünülmektedir.

Teknoloji, siyaset ya da ekonomi alanındaki transfer ya da icada dayalı gelişmeleri, kültürler ve coğrafyalar söz konusu olduğunda kültürel patent hakkını çağrıştıracak şekilde "kimin bulduğu"na odaklanmaktan ziyade etkileşimli düşünmek gerekir. Medeniyet anlayışı bu anlamda istisnaileştiren ya da dışlayan bir mekanizmaya değil, ilişkiselliğe dayalı bir gelişme tasavvuruna dayanmalıdır. Fakat güç ilişkileri ve iktidar mantığı söylemin düzenini belirlemektedir ve ilerleme anlayışı da hegemonik ihtirasa kurban edilmektedir.

Soyut ve evrenselci düşünceler yerine düşüncenin gerçeğe sürtünerek hatta gerçekle sürtüşerek gelişen devinimsel hareketi önemsenmelidir. Bu bağlamda diyalektikte somut durumların bağına dayanarak, uzam ve zamandan bağımsız nihai doğruların olamayacağını vurgulamak gerekir. Nihai doğruların kendisini kurma biçimi gerçeklik alanında da daima sınanmalıdır. Bir ideoloji olarak Aydınlanma karanlık yüzünü adıyla, eşitsizliği de insanlık söylemleriyle gizleyebilmektedir.

Avrupa-dışının işaretlenmesi ile geniş bir evrensel modern alanın varsayılması, işaretli alandaki eksik ve kusurları kendi kıstasları ile belirleyip sömürgeci biçimde yerleşeceği yokluk alanı kurarken, evrensellikten doğan yıkımları istisna olarak sunmakta, böylece doğrudan hedef alınamayan soyut bir savunma hattı kurmaktadır. Böylece moderniteden kaynaklanan sıkıntılar daima modernlikten sapma ve modernliğin çeperinde kalma olarak yansıtılmaktadır. Avrupamerkezci makro

modern öznellik konumu korunaklı alanında hedef olmaktan kurtulurken Avrupa'nın okunaklı ve "metinsel" kıldığı ötekilikler, Avrupa yönetselliğinde daimi olarak sigaya çekilmektedir. Avrupalı filozoflardaki ortak Avrupa imgesinin yanı sıra ırkçılık da "ırkçılık için ırkçılık" olmaktan öte Avrupa'yı merkezleştirmeye ve pragmatik kaygılara matuf olduğundan, Avrupa ekonomipolitiği açısından adeta bir kural arz eden sömürgeci çıkarların ırkçılığı ideolojik bir bahane olarak ürettiğini görmek gerekir. Aslında sömürgeciliğin Aydınlanma düşüncesi açısından bir kuralı ifade ettiğini anlamak için, normun içindeki karşı ses olarak istisnaya, örneğin 18. yüzyılda Montesquieu kadar Duperron'a odaklanmak Aydınlanma'nın normunu daha sarıh biçimde ortaya koyabilir.

Avrupa ve değerlerinin yol açtığı yıkımlar söz konusu olunca, bunların, üstelik Avrupa'nın göbeğinde ve söz konusu değerlere rağmen vaki olduğunu dile getirdiğimizde, köklerde bir yerde bizim Avrupa'nın ilerlemeci ve iyimser söylemlerine olan takıntılı inancımız da açığa çıkacaktır. Avrupa'yı eleştirirken bile istisnaileştirerek merkezleştirme sonucuna varılır. Avrupa'yı değerlendirme kıstasları, örneğin hayranlık ve düşmanlık, kolaylıkla birbirine dönüşebilmektedir. Bu nedenle Avrupa eleştirisi kadar, bu eleştirinin konforlu bir kültürel gurura evrilmesi ihtimali de problematik olarak görünmektedir.

Batı'yı şer odağı olarak gören ve böylece dikkati kendilik eleştirisinden kaçırın muhafazakâr tavır, Batı'yla ilgili tersine bir konfor kurar. Bizim Batı eleştirilerimiz bu anlamda özcü ve tümel olmak yerine tikel hadiselerden değişimin mümkünlüğüne dair istinbatlar türetmek şeklinde olmalıdır. Batı'yı özünde daima kötü olarak kodlamak bizim konforumuzu sürdürmeye yarar belki; ama Batılı öz varsayımıyla her türlü devrimci imkânı masseder. Bu bağlamda devrimi çağrıştıran imkân ve mümkün kelimeleri köken olarak da temkinden gelir. Batılı tikel kurumlar ve durumlardan yola çıkarak değişime dair sonuçlar üretmek için eleştirileri temkinli yapmak zorundayız. Örneğin; Avrupalı ırkçılık, emperyalizm gibi karakteristik olgulara tipik doğal özellikler olarak değil, tarihsel açıdan yaklaşmak gerekir.

