Paylaşımlar
Üniversite, Bilgi, Üretim

DERLEYENLER
BARIŞ MÜCEN, ÇAĞATAY TOPAL
ERDOĞAN YILDIRIM

Derleyenler: BARIŞ MÜCEN, ÇAĞATAY TOPAL, ERDOĞAN YILDIRIM Paylaşımlar

iletişim

Derleyenler
BARIŞ MÜCEN - ÇAĞATAY TOPAL
ERDOĞAN YILDIRIM
Paylaşımlar

İletişim Yayınları 2322 • Politika Dizisi 146
ISBN-13: 978-975-05-1983-3
© 2016 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2016, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Ebru Gezici
BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Deve Kaldırım Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler
BARIŞ MÜCEN - ÇAĞATAY TOPAL
ERDOĞAN YILDIRIM

Paylaşımlar

Üniversite, Bilgi, Üretim

iletişim

İçindekiler

Önsöz:
Paylaşımlar: Üniversite/Bilgi/Üretim
Barış Mücen - Çağatay Topal - Erdoğan Yıldırım 9

Birinci Bölüm

Üniversite

Üniversitenin Temeli Bilim Kültürüdür
Ahmet Acar 25

Kamusal Alan ve Felsefe:
Türkiye'de Felsefenin Öznesi I
H. Bülent Gözkân 31

Üniversitenin Sınırlarında: Bilgi, Yasa / Norm, İhlal
Sanem Güvenç-Salgırlı 69

Modernden Anti-Moderne Bilim:
Türkiye Örneğinde "Sosyal Bilimin Krizi" ve Sonrası
Hayriye Erbaş 95

Üniversitenin Dönüşümü ve Stimmung Sorunu
ZEYNEP DİREK 139

Her Yemeğe Sos Bolonez!
Bilimsel Etkinliğin Kapitalist Girişime
Dönüşmesi Sürecinde Disiplinler Standartlaşması
ALİ ERGUR 149

Gösteri Toplumunda Bilgi ve Üniversite
ÇAĞATAY TOPAL 171

İKİNCİ BÖLÜM

Bilgi

Felsefede Hakikate Yönelik Saf İlgiyi Uyandırmak Üzerine
GÜÇLÜ ATEŞOĞLU 193

19. Yüzyılda *Bildung* Çağı?
TANSU AÇIK 213

***Daimon'un Peşinde:* Eleştiri, Aydın(lanma) ve**
Dostluk Kavramlarını *Şimdi*'de Düşünmek
LATİF YILMAZ 249

Sosyolojik Bir Tahayyül
(veya Başka Türlü Bir Düşün-Ürünü) İçin Öneri:
Mills ve Nalbantoğlu'nu Birlikte Okumak
BELKIS AYHAN TARHAN 275

Joseph Needham Üzerine:
Batı Kapitalizminin Gelişiminde Doğunun Rolü
ALİ AKAY 293

Öznesi Olmayan Bilgi veya Malumat Çağında Bilmek
yahut Bir Mesele de Bu!
ERDOĞAN YILDIRIM 301

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Üretim

Başka Türlü Bir "Şey" Üretmek İmkânlı mıdır? Nalbantoğlu ile "Emek"e Dair
BELKIS AYHAN TARHAN 337

Oyun için Oynamak
REYHAN VARLI GÖRK 351

Kartografi Olarak Koreografi: Sanat ve Tasarım Üretiminde Bilgi Haritalandırması Üzerine...
V. ŞAFAK UYSAL 377

Dipnotlarda "Fikirlerle Yaşamak"
BARIŞ MÜCEN 397

YAZARLAR HAKKINDA 419

Önsöz:
Paylaşımlar: Üniversite/Bilgi/Üretim

Barış Mücen - Çağatay Topal - Erdoğan Yıldırım

Herhangi bir iktidarın kendine ait bir bütünlüğünün olmadığı bilgisi, en azından Machiavelli'den beri elimizin altında. Dahası bu öngörü, iktidarı, sorgulanan ve hiçbir zaman mutlak olmayan bir ilişki olarak tanımladığında, modern zamanların ayırt edici ve ayrıcalıklı bir özelliği olarak görüldü. Bilimsel bilginin, hakikat iddiasının kendinden menkul kurulamayacağı apaçıkken, hakikat iddiasıyla ürettiği iktidar ilişkileri de elbette bu tip bir sorgulamadan muaf olmadı. İktidar ilişkileri, farklı dönemlerde farklı odaklar veya dertler üzerinden sorgulamalara tabi tutuldu. İktidarın hangi bağlamlarda, ne ölçüde, ne kadar ve ne şekillerde üretildiği tartışmasına girmeden, kendi adımıza şunu söyleyebiliriz: Bilimsel bilginin iktidar sorusundan bağımsız düşünülemeyeceğini "postmodern" zamanlarda değil, modern zamanlarda her türlü iktidarı eleştiren, her türlü iktidarın büyüsünü bozan modernliğin eleştirel geleneğinden öğrendik.

Öte taraftan, bilimsel bilginin üniversite içinde kurumsallaştıkça diğer toplumsal kurumlardan özerkleşmesinin hiçbir zaman tam olarak hayata geçmediğini, toplumsal tarihin bütün ayrıntılarında takip ettik. Üniversite, bilimsel bilginin tanımının çoğu zaman ilk belirleyicisi bile olmadı. Devlet ve piyasanın ihtiyaçları bilimsel bilgiyi şekillendiren temel kaynak-

lar olageldi. Bu anlamda, bu bilginin iktidar ilişkilerinde araçsallaşması da ilk defa karşılaştığımız ve bizi hayrete düşürecek yeni bir toplumsal olgu değil. Modern devletin ve piyasanın oluşum ve yayılmasında bilimsel bilgi vazgeçilmez bir araçsallık kazandı. Buna rağmen günümüzde bunlardan habersizmişçesine yeniden ortaya atılan iddialar, bilginin bir yandan devlet ve siyasetle ilişkisi içinde göreceliliğe düşerek hakikat iddiasını yitirdiği, diğer yandan da pazar ekonomisinin baskısı altında özerklik kaybına uğradığı söyleniyor. Ama neden şimdi ve neden yeniden?

Bilgi üretiminin baştan beri iktidarla ilişkisi içinde belirlenen bir süreç olduğu bilgisi, bu ilişkinin tarihsellik içinde kavramsallaştırılmasını da gerektirir. Anlaşılan odur ki, günümüzde bu tartışmaların ve eleştirilerin yeniden gündeme getirilmesini gerektiren asıl etmen, bilgi ve iktidar arasında tarihsel olarak kurulan ilişkinin değiştiğine yönelik gözlemler olmuştur. Bizim açımızdan daha yakıcı sorun, şudur: Bilimsel özerkliğe ve hakikat iddiasına atfedilen gerçeklikler günümüzde nasıl bir bağlamsal süzgeçten geçerek sorunsallaştırılmaktadır?

Elinizdeki kitap, üniversite kurumlarında bilgi üretimi ile uğraşanların bu sorunsallaştırmayı inşa etme çabalarından oluşuyor. Bir taraftan günümüz koşulları içerisinde; üniversite, bilgi ve bilgi üretiminin bir incelemesi, öte taraftan farklı üniversitelerde bilgi üretiminde bulunan akademisyenlerin söz konusu üretimi sorunsallaştırdığı biçimiyle; tarihe düşülmüş bir dipnot, bir belge olacak okuyacağınız yazılar. Yazıların temelleri büyük ölçüde 19-20 Mart 2012 ve 28-29 Mart 2013 tarihlerinde "Günümüzde Bilgi ve Üniversite" ve "Üretim/Bilgi/Sanat" başlıklarıyla Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde gerçekleştirilen Hasan Ünal Nalbantoğlu Sempozyumları'nda atıldı.

İlk bakışta, bu kitaba katkıda bulunanları bu sempozyumlarda bir araya getiren Hasan Ünal Nalbantoğlu ile hayatlarının bir noktasında karşılaşmış olmaları ve Nalbantoğlu'nun işiyle kurduğu ilişkinin bu kişiler üzerinde ürettiği etkilerin tarihselliği olarak tezahür edecek. Elbette, kişisel olarak farklılaşan bu etkileri ortaklaştıran "bir meselesi olma hali" ile üretilen tartış-

malardır. Bu tartışmalar içinde, "mesele" basitçe şöyle bir soruya dönüştü: günümüz üniversitelerinde Nalbantoğlu'nun üretmeye çalıştığı ve temsil ettiği şekliyle bilgi mümkün müdür?

Nalbantoğlu bu meseleyi, önümüzdeki bir yol ayrımı olarak dile getirmişti:

> Bugün şöyle bir ikilemle karşı karşıyayız: Bilgiye-kör (bu bir bilmezlik sorunu değildir aslında) ma'lumât uzmanlarının imalâtını sürekli sermayeye dönüştüren uyanık üniversite a.ş. mi, yoksa dalgın Thales'lerin para etmez üretimlerini de özendirmeyi inatla sürdüren çağdaş üniversite mi? İşte önümüzde akademik varoluşumuzu belirleyecek olan önemli bir tercih.[1]

Burada bir tercih meselesi olarak öne sürülen bu ikilem, bizim için, günümüz bilimsel bilgi üretimini analiz etme doğrultusunda bir soruya dönüştü. Ne bilimin iktidar ilişkilerinden tamamen bağımsız kurabileceği bir hakikat iddiasına inanabilmemiz mümkün ne de pazar ekonomisinin dayattığı hakikat ilkelerini kabul etmemiz. Meselemiz tam da bu çelişki üzerinden üretilmekte: Günümüz koşullarında bilimsel bilgi üretimiyle ilişkimizi nasıl inşa edeceğiz? Bu hemen yanıt verebileceğimiz bir soru değil. Ancak bu sorunun ortaya çıkması ve yeniden üretilmesinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Nalbantoğlu'nun işiyle kurduğu ilişki, işte bu soruyu önümüze koyan tarihsel belirlenimlerden biri. Bu soruyla birlikte, elinizdeki yazıların birçoğunda da ismi geçen Nalbantoğlu, burada anmaya çalıştığımız yitip gitmiş bir dostumuz değil; bir meselenin ortak adıdır.

Peki, neydi bu ismin simgelediği?

Bu simge bize bilimsel bilginin ne olup olmadığına dair kategorik bir belirlenim sağlamaktan çok, bilimsel bilgiyi bir eylem ve üretim süreci olarak düşünmemize zemin sağlıyor. Bu eylemi yönlendirenin ise, bilginin kaynağı olarak görülen insan aklından ziyade, bilgi üretme sürecinde açığa çıkan ve üretimin devinimini sağlayan, işin zevki ve zehri olduğunu his-

1 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Dalgın Thales, Uyanık Üniversite A.Ş." *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 55.

sediyoruz. Bunu ancak hissedebildiğimizi söylüyoruz; zira bu işin bedenselleştiği bir toplumsal güçtür bahsettiğimiz. Bu gücü ne kişisel özellik olarak ele alabiliriz ne de tarih üstü bir bilimsellik kategorisiyle. Nalbantoğlu simgesi bu anlamda kişisel bir duruş veya eyleyişe değil, toplumsal bir meseleye işaret ediyor. Bu meseleyi inşa eden, akademide bir pozisyon olarak güvenceye alabileceğimiz bir "biz" kategorisi değil, bu işin zevkini ve zehrini üreten pratiktir. Görebildiğimiz tek şey, işin eyleminde beliren bu toplumsal gücün, bilginin yönetim stratejileri, piyasanın talepleri ve üniversitelerin hiyerarşik yapılanması içinde araçsallaşmasıyla çelişmesidir. Siyasi ve ekonomik güçlerle araçsallaşan bilgi, bir sorun olarak çıkıyor karşımıza; çünkü basitçe işimizi yapmayı, meselelerin öğrencisi olmayı engelliyor, düşünce dostları bulmamızı zorlaştırıyor, merakımızı, arzumuzu, istencimizi öldürüyor. Öte taraftan bu sorunu bir toplumsal çelişki halinde canlı tutan ve bir toplumsal güç olarak üretilen bu işin zevki ve zehri, siyasi ve ekonomik güçler karşısında ne masumane hislere ne de şiddetten azade bir ilişkiselliğe tekabül ediyor. Aksine, bu toplumsal güçler günümüz bağlamında piyasa ve siyasetin güçleriyle şekillenen bilgi üzerine bir iktidar mücadelesi üretebildiği ölçüde bir çelişki üretmekte. Bu çelişkinin varolan üniversite, bilgi ve bilgi üretim koşullarını ne kadar etkilediğini tam olarak bilmiyoruz. Ama bu çelişkiyi iliklerimizde hissediyor ve derinlemesine irdelemek istiyoruz.

Derdimiz, bilimsel bilgi üretme çabamızı ve dolayısıyla meselemizi, bu toplumsal gücün neresinde ve nasıl gerçekleştirdiğimize ve gerçekleştirebileceğimize dair açık ve üretken bir zeminde tartışmaktır. Bilginin araçsallaşması kendi içerisinde bir sorun olarak görülemez belki; ama bu işin zevkiyle bir an için bile olsa zehirlenmiş, o zehri tatmış olanların da çok iyi bildiği gibi, bu bizim için bir sorun; hatta belki sorunların en büyüğü. İşte bu sorunu paylaşıyoruz bu kitapta.

Kitap üç bölümden oluşuyor. Her bölüm bilimsel bilgi üretimi sorunsalını sırasıyla; üniversite, bilgi ve üretim odaklarıyla ele alıyor. Üç bölümün farklı fakat zorunlu olarak ilintili, odaklarının hareket verdiği sorunsallaştırma çabaları, mümkün ol-

duğunca bütüncül ve tek bir ortak odağa (bilimsel bilgi üretimi) yönelen *paylaşımları* içeriyor.

Birinci bölüm, modern söylemler çerçevesinde bilgi üretiminin asli kurumu olarak kabul edilen üniversiteye, onun değişen rolüne ve bunun akademik bilgi üretme pratikleri üzerindeki etkiye odaklanıyor. Bilindiği gibi her ne kadar bu kurumun isim olarak kökenleri 11. yüzyılın sonu ve 12. yüzyılın başlarına uzansa da, modern anlamda ortaya çıkışının ve dünyaya yayılışının başlangıcı olarak 19. yüzyılın başında Berlin Üniversitesi'nin kuruluşu gösterilir.[2] Dönemin Eğitim Bakanı Wilhelm von Humboldt tarafından, Alman idealizminin savunduğu görüşlere göre kurulan üniversite, modernlik açısından asıl işlevini iki temel noktada kazanmıştı. Bunlardan birincisi, bilgi açısından bu üniversitenin her şeyden çok bilginin bütünlüğüne verdiği önem olmuştur. Bu nedenle, üniversite, evrenin tarihsel dönem içindeki tüm bilgisini kendi çatısı altında toplayan bir kurum olarak ismini hak ediyordu. Bu modelin vurguladığı ikinci önemli nokta ise, kurulmakta olan ulus devlete uygun vatandaşlık kültürüne sahip insanların yetiştirilmesini, kendisine hedef edinmiş olmasıydı. Günümüzde, deneyim dünyamıza giren yeni dinamiklerin etkisiyle bu artık değişiyor.

Birinci bölüm, ODTÜ Rektörü Ahmet Acar'ın, I. Hasan Ünal Nalbantoğlu Sempozyumu'nda yaptığı açılış konuşmasıyla başlıyor. Uzun olmayan bu konuşmanın günümüz koşullarında, bir rektörün ticarileşen üniversitede bilgiyi savunması nedeniyle çok önemli bir belge niteliği taşıdığını düşünüyoruz. Bunun ardından, Hasan Bülent Gözkân'ın Avrupa modernleşmesi içinde günümüzde değişmekte olduğunu söylediğimiz üniversitelerin kuruluş sürecini ve bu süreçte (günümüzde para getirmediği için bir kenara atılma tehlikesi yaşayan) felsefenin rolünü inceleyen yazısı geliyor. Sanem Güvenç Salgırlı; Giorgio Agamben'in "istisna hali" kavramsallaştırmasından yola çıkarak üniversitede meydana gelen değişikliklere, şimdiye kadar hep dış dinamiklerin baskısı ile ilişkilendirerek ele alan yakla-

2 Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997).

şımlardan farklı olarak, iç dinamikleri merkeze alarak yaklaşıyor. Hayriye Erbaş; yazısında, meydana gelen akademik değişiklikleri ayrıntılı bir bakışla ele alarak bunların akademik bilgi üretme pratikleri üzerine olan etkilerini sorunsallaştırıyor. Zeynep Direk; Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun yazdıklarına değinerek üniversitede yaşanan değişiklikleri ele aldığı yazısında, Heidegger'den yola çıkarak anlama ve dolayısıyla bilme sorununun, varlığın ve ona yaklaşma halinin (*Stimmung*) tarihselliği ile birlikte düşünülmesi gerektiğini hatırlatıyor. Ali Ergur; üniversitenin üzerine düşen Bologna Süreci'ni ele aldığı yazısında bu sürecin akademik yaşamda ticarileşmenin disiplin standartlaşmasına yol açtığını tartışıyor. Bu bölümün son yazısında Çağatay Topal'dan, Nalbantoğlu'nun tartıştığı şekliyle "*daimon*" ve Guy Debord'un "gösteri toplumu" kavramından yola çıkarak günümüz akademik koşullarında akademisyenin iddiasında bulunduğu hakikatle bağlarını nasıl geliştirebileceği sorusunu soruyor.

Ülkemizin en önemli üniversitelerinden biri olan ve ticarileşme sürecinden de fazlasıyla etkilenen ODTÜ'nün rektörü olarak yaptığı konuşmasında Ahmet Acar, yeniden oluşan üniversite yapıları içinde, hedefi para kazanmak, kuruma para getirmek olmayan bilimsel çalışmaların desteklenmesi gerektiğine işaret ederek, mesleki eğitime olan talep ne kadar yüksek olursa olsun adına üniversite diyen kurumların hiçbir zaman "bilim mantığı"nı kaybedemeyeceklerini vurguluyor. Acar'a göre üniversitelerin, eğitim felsefelerini değerlendirmek ve piyasanın mantığını sorgulama ve eleştiri kültürüne dayanan bilim mantığını kurmaları, günümüzde her zamankinden daha çok hissediliyor.

Hasan Bülent Gözkân, Habermas'ın kuramsal çerçevesine dayandırdığı analizinde, kapitalizmin ve burjuva sınıfının gelişmesi, devlet ve toplum arasında bireyin özel yaşamından ayrı bir kamusal alanın ortaya çıkması sonucu, modern üniversitenin doğuşunu Avrupa'ya has bir süreç olarak ele alıyor. Bu tartışma da, modern anlamda üniversitelerin ortaya çıkışında felsefenin merkezi rolüne dikkat çektikten sonra, Avrupa Aydın-

lanması'nın yeniden değerlendirilmesi gerektiğine işaret ediyor. Gözkân, Avrupa'daki kamusal alanın oluşma tarihini paylaşmayan Türkiye'de genel olarak üniversiteler ve özel olarak felsefe içinde bilgi ve hakikat meseleleriyle uğraşanların zaten zayıf olan toplumsal temelini tartışmaya açıyor.

Yazısına dikkate alınması gereken bir hatırlatmayla başlayan Sanem Güvenç-Salgırlı, akademi konusunda şimdiye kadar geliştirilen yaklaşımların çoğunlukla akademiye dışarıdan gelen etkiler üzerine yoğunlaştığını, buna karşılık akademinin kendi içinde gelişen dinamiklerin tartışılmasının önemli ölçüde ihmal edildiğini vurguluyor. Bu durumun, geliştirilen görüşleri eleştirel bile olsalar, üniversitenin kurumsal ve yasal bir dille tartışılmasına yol açtığını belirtiyor. Güvenç-Salgırlı'ya göre, bu yaklaşımın en önemli sakıncası üniversitenin dönüşümünün esas olarak sermaye, devlet, YÖK vb. dış faktörlere bağlanarak, üniversite içinde bu değişiklikleri olanaklı kılan üniversite senatoları, mütevelli heyetleri, akademisyenlerin kendi eğilimleri gibi etmenlerin göz ardı edilmesi. Güvenç-Salgırlı, yazısını Giorgio Agamben'in "istisna hali" kavramı üzerine kurarak, akademik yaşama dair yasa ve yaşam arasında bir yerde durup üniversitede politika üretmenin olasılığını tartışıyor

Hayriye Erbaş üniversitelerin şirketleşmesi, para kazanmak için çalışılan yerler haline gelmesi, eğitimin çok para getiren bir sektör olması gibi saptamalarla başladığı yazısında, bu gelişmelerin akademik bilgi üretme süreçleri üzerine etkisini inceliyor. Bu etkiler altında akademik yaşamın sığlaştığı ve ruhsuzlaştığına işaret eden Zeynep Direk, bilim insanından, öğrencisine kadar akademik dünyadaki herkeste gözle görülür bir anlam yitimi duygusu yaşandığını söylüyor. Nalbantoğlu'nun Heidegger'den dolanarak hatırlattığı *Stimmung* kavramının, anlamanın tarihsel olanaklılığı açısından önemine değinen Direk, bu tarihsellik düşüncesini varlığın tarihsel/yazgısal kavranması gerektiği önerisine taşıyor. Direk, bu tarihselliğin anlaşılmasında Heidegger dolayımıyla *Ereignis* olarak nitelendirdiği "şiirsel söyleyiş"in önemine dikkat çekiyor ve Nalbantoğlu'nun yaşamı ve eserlerini buna bir örnek olarak sunuyor.

Bologna Süreci'nin üniversite üzerindeki etkileri Ali Ergur'un yazısının odak noktasını oluşturuyor. Bologna Süreci'ni neo-liberal pragmatizmin bir uzantısı olarak gören Ergur, diğer etmenlerle birlikte Bologna'nın etkisinin üniversiteleri ticarileştirmekten, birer şirkete dönüştürmekten başka bir anlamı olmadığını söylüyor. Ergur, üniversitenin değerlendirme kriterlerinin ve dilinin işletmeci niteliğine değinerek bunu üniversitelerin piyasaların talepleri doğrultusunda bilgi üreten yerlere dönüşmesinin bir işareti sayıyor. Bu süreçte öğrencinin müşteri, öğretim görevlisinin de bir çeşit üniversite hizmetlisi olduğunu söyleyerek, üniversite çatısı altında yer alan bilimsel disiplinlerin de bu gelişmeye paralel olarak katılaştıklarını, birbirleriyle etkileşim içine girmekten aciz bir hale getirildiklerini belirtiyor.

Bu bölümün son yazısında Çağatay Topal; Nalbantoğlu'nun, dönüşen üniversite, bilim insanı ve bilimle olan ilişkisi konusunda düşünüp yazdıklarını, Debord'un "gösteri toplumu" üzerine yazdıklarıyla buluşturuyor ve bilim insanını bu yaklaşımları göz önünde bulundurarak bir iç hesaplaşmaya davet ediyor. Bilimsel pratikleri bir mücadele olarak düşünen Topal, üniversitedeki dar uzmanlaşma ve faydacılık eğilimlerini akademik yaşamın gösteri toplumuna dönüşmesinin unsurları olarak ele alıyor. Bu süreçlerin, bilim insanını hakikatle uğraşmak yerine şirketleşen üniversitelerin vitrinlerinde boy göstermeye razı olan bitkiler olmaya götürdüğünü öne sürüyor. Gerçekliğin bir sahte-dünyaya dönüştüğü gösteri toplumunda, bilim insanını kültürel kapitalizmin yeniden-yapılanma sembolik şiddetine karşı mücadeleye davet ediyor.

Kitabın İkinci bölümü; bilimsel bilginin evrenselci, ilerlemeci ve iktidar ilişkilerinden azade tarafsızlığı iddialarına dayanmadan, neden ve ne şekillerde bilimsel bilginin yine de savunulması gerektiğini tartışmaya açıyor. Bu savunma, bilginin varolanları temsil etme derecesi üzerinden gerçekleşen hakikat değerinden çok, bilgiyi hem tarihsel koşullar içinde belirlenen hem de bu koşullara müdahale eden bir eylem olarak sorunsallaştırma gerekliliği üzerine inşa ediliyor. Bu bölümün ilk yazı-

sında, Güçlü Ateşoğlu; din ve felsefe arasında yaptığı karşılaştırmadan yola çıkarak felsefenin hakikat iddiasının "sorgulayıcı bir düşünce" ürettiği ölçüde gerçekleşebileceğine dikkat çekiyor. Latif Yılmaz; yine bilginin eleştirel müdahalesinin dostluk ilişkilerinde üretilebilecek *daimonik ethos*'ta aranması gerektiğini dile getiriyor. Belkıs Ayhan Tarhan; bilginin sahip olunan bir fikir değil, düşünce eyleminde ortaya çıkan bir etki olduğunu belirterek bilimsel üretimin yöntemini bilgi meselesinin merkezine çekiyor. Ali Akay; aynı tip teknolojilerin Batı ve Doğu'da farklı kullanımlarına dair ampirik örnekler vererek, bilginin tarihsel ve ilişkisel işleyişine vurgu yapıyor. Son olarak Erdoğan Yıldırım ise, günümüzde bilgi meselesinin insan-merkezci kalıplar içinde anlaşılamayacağını, bu meselenin bilgi nesnesi ve öznesinin inşa olduğu toplumsal zeminlerin tarihselleştirilmesiyle sorunsallaştırılabileceğinin altını çiziyor.

Güçlü Ateşoğlu yazısında, öncelikle felsefenin sorgulayıcı düşünceden yola çıkan hakikat iddiasının yok olmaya yüz tuttuğunu belirtiyor. Günümüzde bilginin, günümüz piyasa ilişkileri içinde değeri ve şekli belirlenen, derinliği olmayan ve sorgulamayan çalışmalar ile hakikat iddiası olmayan akademisyenlerin kendi dar çıkar ilişkileri içerisinde üretildiğini iddia ediyor. Buna karşı ise sorgulayıcı düşüncenin bir otoriteye yaslanmadan özgür yurttaşlar olarak üretilebileceğini, bir dert etrafında kurulacak diyaloglar ile bunun mümkün olabileceğini ve üretilen düşüncenin ancak toplumsal olaylarla kurulacak bir bağlanmayla, gündelik yaşama müdahale edebileceğini savunuyor. Yazısının sonunda günümüzde dinin politik iktidar arzusu ile tektipleştirilen bir toplumsal hayata karşı, Hegel'den yola çıkarak felsefenin hayatın farklılıklarını ve zenginliklerini ortaya koyan ve bunları bütünsel bir kavrayışa getiren bir düşünce eylemi olduğunu hatırlatarak, bilginin günümüzde alması gereken siyasi rolünün altını çiziyor.

Latif Yılmaz, Aydınlanma fikri çerçevesinde toplumsal olgulara bütünlüklü yaklaşabilen evrensel ve eleştirel aydın tipinin, özellikle bilginin ekonomik büyümeye endeksli faydacı bir çerçeve içinde üretildiği günümüz iktidar ilişkileri içinde toplum-

sal konumunu yitirdiğini, ancak tarihin sahnesinden bütünüyle yok olmadığını iddia ediyor. Aydınlanma fikrine karşı geliştirilen, bütün eleştirilerin haklı vurgularına rağmen, Aydınlanma'nın "*şimdi*ye yöneltilmiş sürekli bir soru, eyleyiş, rahatsızlık hali ve eleştiri olarak" canlı tutulması gerekliliğinin altını çiziyor. Tam da içinde bulunulan dönemin bir "çölleşme" olduğu saptamasını yapabilmek için Aydınlanma'nın şimdiye müdahalede bulunan eleştirel tavrının yeniden üretilmesi gerektiğini savunuyor. Bu eleştirinin kaynağını ve evrensel aydının günümüzdeki izlerini, yaratıcı ve olumlayıcı bir biçimde içinde bulunduğu kalıpları yıkan *daimonic* bir düşünme *ethos*'unda buluyor. Bu *ethos*'un belli tarihsel koşullar içinde toplumsal olarak üretildiğini vurgularken, bunun ortaya çıktığı temel, toplumsal kaynağın aydınların kendi aralarında inşa ettiği dostluk ilişkileri olduğuna işaret ediyor.

Ali Akay 1970'lerde Türkiye'de yoğun olarak tartışılan Asya Tipi Üretim Tarzı [ATÜT] meselesini gündeme getirerek, bilginin evrenselci ve ilerlemeci anlamlarını sorguluyor. Joseph Needham'ın çalışmalarına dayanarak Batı modernliğine özgü olduğu iddia edilen teknolojik gelişimlerin daha önce Çin'de üretildiğine, ancak bunların coğrafi olarak değişen ve toplumsal ilişkilerce oluşan farklı kullanımlarına dikkat çekiyor. Batı'nın kapitalistleşmesini bu teknolojik gelişmelere dayandıran ve böylece modernliği Batı'nın bir başarı hikâyesi olarak sunan modernleşme anlatısını sorguluyor. Bu sorgulama ATÜT tartışmalarının merkezinde olan, "Niçin kapitalizm Doğu'da gelişmedi?" sorusunu tarihsel ve ilişkisel bir yöntemle analiz etmenin imkânını açıyor.

Belkıs Ayhan Tarhan, bilimsel bilginin "ne"liğine dair olan tartışmaların esasen yöntem ve metodoloji tartışmaları olduğuna dikkat çekerek bilgi meselesini emek sürecini ön plana koyarak ele alıyor. Tarhan, bilimsel üretimin yaygın olarak varolan gerçekliğe uyan ve bunu kabullenen bir "uyum ilkesi"ne göre işlemesini sorunsallaştırırken, özne-nesne ve yapı-eylem ikiliklerini kıran bir *praxis* ve emek kavramsallaştırmasıyla düşünce tarihine bakıldığında, bilimsel üretimin bu ilkeye indir-

genemeyeceğini gösteriyor. Mills'in yazılarında ve Nalbantoğlu'nun derslerinde "sosyolojik tahayyül" kavramı çerçevesinde *praxis*'i merkeze alan bir düşünme yönteminin örnekleri ve bunların eleştirel etkilerini inceleniyor.

Erdoğan Yıldırım bu bölümün son kısmında günümüzde bilgi meselesini, insan-merkezci bir perspektiften tarih-üstü olarak bilen insan-özne ve bilinen şeyler arasındaki bir ilişki olarak ele alamayacağımızı, böyle bir bakışın tarihselliği değişen "şey"lere atfederken, bilmeyi olanaklı kılan kurallar dizgesini, dolayısıyla ontolojik zeminini tarih dışı bıraktığını söylüyor. Hegel ve Heidegger'den yola çıkarak bu tip bir tarihsel analize yönelen Yıldırım, öncelikle bilmenin öznesinin insan olduğu dönemin ancak erken modern zamanlarda oluşan toplumsal dinamiklere dayandığına dair bir inceleme yapıyor. Daha sonra, yine modern zamanlarda yer almış farklı düşünürlerin tanıklıklarına başvurarak kapitalist modernite içinde, bilginin nesne ve öznesinin insan merkezli oluşmadığını gösteriyor. Geç modern zamanlarda bilmeyi olanaklı kılan ontolojik zeminin daha çok teknoloji, toplum veya piyasaya kaydığını gözlemlerken, bu zemini şu an için tam olarak da bilemediğimize dikkat çekiyor. Ancak bu durumun bilginin olanaksızlığı anlamına gelmediğinin altını çizerek, tam da bu tip bir olanaksızlık düşüncesinin yeni bir tür imana açılma tehlikesine işaret ediyor.

Kitabın üçüncü ve son bölümü, genel olarak bilginin "üretim" sürecine odaklanıyor. Bu bölüme metinleri ile katkı sunan yazarların dördü de temelde mevcut pazar ekonomisi koşullarında bilginin bağımsız üretiminin ne derece mümkün olduğu sorunsalına değiniyor. Söz konusu sorunsala farklı açılardan yaklaşan yazarlar, somut tarihsel dinamiklerin ve emek mücadelesinin dışında veya ötesinde (bağımsız) bir bilgi üretimin olamayacağı noktasında birleşiyor. Bu bölümün ilk yazısında Belkıs Ayhan Tarhan, "başka türlü bir şey" üretme koşullarını, dönüşümüne emeğimizle katıldığımız zorunluluklar olarak ele alıyor. Reyhan Varlı Görk, bağımsız bilginin imkânı, simgesel çıkarı itici güç olarak alan, oynanmaya değer oyunların var-

lığını inceliyor. Veli Şafak Uysal bağımsız sanatçıların birçoğunun kurumsal bir bağı olduğunu belirtirken, bağımsız bilginin ana unsurunu üretim ilişkilerini sorunsallaştırabilme kapasitesinde görüyor. Barış Mücen bağımsız üretimin bizatihi kendisini sorunsallaştırarak, bilginin kolektif, çoğul, çelişkili ve katmanlı karakterini çözümlüyor.

Belkıs Ayhan Tarhan, pazar ve devlet yapıları içerisinde başka türlü bir "şey" üretmenin imkânını emek kavramı üzerinden sorguluyor. Bu sorgulama esnasında Bernhard'ın *Eski Ustalar* kahramanı Reger, Tarhan'a eşlik ediyor. Tarhan, "bağımsız bilginin bağımsız üretimi" ayrıcalığının, mevcut yapıların kurucu diline ortak olduğunu vurguluyor. Bernhard'ın (ve Reger'in) izinden giden Tarhan, eleştirilen şeye tabi olmanın, hiçbirimizin yabancı olmadığı çelişkili çaresizliğinden söz ediyor. Çelişkili çaresizlik bizi ister istemez "kayıp bir altın çağ" ve "yozlaşmış şimdi" ikiliğine düşürüyor. Tarhan can alıcı soruyu şöyle formüle ediyor: "Yaşamını emeği karşılığı başkalarından gelen parayla idame ettirmek zorunda kalan herhangi birinden neden farklı olsun bilim ya da sanatla uğraşan birisi?" Ya da, biz kim oluyoruz da, pazardan (ve tabii tarihten) azade bir zırhımız olsun? Üreten herkesin koşullara uyum sağladığı bir bağlamda, bu uyum bilim insanları için neden bir sorun olarak görülsün?

Reyhan Varlı Görk, bağımsız bilgi üretiminde eyleyicilerin stratejilerine vurgu yapıyor. Varlı-Görk, Bourdieu'ye referansla, bağımsız bilginin, bir beklenti içinde olmadan ve sırf oynamaya değer olduğu için oynanan oyunlar içinde üretilebileceğini belirtiyor. Oyunun değerli bulunması, oyuna giren insanların "simgesel çıkar"larıyla ilgili. Varlı-Görk, simgesel sermayeyi çıkar gütmemenin çıkarı olarak tanımlıyor. Çıkar gütmemenin toplumsal koşulu, bu eyleme yatkın *habitus*'ların varlığı. Fakat bu yatkınlığın yerleşebilmesi için, söz konusu eylemin ödüllendirildiği veya tutunabildiği alanların varlığı da gerekir. Varlı-Görk, böylesi bir alanın kurumsal kimliğe sahip olacağı düşüncesinden hareketle "kurumsal *habitus*" kavramını çözümlemesine ekliyor. Kurumsal *habitus*, bir tür tortusallaşmış inanış, kurumun bedenleşmiş tarihi veya kültürel ser-

mayesidir. Varlı-Görk, kurumsal *habitus*'u basit ama etkileyici bir "oralılık" kavramıyla anlamlandırıyor. Bir kurumun, daha özelde bir üniversitenin kolektif birikiminin açığa çıktığı o yeri nasıl kavramsallaştırmak gerekir?

Uysal, bağımsız addedilen birçok sanatçının aslında kurumlara bağlı oldukları basit gerçeğini dile getirerek, genelde gözden kaçan çelişkiler dizgesine dikkatimizi çekiyor. Bağımsız üretimin geçimlik üretim olamayacağına peşinen inanırız. Benzer şekilde, geçimlik üretimin de bağımsız üretim olamayacağını düşünürüz. Öyle ki, ne ekmeğimizi bağımsızlıktan ne de bağımsızlığımızı ekmekten kazanabiliriz. Uysal, olan ve olması gereken arasındaki uzamda hareket eden sanatsal tasarımı, esasen bir sorunsallaştırma süreci olarak görüyor. Uysal'a göre, kendi sorusunu üretemeyen bir tasarım (pazar/devlet yapılarından) bağımsız olamaz. Soru(nsallaştırma) asıl olarak bitmiş ürünlere değil, ürünlerin şekillendiği ilişkilere yöneliktir. Ürünlerden ziyade üretim ilişkilerine odaklanan yaratıcı ve müdahaleci bir soru sormanın koşulu nedir?

Barış Mücen, "fikirlerle yaşamak"ın izlerini Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun dipnotlarında sürerken, eleştirel analizlerin özcü çizgisine vurgu yapıyor. "Fikirlerle yaşamak," ayrı ve alternatif bir yaşam olarak ortaya çıkarsa, eleştirel gücünü yitirmeye başlar. Mücen, "fikirlerle yaşarken" aynı zamanda koşulları ve onlara içkin çelişkileri, yaşamın ve bilgisinin üretimine, emekle eklemleyebilme potansiyelini Nalbantoğlu'nun sıkça başvurduğu dipnotları ile örnekliyor. Mücen'e göre, Nalbantoğlu'nun dipnotları, hem benzemez fikirleri diyaloğa sokması hem de metnin sonunu getirmemesi anlamında bir açıklık üretiyor. Ortak mesele üzerine derinleşen bir arada olma hali, o meseleyi doğrusal bir çizgide ilerleyerek değil, (zamansal ve mekânsal olasılıklarla) katmanlaştırarak tartışmaya olanak verir. Metin, tekil bir öznenin tekelinden yavaş yavaş sıyrılır, kolektif bir ürüne evrilir. Bu bir sorunsallaştırma yolculuğudur aynı zamanda. Sorunsallaştırma çelişki üretir veya çelişkileri dışa vurur. Peki, bu sorunsallaştırma bir özgürlük alanı tanımına evrilecek imkânlar yaratabilir mi? Dipnotlar, "asıl" metnin me-

talaşına sürecini sekteye uğratıp meta-zamanı kırabilir mi? Bu anlamda, bir söyleşi-emek süreci olarak üretilebilecek "fikirlerle yaşamak," kendisinin biriktiği emeğe şükranla bir "tefekkür" zemini yaratabilir mi?

Sonuç olarak bu kitaptaki yazılar, ülkemizde üniversite ve bilim dünyasında bilgi ve hakikat sorularını ciddiye alan bilim insanlarının bu alanda halen gerçekleşmekte olan kapitalistleşme, bilginin metalaşması, bilgi üretim kurumlarının ticarileşmesi gibi süreçlere karşı duruşunu farklı açılardan ele alan, hakikate yönelmiş bir bilgi politikasının oluşabilmesine yönelik ilk ciddi katkılar olarak düşünülebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Üniversite

Üniversitenin Temeli Bilim Kültürüdür

AHMET ACAR

Sayın konuklar, sevgili ODTÜ'lüler,

Günaydın. Değerli öğretim üyemiz, meslektaşımız, arkadaşımız Prof. Dr. Ünal Nalbantoğlu'nun anısına düzenlenen bu sempozyumun açılış konuşmasını yapmak benim için özel bir değer taşıyor.

Sevgili Ünal Nalbantoğlu, renkli kişiliği ve sıra dışı özellikleri ile de ODTÜ'ye değer katmış, arkasında güzel bir isim ve dostluklar bırakmış, tutkulu bir bilim insanı, düşünür ve araştırmacıydı. Sosyoloji Bölümü'müz, Ünal Nalbantoğlu adını taşıyan bu sempozyum dizisini düzenleyerek onun anısına sahip çıkıyor ve bilimsel mirasını ileriki yıllara taşımayı amaçlıyor. Bölümümüzü ve emeği geçen tüm dostlarını ve öğrencilerini kutlarım.

Hasan Ünal Nalbantoğlu Sempozyumlarının ilki için "Bilgi ve Üniversite" başlığının seçilmesi, hem Ünal Hoca'nın sorguladığı konularla örtüştüğü hem de ülkemizin yükseköğretim ve araştırma sektöründe tartışılan gündemi yakından ilgilendirdiği için çok uygun olmuş.

Tüm dünyada üniversitelerin daha çok "piyasa mantığı" ile hareket etmelerinin beklendiği bir dönemi yaşıyoruz. Üniversiteler üzerinde "sanayiye yönelik araştırma yapılması, araştırma

sonuçlarının ekonomik değere dönüştürülmesi" ve "daha fazla öz kaynak yaratmaları" yönündeki beklenti ve baskılar artıyor. Eğitim alanında ise, "sanayinin ihtiyacı olan," "kolay ve iyi iş bulabilen" mezunlar yetiştirilmesi öncelik kazanıyor. Öğrencilerin ve ailelerin "iş bulma"ya verdikleri değer, özellikle kriz dönemlerinde daha belirgin hale geliyor, sanayi kuruluşlarıyla birlikte yapılan, uygulamaya yönelik araştırmalara sağlanan kamu fonları ülkemizde de belirgin şekilde artıyor; araştırma sonuçlarının ekonomik değere dönüşmesi, yani inovasyon sürecinin devlet fonlarıyla desteklenmesi de daha kuvvetli olarak gündeme getiriliyor.

Bu ortamda üniversitelerin yapması gereken şey, misyonlarının bilincinde olmak ve kolaycı, genelgeçer modellerden, basmakalıp tartışma ve çözümlerden kaçınmaktır. Günümüzde daha çok "piyasa mantığı" ile hareket etmesi beklenen yükseköğretim kuruluşları arasından adı üniversite olanlar, "bilim mantığı"nı hiçbir zaman kaybedemezler, böyle bir seçenekleri yoktur, olmamalıdır.

Üniversitelerde her zaman, sadece "gerçeğin," "doğrunun," "güzelin" bulunmasına yönelik olan bilimsel araştırma, sorgulama, eleştiri yapılacaktır. Üniversiteler, bilimde kabul görmüş "yasa/kuramlar"ı bile sorgularken, toplumda desteklenen görüşleri de "sorgulayacaktır," "eleştirecektir".

Çünkü bilimin kültürü, "şüphe"dir, "sorgulama"dır. Bilim insanlarının çabası, en temel bilgilerini bile sorgulamak ve yanlışlarını en kısa sürede ortaya çıkarmaya çalışmaktır; çünkü bilimde gelişme ancak bu şekilde sağlanabilir. Öyleyse üniversitelerin, Ünal Hoca'nın (mitolojiye gönderme yaparak), sık sık kullandığı gibi, "*Daimon*"lardan kurtulamayan ve kurtulmak da istemeyen" bilim insanlarını barındırması gerekir. Sosyoloji Bölümü'müzün genç öğretim üyelerinden Çağatay Topal'ın hatırlattığı gibi, