

AYDINLANMA VE ELEŞTİREL AKIL: BİLGEN, DEVECİ VE SARIBAY'IN DUŞUNDURDUKLERİ

NEDİM NOMER

1 Frederick Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, Harvard University Press, 1992; Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, 2003.

2 Stephen Darwall, *The British Moralists and the Internal "Ought"*, University Press, 1995.

20. yüzyılda Amerikan ve Batı Avrupa üniversitelerinde ortaya çıkan ve genel olarak "postmodern" olarak nitelenen düşünce akımlarının yine bu coğrafyalarda 17. ve 18. yüzyıllarda şekillenen ve "Aydınlanma" başlığı altında bir bütünlük atfedilen siyasi, ekonomik, bilimsel, ahlaki ve felsefi görüşlerle olan ilişkisini anlamak ve değerlendirmek Türk düşün hayatı için de büyük önem arz etmektedir. Bu tür bir inceleme 19. yüzyılda Osmanlı idaresi tarafından Tanzimat ile başlatılan ve daha sonra Türkiye

Cumhuriyeti'nin düşünsel temellerini oluşturan batılılaşma veya modenleşme hareketlerini anlamaya ve değerlendirmeye de yardımcı olacaktır. Başka bir ifadeyle, Aydınlanma ile postmodernizm arasındaki ilişkiyi kavramak, Türk düşün hayatının son birkaç yüzyıldır içinden geçtiği sürece eleştirel bir şekilde bakmamıza da imkân sağlayacaktır. Bu yüzden Aşen Candaş Bilgen, Cem Deveci ve Ali Yaşar Sarıbay'ın postmodernizm hakkındaki yazılarını bu amaca yönelik önemli katkılar şeklinde değerlendirmek yerinde olur.

Bu yazılar hakkındaki görüşlerimi belirtmeden önce, Aydınlanma ve postmodern düşünce akımları hakkındaki kendi fikirlerimi açıklamamın gerekli ve yerinde olacağını düşünüyorum. Şu aşamada ilk olarak söylemek istediğim ne Aydınlanmanın ne de postmodernizmin birbirleri ile tutarlı veya birbirlerini tamamlayan birer fikirler veya teoriler bütünü olarak anlaşılamayacağıdır. Aydınlanmanın ve postmodernizmin her birinin çokboyutlu olması aynı zamanda bu iki düşünsel süreç arasındaki ilişkilerin belirlenmesini de zorlaştırır. Bu tespiti aslında bu konferansa ve kitaba katkıda bulunan hemen herkes, özellikle de Şerif Mardin, farklı şekillerde yaptılar. Şerif Mardin'in de gösterdiği gibi, "Aydınlanma" terimini en azından üç farklı coğrafyada ortaya çıkan ve aralarında temel fikir ve metot ayrılıkları olan düşünce akımlarının tamamı için kullanılan ve bu yüzden de bazen yanıltıcı genellemelere yol açan bir tasvir olarak kabul etmek gerekir. Mardin'e göre, bahsi geçen düşünce akımları Almanya'da Kant ve öğrencileri, Fransa'da saray salonlarındaki toplantıları ile ünlenen *Encyclopedie* yazarları ve İskoçya'nın Gloskow ve Edinburgh şehirlerinde faaliyet gösteren üniversite hocaları ile bağımsız yazarlar tarafından geliştirildi. Benim bu gözlemlere ekleyeceğim tek nokta şu: 18. yüzyılda Almanya, Fransa ve İskoçya veya genelde Britanya adalarında yayımlanan ve okunan eserlere bakıldığında, bu ülkelerde Aydınlanma adına ifade edilen düşünceler de pek bütünlük göstermezler. Örneğin Fransa'da Diderot, Montesquieu, Saint-Simon, Constant ve fizyokratlar toplumun doğası ve nasıl geliştiği hakkında birbirlerinden çok farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Aynı şekilde, Almanya'da Kant'ın çağdaşı olan ama onunla neredeyse her konuda farklı düşünen birçok filozof vardır; bunların arasında Garve, Jacobi ve Hamann'i sayabiliriz.¹ Son olarak, Hume ve Shaftsbury gibi İskoç Aydınlanması'nın önde gelen isimleri ile Locke veya Paine gibi doğal hukuk doktrinini benimseyen İngiliz Aydınlanması'nın temsilcileri arasındaki farkları