Avrupa'yı eleştirirken dışardan kaynaklanan madunlaştırma durumunun, içsel zaafı perdellemek olarak kullanılması ve madunluğun milliyetçilikle harmanlanan kültürel gurur ve mağdurluk arasında bir dile dönüşmesi ihtimal dahilinde iç

sıkıntılar olarak karşımıza çıkar. Dışardaki çelişkilerin içerdeki siyasal ve kültürel iktidara puan olarak dönmesi, kültürel gurura dönüşerek ucuz popülizmin lehine kullanılması da eleştirilmelidir. Herhangi bir bağlamda Batı eleştirisi Doğu'yu yüceltici bir diyalektiğe dönüşmemelidir. Bu durumda Doğu/Batı düalizmine dayalı diyalektiği sınırın öbür ucundan üretmiş oluruz. Bu bağlamda söz konusu tavır yerine sahici bir sorumluluk etiğinin tesis edilmesi gerekir.

Sonuç olarak, Avrupa tarih felsefesi, felsefe tarihinin yeniden tesis edilmesi gibi bir kökensel arayışa girmiştir. Apriorik haklılık inancı a posteriori olarak tarih felsefesinde öne sürülmüştür. Bu sebeple evrenselliğin, tarihsel kendini haklılaştırma süreci teşhis edilmelidir. Dolayısıyla "felsefi bir tavır" olarak, felsefenin ve Avrupa-merkezci evrenselliğinin kültürle ilişkisi açığa çıkarılmalıdır. Sonuçta Batı da milli, dini ve felsefi kültürlerden sadece biridir.

Son bir hatırlatma olarak Aydınlanmacı ve devletçi "sürçmeler" bizlere, uluslararası dengelerde "vatandaş"lar olarak da ulus devletin savaşa, yıkıma ve suç işleme gerekçelerine ortak olmama ve siyasetin/sözün alanından yola çıkarak sisteme eleştirel bir mesafe alma bilinci vermelidir. Yoksa tek başına Avrupa sömürgeciliği ve Avro-Amerikan müdahalelerine sövmenin, biz-onlar dikotomisini çoğaltmaktan başka bir işlevi olmayacaktır. Başkasının güç ilişkisi bağlamındaki fiil ve söylemlerine düştüğümüz ahlaki kayıt ve roller, en başında bizi bağlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Adorno, T., Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanma'nın Diyalektiği*. Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Acemoğlu, D., James A. R. (2013). *Ulusların Düşüşü: Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri*. Çev. Faruk Rasim Velioğlu, İstanbul: Doğan Kitap.
- Akay, A. (2000). "Aydınlanma, Modernlik ve Minörlük". *Toplum ve Bilim*. Sayı. 11, 5-7.
- Akay, A. (2010). "Önsöz". *Toplum ve Bilim*. Sayı. 25, 5-8.
- Aktar, C. (2002). "Olmayan Avrupa Düşüncesi Üzerine". Modernleşme ve Batıcılık 3. Cilt. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktay, Y. (2000). "Modernizmin Aydınlanma Vehmi". *Toplum ve Bilim*. Sayı. 11, 103-112.
- Allais, L. (2016). "Kant's Racism". *Philosophical Papers*. DOI: 10.1080/05568641.2016.1199170.
- Amin, S. (1993). *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*. Çev. Mehmet Sert. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Anderson, B. (2009). *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. Çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları.
- Apter, E. (2007). "Saïd'in Hümanizmi". Çev. Yasemin Çına. *ORYANTALİZM Tartışma Metinleri*. Ed. Aytaç Yıldız, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Arendt, H. (2016). *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Asad, T. (2007). *Sekülerliğin Biçimleri Hıristiyanlık İslamiyet ve Modernlik*. Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları.
- Atabay, M. (2004). *Aydınlanma Çağı ve Avrupa*. Ankara: Nobel yayın dağıtım.
- Ateş, D. (2013). "Uluslararası Politika ve Avrupamerkezci Tarihyazımı". *İnsan ve Toplum*, 3(6), 107-133.
- Ateşoğlu, G. (2006). "Giriş". *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*. Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Yay. Haz. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Badiou, A. (2011). *Tarihin Uyanışı*. Fransızcadan çev. Murat Erşen. İstanbul: Monokl Yayınları.

Balibar, E. (1993) “Sınıf Irkçılığı”. *İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*. Çev. Nazlı Ökten. E. Balibar ve I. Wallerstein (der.), İstanbul: Metis Yayınları. ss. 254-270.

Balibar, E. (1993). “İrkçilik ve milliyetçilik”. *İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler* Çev. Nazlı Ökten. E. Balibar ve I. Wallerstein (der.), İstanbul: Metis Yayınları. ss. 50-91.

Bauman, Z. (2016). *Modernite ve Holokaust*. Çev. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Alfa Yayınları.

Benjamin, W. (2006). “Tarih Kavramı Üzerine”. *Son Bakışta Aşk*. Der. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları.

Bernal, M. (2016). *Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal edildi?* Çev. Özcan Buze. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Bernasconi, R. (2015). *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*. Çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Pendü Meriç, Nazlı Ökten. İstanbul: Metis Yayınları.

Bernasconi, R. (2000). *İrk Kavramını Kim İcat Etti? -Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*. Haz. Zeynep Direk. Çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Ökten. İstanbul: Metis Yayınları.

Bernasconi, R. (2002). “Kant as an Unfamiliar Source of Racism”. *PHILOSOPHERS ON RACE Critical Essays* Edited by Julie K. Ward and Tommy L. Lott. USA: Blackwell Publishers.

Bhabha, H. K. (2014). “Kültürün İki Aradalığı”. Çev. Fatma Büşra Helvacıoğlu. *Kimlik Politikaları: Tanınma Özdeşlik ve Farklılık*. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 377-388.

Blaut, J. M. (2015). *Sömürgeciliğin Dünya Modeli*. Çev. Serbun Behçet, İstanbul: Dergah Yayınları.

Bora, T. (2002). “Milliyetçi-Muhafazakar ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi”. *Modernleşme ve Batıcılık 3. Cilt, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bulut, Y. (2002). *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Bumin, T. (1988). “Hegel’de Köle Efendi Diyalektiği Üzerine Notlar”. *Defter*, ekim kasım 1988, sayı 6. İstanbul: Metis Yayınları.

Butler, J. (2014). *Bela Bedenler*. Çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Cassirer, E. (2000). “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”. Çev. Doğan Özlem. *Toplum ve Bilim*, sayı: 11, 37-49.

- Cesaire, A. (2015). "Sömürgecilik Üzerine Söylev". *Barbar Batı*. (ed.) Güneş Ayas. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Cevizci, A. (1996). "Aydınlanma". *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları.
- Chakrabarty, D. (2012). *Avrupa'yı Taşralaştırmak Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*. Çev. İlker Cörüt. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Chaunu, P. (2009). *Aydınlanma Çağı Avrupa Uygarlığı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Clifford, J. (2007). "Oryantalizm Üzerine". Çev. Ferit Burak Aydar. *ORYANTALİZM Tartışma Metinleri*. Ed. Aytaç Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Condorcet. (1944). *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*. Çev. Oğuz Peltek. Ankara: Maarif Matbaası.
- Çılgın, O. (2016). "Sol Aydınlanmacı mıdır?" *İştiraki Dergisi*, 2(10). ss. 31-39.
- Çırakman, A. (2001). "Avrupa Fikrinden Avrupa Merkezçiliğe." *Doğu Batı*. Sayı. 14. Ankara: Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları.
- Çiğdem, A. (2015). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkan Olarak Modernite*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çüçen, K. (2012). "İnsan Hakları Açısından Aydınlanma'nın Önemi". *Aydınlanma-Din-Demokrasi*. (ed.) Ömer Bozkurt. Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Davutoğlu, A. (2015). "Takdim: Medeniyetlerin Ben-İdraki". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Delanty, G. (2014). *Avrupa'nın İcadı*. Çev. Hüsamettin İnaç, İstanbul: Adres Yayınları.
- Dellaloğlu, B. (2000). "Giriş". *Toplum ve Bilim*. Sayı 11, ss. 9-11.
- Dellaloğlu, B. (2000). "Aydınlanma, Modernite, Postmodernite ve Sonrası". *Toplum ve Bilim*. Sayı. 11, ss. 85-89.
- Deniz, A. Ç., Ekinci Y, Hülür, A. B. (2016). "*Bizim Müstakbel Hep Harap Oldu*": *Suriyeli Sığınmacıların Gündelik Hayatı- Antep/Kilis çevresi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Direk, Z. (2013). *Başkalık Deneyimi, Kıta Avrupa'sı Felsefesi Üzerine Denemeler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Direk, Z. (2002). "Felsefede Modernleşmecî Düşünce". 1. Baskı, Modernleşme ve Batıcılık 3. Cilt. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Direk, Z. “Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri”. *Cogito*. Sayı. 47-48.

Dirlik, A. *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*. Çev. Galip Doğduaslan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Douzinas, C. (2014). “Kimlik, Tanınma, Haklar: Hegel Bize İnsan Hakları ile İlgili Ne Öğretebilir?”. Çev. Nuran Erkul ve Fırat Mollaer. *Kimlik Politikaları: Tanınma Özdeşlik ve Farklılık*. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 206-241.

Durgun, F. (2013). “Rönesans'tan 19. yüzyıla Avrupa tarihyazımında ilerleme fikri, dönemselleştirme ve Orta Çağ Avrupa tarihi algısı”, *İnsan ve Toplum*, 3(6), 283-304.

Edmund, B. (2016). *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*. Çev. Okan Arslan. Ankara: Kadim Yayınları.

Erdoğan, M. (2005). “Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni”. 7. Cilt. Liberalizm. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Eze, E. C. (1997). “The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology”. In *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Blackwell 1997.

Fanon, F. (1984). *Yeryüzünün Lanetlileri*. Çev. Bayram Doktor. İstanbul: Burhan Yayınları.

Ferro, M. (2017). *Sömürgecilik Tarihi Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Kadar 13-20. Yüzyıl*. Çev. Muna Cedden. Ankara: İmge Kitabevi.

Fontana, J. (2003). *Çarpıtılmış Geçmişe Ayna: Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması*. Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Mart Matbaası.

Fontette, F. (1991). *İrkçilik*. Çev. Haldun Karyol, İstanbul: İletişim Yayınları.

Foucault, M. (2000). “Aydınlanma Nedir?”. Çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan. *Toplum ve Bilim*. Sayı 11, ss. 69-76.

Foucault, M. (2000). “Doğruyu Söyleme Sanatı”. Çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan. *Toplum ve Bilim*. Sayı 11, ss. 77-80.

Foucault, M. (2011). *Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Francis, F. (1992). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. Çev. Zülfü Dicleli. İstanbul: Simavi Yayınları.

Frank, A. G. (2010). *Yeniden Doğu-Asya Çağında Küresel Ekonomi*. Çev. Kamil Kuytul. Ankara: İmge Kitabevi.

Garaudy, R. (2018). *İslam'ın Vadettikleri*. Çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş

Yayınları, İstanbul.

Gleason, P. (2014). “Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih”. Çev. Fırat Mollaer. *Kimlik Politikaları: Tanınma Özdeşlik ve Farklılık*. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 21-52.

Goldmann, L. (1999). *Aydınlanma Felsefesi*. Çev. Emre Aslan. İstanbul: Doruk Yayınları.

Goody, J. (2017). *Tarih Hırsızlığı*. Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Goody, J. (2002). *Batı’daki Doğu*. Çev. Burhan Mert Angılı/İsmail Mert Sezgin, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Goyard, S. F. (2011). “Aydınlanma” . (çev.) Emel Ergun. *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (iç.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Göka, E. (2000). “Güç İlişkileri Bakımından Aydınlanma”. *Toplum ve Bilim*. Sayı: 11, ss. 113-119.

Göle, N. (2002). “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, Modernleşme ve Batıcılık 3. Cilt, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Guha, R. (2006). *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*. Çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları.

Guha, R. (2010). “Sömürge Hindistan’ın Tarihyazımı ile İlgili Bazı Hususlar Üzerine”. *Toplum ve Bilim*, Sayı. 25, ss. 23-27.

Gündüz, M. (2013). “Kültür ve medeniyet bağlamında batımerkezci eğitim ve eleştirisi”. *İnsan ve Toplum*. 3(6), 223-243.

Gürsoy, K., Aydın, M., Davutoğlu, A., Ortaylı, İ. (2002). *Medeniyetler Çatışması mı?* (panel) Ankara: Altay kültür eğitim ve sanat vakfı yayınları. Ankara 2002.

Habermas, J. (2010). “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”. *Dipnot*. Sayı. 1, ss 29-41.

Hartog, F. (1997). *Herodotos’un Aynası*. Çev. Emin Özcan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Hazard, P. (1981). *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. Çev. Erol Güngör. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Hegel, G. W. F. (1840/2006). “Felsefe Tarihinin Genel Bölünümü”. çev. Selahattin Hilav. *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*. Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu. Yay. Haz. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hegel, G. W. F. (1837/2006). “Tarihte Akıl: Tarih Felsefesine Bir Giriş.” Çev. Güçlü Ateşoğlu. *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*. Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu. Yay. Haz. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hegel, G. W. F. (1821/2006). “Hukuk Felsefesinin Anahatları”. Çev. Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*. Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu. Yay. Haz. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hegel, G. W. F. (1840/2006). “Felsefe Tarihi Üzerine Dersler.” Çev. Güçlü Ateşoğlu. *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*. Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu. Yay. Haz. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hegel, G. W. F. (1830/2006). “Tin Felsefesi”. *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Çev. Güçlü Ateşoğlu. *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*. Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu. Yay. Haz. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hegel, G. W. F. (1995). *Tarihte Akıl*. Çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hegel, G. W. F. (2006). *Tarih Felsefesi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Helvacıoğlu, E. (2008). “Burjuva Aydınlanması’nın Serüveni ve Emekçi Aydınlanması”. *Aydınlanma Nedir?* (e-kitap). Afşar Timuçin, Ali Timuçin, Ender Helvacıoğlu; İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayın Kolektifi.

Hentsch, T. (2016). *Hayali Doğu*. Çev. Aysel Bora. İstanbul: Metis Yayınları.

Herder, J. G. (2006). “İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler”. *Tarih Felsefesi Seçme Metinler* (iç.). Çev. Doğan Özlem, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hobsbawm, E., Terence, R. (2006). *Geleniğin İcadı*. Çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Hobsbawm, E. (2009). *Tarih Üzerine*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora kitaplığı.

Hobsbawm, J. E. (1993). *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik "Program, Mit, Gerçeklik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hobson, M. J. (2015). *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*. Çev. Esra Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hodgson, M. (2001). *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*. Çev. Ahmet Kanlıdere, Ahmet Aydoğan, İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Hodgson, Marshall G. S. (1997). *Dünya Tarihinde İslam*. Çev. Ahmet Kanlıdere, İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Horkheimer, M. (2013). *Akıl Tutulması*. Çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis

Yayınları.

Huxley, J. (1936). " 'Race' in Europe." *Rare Books and Manuscripts*. 16. <https://digital.kenyon.edu/rarebooks/16>.

İslamoğlu, H. (1997). *Neden Avrupa Tarihi?* İstanbul: İletişim Yayınları.

Jones, E. (2009). *Avrupa Mucizesi: Avrupa ve Asya'nın tarihinde çevre ekonomi ve jeopolitik*. Çev. Ahmet Fehmi. İstanbul: hil Yayın.

Kant, I. (1995). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2000). " 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt (1784)". Çev. Nejat Bozkurt, *Toplum ve Bilim*, Sayı. 11, ss.17-21.

Kant, I. (2007). "Determination of the concept of a human race" *Anthropology, history and education*, Cambridge University Press.

Kant, I. (1785/2006). "Herder'in İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşüncelerinin Eleştirisi." Çev. Yasemin Çına. *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*. Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu. Yay. Haz. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kant (1784). "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi". Çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*. Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu. Yay. Haz. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Karaosmanoğlu, D., Karaosmanoğlu, K. (2013). "Avrupamerkezciliği Eleştirmek: Çıkmazlar ve Alternatif Bakışlar". *İnsan ve Toplum*. 3(6), 49-68.

Kaufmann, W. (1997). "Hegel Miti ve Yöntemi". *Hegel Üzerine Yorumlar*. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Kayhan, A. (2000). "Aydınlanma ve Jean-Jacques Rousseau". *Toplum ve Bilim*. Sayı 11, ss. 57-68.

Kaya, A. (2014). "Giriş: Ötekini Anlamak Mümkün mü?". *Farklılıkların Birlikteliği, Türkiye ve Avrupa'da Birarada Yaşama Tartışmaları* (iç). Der. Ayhan Kaya, İstanbul: Hiperlink Yayınları.

Keyman, F., Mutman, M., Yeğenoğlu, M. (der.) *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Keyman, F., Mutman, M., Yeğenoğlu, M. (1996). "Giriş". *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Khella, K. (2005). *Tarihin Yeniden Keşfi Üiversalist Tarih Kuramı Avrupamerkezci Tarihsel Bilincin Yıkımı*. Çev. İsmail Kaygusuz. İstanbul: Su Yayınevi.

- Kıllıoğlu, İ. (2015). “Aydınlanma’nın Felsefi Temellerinin Tartışılması”. *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. Sayı 5. ss. 333-359.
- Kleingeld, P. (2007). “Kant’s Second Thoughts On Race”, *The Philosophical Quarterly*, Volume 57, Issue 229, Pages 573–592.
- Koçak, Orhan. (2013). “Önsöz”. *Akıl Tutulması*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kojeve, A. (2000). *Hegel Felsefesine Giriş*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Koselleck, R. (2007). *İlerleme*. Çev. Mustafa Özdemir. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Koytak, E. (2013). “Tarih ve Bilgi: Sahih Failliğin Yeniden Kazanımı İçin Bir Çıkış”. *İnsan ve Toplum*, 3(6), 69-85.
- Köktaş, M. (2010). *İskoç Aydınlanması: Bir Sivil Toplum Perspektifi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Kuhn, T. (2014). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Kula, O, B. (2010). *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Kuyaş, N. (2014). “Önsöz”. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Label, O. (1995). “Önsöz”. *İrk, Tarih ve Kültür*. Çev. Haldun Bayrı, Reha Erdem, Arzu Oyacıoğlu, Işık Ergüden. İstanbul: Metis Yayınları.
- Latouche, S. (1993). *Dünyanın Batılılaşması*. Çev. Temel Keşoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lee, J. S. (2002). *Avrupa Tarihinden Kesitler* (1. Cilt: 1494-1789). Çev. Ertürk Demirel, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Lewis, B. (2007). “Oryantalizm Sorunu”. Çev. Ferit Burak Baydar. *ORYANTALİZM Tartışma Metinleri*, Ed. Aytaç Yıldız, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lloyd, C. (1997). “Evrenselcilik ve Farklılık: İngiltere ve Fransa’da Irkçılık Karşıtlığının Bunalımı”. *Batı cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik*. Yay. Haz. Ali Rattansi, Sallie Westwood. Çev. Sevda Akyüz. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Locke, J. (2004). *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*. Çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Babil Yayıncılık.
- Locke, J. (1999). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, (1-2. Kitap). Çev. Meral Delikara Topçu, Ankara: Öteki Yayınevi.

- Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, Birinci basım. Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lyotard, Jean-F. (1990). *Postmodern Durum*. Çev. Ahmet Çiğdem. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Malik, K. (1996). *The Meaning of Race: Race, history and culture in Western society*, New York University Press.
- Mendelssohn, M. (2000). “ ‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusu Üzerine”. Çev. Ali Irgat. *Toplum ve Bilim*. Sayı 11, ss.13-15.
- Mills, W. C. (1999). “The Racial Contract”. *Cornell Universty Press*, Ithaca and London.
- Mills, W. C. (1997). “Blackness Visible Essays on Philosophy and Race”. *Cornell Universty Press*, Ithaca and London 1997.
- Mollaer, F. (2014). “Can Alıcı Bir Mesele ve Banalleşen Bir Kelime”. *Kimlik Politikaları: Tanınma Özdeşlik ve Farklılık*. Ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 7-20.
- Montesquieu. (1963). *Kanunların Ruhu Üzerine*. Çev. Fehmi Baldaş. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Morin, E. (1988). *Avrupa 'yı Düşünmek*. Çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Afa Yayınları.
- Morss, S., B. (2012). *Hegel Haiti ve Evrensel Tarih*. Çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları.
- Mutman, M. (2010). “Postkolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri”. *Toplum ve Bilim*. Sayı 25, ss. 117-128.
- Negri, A. / Sustam, E. (2010). “Antonio Negri ile Postkolonyalizm ve Biyopolitik Üzerine” (Söyleşi). *Toplum ve Bilim*. Sayı 25, ss. 87-92.
- Outram, D. (2007). *Aydınlanma*. Çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan. Ankara: Dost kitabevi yayınları.
- Özbek, M. (1979). *İnsan ve Irk*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Özbek, Sinan. (2012). *İrkçilik*. İstanbul: Notos Kitap.
- Özlem, D. (1998). *Tarih Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Yayıncılık.
- Özlem, D. (2013). "Batılı Bilgi, Pozitivizm ve Felsefe Çerçevesinde Avrupamerkezci Tarih Anlayışının Temelleri". *İnsan ve Toplum*, 3(6), 7-24.

Pieterse, J. N. (1997). “Batı'yı Açmak: Avrupa Ne Kadar Avrupalı?”. *Batı cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik*. Yay. Haz. Ali Rattansi, Sallie Westwood. Çev. Sevda Akyüz. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Planty-bonjour, G. (2002). “Montesquieu’ye Göre Bir Ulusun Genel Ruhu ve Hegelci ‘Volkgeist’”. *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı* (iç.). Çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi.

Rattansi, A. (1997). “Postmodern Bir Çerçeve”de “Batı” Irkçılıkları, Etniklikler ve Kimlikler”. *Batı cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik*. Yay. Haz. Ali Rattansi, Sallie Westwood. Çev. Sevda Akyüz. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Rattansi, A., Westwood, S. (1997). “Yeni Irkçılık ve Irkçı Kimlikler”. *Batı cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik*. Yay. Haz. Ali Rattansi, Sallie Westwood. Çev. Sevda Akyüz. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Russ, J. (2011). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*. Çev. Özcan Doğan. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Sahlins, M. (2012). *Batı’nın İnsan Doğası Yanılsaması*. Çev. Emine Ayhan, Zeynep Demirsü. İstanbul: bgst Yayınları.

Said, E. (2005). *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*. Çev. Osman Akınhay. Haz. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Said, E. (2016). *Şarkiyatçılık*. Çev. Berna Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları.

Said, W. E. (1998). *Kültür ve Emperyalizm- Kapsamlı bir düşünsel ve siyasal sorgulama çalışması*. İstanbul: Hil Yayın.

Said, E. (1995). *Entelektüel*. Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sarkar, S. (2010). “Madun Çalışmaları’nda Madunun Düşüşü”. *Toplum ve Bilim*. Sayı 25, ss. 39-53.

Sartre, J. P. (1984). “Önsöz”. *Yeryüzünün Lanetlileri*. Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Burhan Yayınları.

Schmidt, J. (2000). “Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant Berlinische Monatsschrift’i Nasıl Yanıtladı?”. *Toplum ve Bilim*. Sayı 11, ss. 23-36.

Scott, C. J. (2008). *Devlet Gibi Görmek*. Çev. Nil Erdoğan, İstanbul: Versus kitap.

Serdar, Z. (2001). *Postmodernizm ve Öteki- Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi*, İstanbul: Söylem Yayınları.

Serdar, Z., Davies, M. W., Nandy, A. (1997). *Batı Irkçılığının Kaynakları: Bir Manifesto*. Çev. Fatih Bayram. İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Shayegan, D. (2008). *Batı Karşısında Asya*. Çev. Derya Örs. İstanbul: Anka Yayınları.

Shayegan, D. (2002). *Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*. Çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.

Slater, D. (1997). "Postmodernin Diğer Alanlarını İncelerken: Kavimmerkezciliğin ve Kuzey-Güney Bölünmesinin Sorunları". *Batı cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik*, Yay. Haz. Ali Rattansi, Sallie Westwood. Çev. Sevda Akyüz. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Somerson, S. (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Spivak, G. C. (2016). *Madun Konuşabilir mi?* Çev. Dilek Hattatoğlu, Gökçen Ertuğrul, Emre Koyuncu, Ankara: Dipnot Yayınları.

Spivak, G. C. (2010). "Yeni Madun: Ses-siz Bir Mülakat". *Toplum ve Bilim*. Sayı 25, ss. 55-65.

Spivak, G. C. (2010). "Akademik Özgürlüğü Cins-Kimlikli Postkolonyallik ile Düşünmek". *Toplum ve Bilim*. Sayı 25, ss. 67-73.

Spivak, G. C. / Yetişkin, E. (2010). "Madun: Gramsci, Guha, Spivak – Gayatri Chakravorty Spivak ile Mülakat". *Toplum ve Bilim*, Sayı 25, ss. 75-80.

Squadrito, K. (2002). "Locke and the Dispossession of the American Indian". *PHILOSOPHERS ON RACE Critical Essays* Edited by Julie K. Ward and Tommy L. Lott. USA: Blackwell Publishers.

Strauss, C. (1995). *Irk, Tarih ve Kültür*. Fransızcadan çev. Haldun Bayrı, Reha Erdem, Arzu Oyacıoğlu, Işık Ergüden. İstanbul: Metis Yayınları.

Sunar, L. (2012). "Aydınlanma Döneminde Doğu'ya Bakış: Değişen İlgi ve Söylemler". *Sosyoloji Dergisi*, 3 (24): 59-82.

Sunar, L. (2012). *Marx ve Weber'de Doğu Toplumlari*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sustam, E. (2010). "Postkolonyalizmden Biyopolitiğe": "Temsilin Krizinden Güvensizlik Topluma mı?" ". *Toplum ve Bilim*. Sayı: 25, ss. 129-140.

Şenel, A. (1993). *Irk ve Irkçılık Düşüncesi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Tagore, R. (1994). *Milliyetçilik*. Çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Furkan Basın Yayın.

Taş, M. (1999). *Avrupa'da Irkçılık*. Ankara: İmge Kitabevi.

Taşçı, S. (2000). "Aydınlanma(ma)nın Felsefesi". *Toplum ve Bilim*. Sayı: 11, ss. 131-134.

Taylor, C. (1995). *Modernliğin Sıkıntıları*. Çev. Uğur Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Taylor, D. (2012). “Modernliğe Karşı Durmak: Irk ve Irkçılık Konularında Foucault ve Arendt”. Çev. Erkal Ünal, *Cogito*. Yapı Kredi Yayınları. Sayı: 70-71, ss. 139-162.

Timuçin, A., Timuçin, A. (2013). *50 Soruda Aydınlanma*. İstanbul: 7 Renk Basım.

Timuçin, A. (2008). “Aydınlanma Nedir?”. *Aydınlanma Nedir?* (e-kitap). Afşar Timuçin, Ali Timuçin, Ender Helvacıoğlu. İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayın Kolektifi.

Timuçin, A., Timuçin, A., Helvacıoğlu, E. (2008). “Aydınlanma Filozoflarından Seçme Metinler”, Haz. Afşar Timuçin – Ali Timuçin, *Aydınlanma Nedir?* (iç.) (e-kitap). İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayın Kolektifi.

Timuçin, A. (2008). “Aydınlanma’nın Kaynakları ve Özü”. *Aydınlanma Nedir?* (iç.) (e-kitap). Afşar Timuçin, Ali Timuçin, Ender Helvacıoğlu; İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayın Kolektifi.

Timuçin, A. (2006). *John Locke’un Siyaset Anlayışı*, İstanbul: Bulut Yayınları.

Uzgalis, W. (2002). “An Inconsistency not to be Excused”: On Locke and Racism”. *PHILOSOPHERS ON RACE*. Critical Essays Edited by Julie K. Ward and Tommy L. Lott. USA: Blackwell Publishers.

Vattimo, G. (1999). *Modernliğin Sonu*. Çev. Şehabettin Yalçın. İstanbul: İz Yayıncılık.

Voltaire (François Marie Arouet). (2015). *Türkler Müslümanlar ve Ötekiler*. Der. Hacer Mete. Çev. Egenur Ay, İstanbul: Zepros Yayınları.

Wahl, P. (Der.) (1993). *Niçin Aztekler Avrupa’yı Keşfetmedi?* Çev. Levent Kafadar, İstanbul: İletişim Yayınları.

Wallerstein, I. (2010). *Avrupa Evrenselciliği Gücün Retoriği*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: bgst Yayınları.

Westwood, S. (1997). “İrkçilik, Akıl Hastalığı ve Kimlik Politikası”. *Batı cephesinde İrkçilik, Modernite ve Kimlik*. Yay. Haz. Ali Rattansi, Sallie Westwood. Çev. Sevda Akyüz. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Winant, H. (1997). “İrkçi Oluşum ve Hegemonya: Küresel ve Yerel Gelişmeler”. *Batı cephesinde İrkçilik, Modernite ve Kimlik*. Yay. Haz. Ali Rattansi, Sallie Westwood. Çev. Sevda Akyüz. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Yeğenoğlu, M. (2003). *Sömürgeci Fantaziler-Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis Yayınları.

Yeğenoğlu, M. (2014). “Avrupa Kimliğinin İdeolojik Arkapları”. *Farklılıkların Birlikteliği, Türkiye ve Avrupa’da Birarada Yaşama Tartışmaları*. Der. Ayhan Kaya, İstanbul: Hiperlink Yayınları.

Yetişkin, Ebru. (2010). “Giriş”. *Toplum ve Bilim*. Sayı: 25, ss. 9-14.

Yetişkin, Ebru. (2010). “Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar”. *Toplum ve Bilim*. Sayı: 25, ss. 15-20.

Young, R. (2000). *Beyaz Mitolojiler*. Çev. Can Yıldız. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Young, R. (1997). “Amerika'daki Mısır: Siyah Atina, Irkçılık ve Sömürge Söylemi”. *Batı cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik*. Yay. Haz. Ali Rattansi, Sallie Westwood. Çev. Sevda Akyüz. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Young, Robert J. (2016). *Postkolonyalizm Tarihsel Bir Giriş*. Çev. Burcu Toksabay Köprülü, Sertaç Şen, İstanbul: Matbu Kitap.

Zeybek, S. O. (2013). “Avrupa Düşüncesinin Tali Unsurları: Kölecilik ve Sömürgecilik.” *İnsan ve Toplum*, 3(6), 87-106.

ÖZGEÇMİŞ

Tuğba Ekinci, 1991 yılında Hatay/Dörtyol'da doğdu. Orta öğrenimini Batman İmam Hatip Lisesi'nde (2009) tamamladı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2014 yılında mezun oldu. 2016 yılında Artuklu Üniversitesi felsefe bölümünde yüksek lisans öğrenimine başlayan Ekinci, “Postkolonyal Çalışmalarda Aydınlanma Eleştirileri” konulu tez çalışmasını sürdürmekte ve 2014 yılından bu yana Batman'da Arapça ve meslek dersleri öğretmeni olarak çalışmaktadır.



T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNTİHAL RAPORU

Tez Başlığı : **"Postkolonyal Tartışmalarda Aydınlanma Eleştirileri"**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın kapak sayfası, giriş, ana bölümler ve sonuç kısımlarında oluşan toplam 218 sayfalık kısmına ilişkin 10/01/2018 tarihinde tez danışmanım tarafından **Turnitin**.adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orjinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı alıntılar dahil % 1.

Uygulanan Filtrelemeler:

Kaynakça hariç

Alıntılar dahil

5 Kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç açıklamalar

Açıklamalar.....
.....

Mardin Artuklu Üniversitesi **Turnitin** adlı intihal tespit programı sonucunda; azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Tuğba EKİNCİ

Öğrenci No: 15755011

Programı: Tezli Yüksek Lisans

Statüsü: Yüksek Lisans

Tarih ve İmza

10.01.2018

Danışman Onayı

A.B.D. Başkanı Onayı