görmezden gelmek haksızlık olur.²

Aydınlanmanın işaret ettiği bu çeşitliliğin farkında olmak postmodernizmi anlamak için de gereklidir; zira postmodern olarak kabul edilen fikirler ve teoriler Aydınlanmaya ve genel olarak “modern” düşünceye karşı tek bir tavır içinde değillerdir. Bunun sebeplerinden biri de, hiç kuşkusuz, Aydınlanmanın ve modernliğin bir tek şekilde anlaşılmasının mümkün olmamasıdır. Bu bağlamda postmodernizm hakkında iki gözlem yapmak gerekir. Birincisi, “postmodern” sıfatı atfedilen her düşünür bu sıfat ile kendi çalışmalarını bağdaştırmamıştır. Örneğin Foucault, Delueze ve özellikle Guattari bu yakıştırmadan kaçınırken, Baudrillard ve Lyotard bu sıfatı benimsemişlerdir.³ Laclau ve Mouffe ise kendi çalışmalarını konumlarını modernlik ile postmodernizmin arasında olarak tanımlamışlardır. Bunlara ilave olarak, postmodern sıfatının henüz akademik dünyada genel kabul görmesinden önce ürünler veren, ama daha sonradan postmodern düşüncenin temellerini atanlar olarak addedilen düşünürler vardır; bunların arasında Nietzsche, Adorno ve belki de Toynbee sayılabilir. Bununla bağlantılı ikinci tespit de şudur: Postmodern olarak nitelendirilen bazı düşünürler kendi eserlerini modern düşüncenin bir uzantısı veya tamamlayıcısı olarak görürken, diğerleri kendilerini “modern karşıtı” olarak lanse etmişlerdir. Örneğin Baudrillard kendini ikinci grupta sayarken, Foucault ve bazı yazılarında Lyotard modern düşünceye karşı olmadıklarını ifade etmişlerdir.⁴

Bu gözlemleri yapmaktaki amacım ne “Aydınlanma” ve “postmodernizm” sözcüklerinin içleri boş veya anlamsız olduğunu iddia etmek, ne de bu iki düşünsel sürecin arasındaki farkları yok saymaktır. Buradaki tek önerim bahsi geçen fikir ve teorileri incelerken mümkün olduğu kadar genellemelerden kaçınılması gerektiğidir. Başka bir ifadeyle, bu konudaki bir inceleme küçük ölçekli olduğu ve belirli fikir ve teorilere yoğunlaştığı ölçüde anlamlı ve faydalı olacaktır.

Bu önerinin ışığında Bilgen, Deveci ve Sarıbay’ın yazılarına baktığımızda farklı sonuçlara ulaşırız. Sarıbay Aydınlanma ile postmodernizm arasında net ve derin ayrımlar görürken, Deveci’nin ayrımları daha belirsiz ve dinamik olarak karşımıza çıkar. Bilgen ise farklı Aydınlanma modellerinden bahsettikten sonra kendi tercih ettiği modelin diğer modellere ve bunları izleyen postmodernizme göre üstünlüğünü göstermeye çalışır. Sonuç olarak Sarıbay ve Bilgen yazılarında modernizm ve postmodernizm bazı arasındaki uyumsuzlıklardan bahsederken, Deveci bu iki düşünsel süreç arasında olası bir diyalogun nasıl temellendirileceği konusunda önerilerde bulunur.

Ali Yaşar Sarıbay, Foucault ve Kant’ı izleyerek Aydınlanmayı her şeyden önce “zihinsel” bir dönüşüm olarak tanımlar. Bu tanıma göre 1789’daki Fransız Devrimi ile doruğa ulaşan sosyal, ekonomik ve siyasi gelişmelerin tümünün altında aslında zihinde cereyan eden bir dönüşüm vardır. Bu zihinsel dönüşüm bireylerin dinsel, siyasi veya başka herhangi bir dışsal otoriteye mutlak itaatten vazgeçip kendi kaderlerini kendileri tarafından belirleme yetisine sahip olduklarının farkına varmaları şeklinde anlaşılabilir. Bu yeti her insanda var olan “akıl”dan başkası değildir. Bu Kantçı Aydınlanmacı görüşe göre bir toplumdaki siyasi, ekonomik, kültürel ve bilimsel gelişmeleri mümkün kılan işte aklın bu bağımsızlığı ve ken-

³ Steven Best ve Douglas Kellner ortak yazdıkları *Postmodern Theory*’de (Guilford Press, New York, 1991) postmodern düşünürlerin bu sığata olan tavırlarını belirtmişlerdir.

⁴ Örneğin, M. Foucault “What is Critique”, *What is Enlightenment*, ed. James Schmitt, California University Press, 1996, s. 382-398; J.F. Lyotard, *The Inhuman*, Polity Press, 1993, s. 24-25.

5 Örneğin, bkz. J. F. Lyotard, "Obedience", *The Inhuman*, s. 165-181 ve *The Postmodern Condition*, University of Minnesota Press, 1884, s. 31-67; J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, Sage, 1993, s. 1-2.
6 *Madness and Civilization*, Random, 1965.
7 *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Penguin, 1977, s. 1.
8 T. Nagel, "The Sleep of Reason", *The New Republic*, Ekim 1998, s. 32-38; F. Guattari, "Postmodern Derad End", *Flash Art*, sayı. 128.

dini yine bağımsızca sürekli yeniden üretebilmesidir.

Ancak Sarıbay'a göre akıl bu gelişmeleri ancak toplumsallığın sınırları içinde kaldığı sürece yerine getirebilir; aksi akıl takdirde amaçsızlaşır, körleşir, bireyselleşir, soyutlaşır ve temelsizleşir. Bu yüzden Sarıbay'a göre Kant haklı olarak aklın toplumsal hayatın gerekleriyle uyumlu bir şekilde çalışması gerektiğini vurgulamıştır. Sarıbay Aydınlanma ile postmodernizm arasındaki farkı işte tam bu noktada temelendirir: İlki aklın toplumsal ve paylaşılan insani değerler çerçevesinde üretken olmasını gerekli kılarken, diğeri aklı tüm sınırlarından koparılmış ve bu yüzden de soyutlaşmış şekliyle benimser. Sarıbay bu nedenle postmodern düşüncüyü, Durkheim'ın ifadesiyle, "anomik" olarak değerlendirir ve yine Durkheim'ı izleyerek, anomik postmodern düşüncüyü "çılgın" olarak ta nitelendirir. Bunun nedeni anomik aklın

kaçınılmaz bir şekilde desteksiz, kuralsız ve amaçsız kalacak olması ve sonuç olarak bireysellikten ve bireysel tutkuların, gelip geçici hislerin ve "yersiz yurtsuz" keyfiyetin esirihaline gelmekten kurtulamayacak olmasıdır. Sarıbay aklın bu şekilde bireyselleşmiş ve esirleşmiş durumunun en iyi betimlemesini 19. yüzyıl Alman filozofu Schopenhauer'de bulur. Bu tespite göre Schopenhauer postmodern düşüncenin ortaya çıkışını ve içeriğini en iyi anlayan ve açıklayan düşünürdür.

Anomik postmodern düşünörlere örnek olarak Sarıbay Lyotard ve Baudrillard'ı verir. Ancak Lyotard ve Baudrillard'ın kendi felsefeleri için "anomik" veya bireysel tutkuların esiri tasvirlerini uygun bulacaklarını beklemek haksızlık olur, çünkü her iki düşünür de toplumdan kopmuş veya bireysel tutkularının esiri olmuş bireyler yerine dilin, medyanın, sanatın, piyasanın ve teknolojinin sağladığı mekanizmalarla birbirleriyle farklı düzeylerde sürekli olarak ilişki içinde olan bireylerden bahsederler.⁵ Bu düşünörlere göre bireylerin ilgileri, bilgileri ve hatta toplumsallaşma biçimleri bu mekanizmalar yoluyla şekillenir. Bu yüzden her iki düşünür de genel olarak yazılarında sürekli el değıştiren, el değıştirdikçe dönüşen ve tek bir merkezden idare edilmesi mümkün olmayan sembol, imaj ve işaretlerden bahsederler.

Sarıbay'ın tespitlerinin postmodern sayılan diğeri düşünörlere için de geçerli olduğunu söylemek zordur. Örneğin Foucault'nun en temel iddialarından biri, anomi veya bireysel tutkular bir yana, toplumsal ve siyasi süreçlerden bağımsız bir bireyselliğin veya bir arzu psikolojisinin mümkün olmadığıdır.⁶ Freud'un fikirlerini geliştirmeye çalışan Deleuze ve Guattari'nin birlikte yaptıkları çalışmalarda bile, arzu ve tutkuların kaynağı olan libido bireysel, soyut veya toplumdan bağımsız bir süreç olarak analiz edilmez.⁷

Burada amacım Sarıbay'ın postmodernizm hakkındaki görüşlerinin tamamen geçersiz olduğunu iddia etmek değildir. Aslında postmodernizm adına yayımlanan ve tam da Sarıbay'ın gözlemlediği gibi, konusal ve kavramsal bütünlük içermeyen, tamamen keyfi şekilde işleyen bir hayalgücünün ürünü gibi gözükken birçok makale ve kitap sayılabilir.⁸ Bu tür yayınlara zaman zaman Lyotard ve Baudrillard gibi ünlülerin de katkı yaptıklarını söylemek mümkündür. Ancak bu yayınlar bizi postmodernizmin tamamen tasviye edilmesi gerektiği

sonucuna gotürmemelidir. Sarıbay'ın da haklı olarak belirttiği gibi, postmodern yazarlar genellikle insan ve toplum hakkında evrensel, zaman ve mekândan bağımsız ve değişmez olma amacıyla yapılan önermelerden çekinirler; bu tür önermeleri temelde yanlış, gereksiz ve hatta tehlikeli bulurlar. Ama bu, postmodern düşünürlerin hepsinin toplumsal yaşamın gerektirdiği genel prensipleri hiçe sayan veya bir toplumda var olduklarının farkında olmayan, kendi bireysel tutku- larının esiri olarak yaşayan “Dandy”ler olduğu anlamına da gelmez. Eğer postmodernizm için genel bir gözlem yapılacaksa bence şu söylenmelidir: Postmodern teoriler ve analizler tarihselliğe, yerel veya bölgesel gerçeklere, değişken toplumsal kurum ve süreçlere, farklı birey ve grupların aralarındaki sürekli tekrar edilmeyen ilişkilere Aydınlanmacı düşünürlere –özellikle de Kant’ın izinde gidenlere göre– daha duyarlıdır. Eğer bu gözlem haklı ise, ilave olarak şu da söylenebilir: Postmodern analizler bilimsel aklın yerel ve tarihsel bağlamdaki kullanımını üzerine inşa olmuş analizlerdir.

Bu son nokta bizi Ayşen Bilgen Candaş'ın yazısına getirir, çünkü Candaş'a göre postmodern düşüncenin en büyük zaafı zaman ve mekâna adeta hapsolmuş olmasıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, postmodernizm Hegel'in siyaset felsefesinin zamanın Prusya krallığını benimsemesi veya Hobbes'un Leviathan'ının zamanın mutlak monarşi rejimini haklı çıkarır olmasıyla aynı kefeye konabilir. İşte bu yüzden Candaş'a göre Hegel ve Hobbes felsefeleri ve bu felsefelerin izini süren postmodernizm, Aydınlanmanın en önemli ve değerli unsurlarını barındırmaz. Bu unsurlar “eşit vatandaşlık ilkesi”, siyasi otoritenin sadece “rıza” yoluyla temellendirilmesi gerektiği ve toplumsal kurulların din yerine özgür “akıl” tarafından belirlenmesidir. Candaş'a göre bu unsurları düşüncesinde en iyi şekilde birleştiren düşünür Kant'tır.

Candaş için Aydınlanmanın bu unsurlarının en iyi sentezinin Kant'ın toplum felsefesinde bulunması pek şaşırtıcı bir durum değildir; zira Kant toplum felsefesini “şimdi”nin toplumsal, ekonomik veya siyasi kaygılarından ve beklentilerden bağımsız bir şekilde, her zaman ve mekân için geçerli olabilecek “idealler” etrafında şekillendirir. Candaş'a göre bu şekilde tasarlanan bir toplum felsefesi “var olan” ile “var olması gereken” arasındaki farkı hiçbir zaman göz ardı etmez ve bu nedenle de toplumu sürekli olarak daha adil, daha eşit veya barışçı olması yönünde gelişmesine imkân sağlar. Böylesine dinamik ve açık ufuklu bir toplum felsefesi ancak “şimdi”nin sınırlarının ötesine geçebilen “eleştirel” bir akıl sayesinde mümkün olabilir. Kant'ın toplum felsefesinin de asıl kaynağı işte bu tür akıldır. Özetle, Kant'a özgü Aydınlanmacı görüşe göre, zaman ve mekânın ötesinde tasavvur edilen toplumsal idealler –adalet, eşlik ve sonsuz barış gibi– yine zaman ve mekânın ötesini görebilen eleştirel bir akıl ile gerçek işlerliklerini kazanırlar.

Candaş'ın Aydınlanmanın ve postmodernizmin “şimdi”ciliğine karşı getirdiği eleştiride doğruluk payı olduğu yadsınamaz. Ne Hobbes ne Hegel, Kant'ın tasavvur ettiği zaman ve mekândan bağımsız ahlaksal gerçek veya ideallerden bahseder; tam tersine, bu tür ahlaksal gerçek veya ideallerin toplumsal yaşam için anlamsız olduklarını iddia ederler. Bu açıdan, gerçekten de Hobbes, Hegel ve postmodernizm arasında bir uyum olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bununla beraber Candaş'ın Kantçı Aydınlanma lehine yaptığı iki iddiada haksız olduğunu düşünüyorum.

9 Marx, "The Communist Manifesto".

10 *Dialectic of Enlightenment*, çev. J. Cumming Continuum, New York, 2001.

11 *The Modes of Scepticism*, J. Barnes ve J. Annas, Cambridge University Press, 1985.

Bunlardan birincisi, Candaş'ın mutlak ve evrensel doğru olarak tasavvur edilen ahlaksal veya siyasal ideallerin belli bir toplum veya zamanda gerçekleşmiş olmasalar bile değerlerini hiç kaybetmecek olmaları iddiasıdır. Candaş için Kant'ın eşitlik, özgürlük ve barış hakkında söyledikleri bu tür ideallerdir. Bence bu iddia idealler ve onların adına yapılan girişimler arasındaki ayrımı fazlasıyla keskin hale getirir. Bu ayrım eğer bu kadar keskinse, o zaman İngiliz, Fransız veya Amerikan devrimleri sırasında veya daha sonra Birleşmiş

Milletler bünyesinde bu tür idealler adına yapılanları nasıl açıklarız? Bu tür idealler adına yapılanlar tabii ki bazen kanlı bazen kansız, bazen barışçı ve bazen de savaşçı olmuşlardır; yapılanlar istenen sonuçları bazen vermiş, bazen de vermemiştir. Her halukârda fikir veya ideallerin hayata geçirilmeleri ancak ve ancak bu tür süreçlerden geçmeleriyle olabilir. Buna karşılık, fikir ve idealleri sanki bu tür siyasal veya toplumsal süreçlerden bağımsızmış gibi düşünmek, onlar adına yapılan hataları veya kötülükleri geçersiz saymak acaba ahlaki sorumluluktan kaçmaktan başka ne olarak düşünülebilir? Nitekim Kant bu tür bir sorumsuzluktan kaçınmış, bu kitapta defalarca zikredilen "Aydınlanma Nedir?" başlıklı yazısında kendi fikirlerinin en iyi, zamanın Prusya kralı II. Frederik'in idaresi tarafından hayata geçirildiğini açıkça ilan etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Kant'ın durumu Hegel, Hobbes veya bazı postmodern düşünürlerinkinden pek de farklı gözükmez.

Candaş'ı haksız bulduğum ikinci nokta da idealler ile "eleştirel" akıl arasında kurduğu bağlantıdır. Candaş'a göre eleştiri kaçınılmaz olarak "ne olması gerektiğine dair" varsayımlar "içerir." Bazı tür eleştiriler kuşkusuz bu varsayımları içerir, ancak bunu bütün olası eleştiriler için söylemek yanlış olur. Örneğin Marx kapitalizmin "kendi kuyusunu kendisinin kazdığını" söylerken kapitalizmden sonra ortaya nasıl bir toplumun çıkacağı konusunda bir yorum yapması gerektiğini hissetmez. Zira Marx için bir toplumun gelişmesinin veya çöküşünün içsel mantığını kavramak, geleceğe dair birtakım ahlaksal spekülasyonlarda bulunmayı gerektirmez. Marx'ın "ütopyacı" diye alaya aldığı sosyalist yoldaşlarının içine düştükleri hata tam da budur.⁹ Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Aydınlanmaya karşı yaptıkları eleştiri de bu türden bir eleştiridir; bu eleştiriye göre Aydınlanma "verdiği sözleri tutmamıştır."¹⁰

Bu düşünürlerde ortaya çıkan, Candaş'ın göz ardı ettiği ve en azından Pyrrho'dan (İÖ 360-270) beri var olan "içsel" veya "negatif" bir eleştiri geleneğinin varlığıdır. Pyrrho "antik kuşkuculuğun" kurucularındandır ve kuşkuculuğun belli bir inanç veya ideale bağlı olmadan da yapılabileceğini savunan, bildiğim kadarıyla, ilk filozoftur.¹¹ Bence Marx'ın kapitalizm eleştirisi ve Adorno ile Horkheimer'in Aydınlanma eleştirileri bu tür bir kuşkuculuğun ve bununla bağlantılı gelişen eleştiri geleneğinin en değerli ve öğretici örneklerindedir.

Bu noktada Cem Deveci'nin yazısına dönmemiz yararlı olacaktır, çünkü bu yazı tam da Foucault'nun eleştirel tavrı ile Habermas'ın pozitif bir toplumsal ahlak geliştirme çabaları arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. Deveci yazısında içsel veya negatif eleştiri terimini kullanmaz, ama sanırım bu terim onun Foucault'ya atfettiği tavrı betimlemek için uygunsuz olmayacaktır.

Deveci'ye göre Foucault tarihsel süreçler hakkındaki gözlemlerinin "normsuz" veya "kıstassız" olmasına özen gösterir, çünkü one göre kurallar veya idealler adına

yapılan her girişim kaçınılmaz olarak bir “iktidar” oluşumuna hizmet edecektir. Bu yüzden Foucault’nun tarih “sorgulaması” iyi/kötü veya insancıl/insancıl değil tarzı hükümlerin verilmesine yardımcı olmaz. Onun yaptığı sadece toplumsal veya bilimsel kuralların ardındaki güç ve iktidar ilişkilerinin resmini çekmektir. Bu açıdan, Foucault eleştireldir ama normatif değildir. Bu durumda Deveci’nin merak ettiği soru şudur: Acaba Foucault, Habermas’ın iddia ettiği gibi, sadece geriye ve bugüne yönelik yani “şimdici” midir? Veya Foucault’nun gözlemleri bize daha iyi bir yarının nasıl mümkün olabileceğinin ipuçlarını verebilir mi? Deveci’ye göre bu soru aslında Habermas’ın kaşısına da çıkar, çünkü o da Foucault gibi Kantçı Aydınlanmanın tek taraflı olarak, mutlak bir akıl tarafından belirlenmiş, soyut ideallerinin ötesine geçmeye çalışır. Toplum kurallarının bir “tartışma ahlak”ı çerçevesinde belirlenmesi gerektiğini önerir.

Deveci’ye göre sanırım ne Foucault ne de Habermas “şimdiciliği” tek başına aşabilir. İlki sadece “içsel” bir norm ve iktidar eleştirisi yaparken, diğeri sadece bu normların ve iktidarın nasıl en iyi şekilde ortaya çıkacağını tasvir eder. Ancak sonuç olarak Deveci’nin geldiği noktada bu iki düşünür birlikte ele alınırsa “şimdicilik” aşılabılır. Bunun nedeni şudur: Habermas daha iyi bir geleceğin nasıl olması gerektiğine dair fikirlerin toplumda nasıl ortaya çıkabileceğinin hesabını verirken, Foucault bu şekilde belirlenen fikirlerin ve politikaların güç ve iktidar ilişkileri açısından sonuçlarının farkında olmamızı sağlar.

Eğer Deveci’nin yazısı hakkındaki tespitlerim doğruysa, umarım haklıdır; zira Deveci’nin haklı olması Aydınlanmadan esinlenen bir toplum felsefesi ile, Aydınlanmaya karşı gelişen ama son tahlilde onu tamamlayan kuşkucu ve eleştirel geleneğin birlikte var olabileceği anlamına gelir. Bu durumda, Türk düşünce tarihinde Tanzimat ve sonrası ile ilgilenen araştırmacılar kesin olarak Aydınlanmanın yanında veya karşısında bir tavır almak zorunda kalmayacaklardır. Zira Deveci onlara Aydınlanmanın ayağı yere basan bir “eleştirel” akıl ile nasıl birlikte mümkün olabileceğini göstermiş olacaktır.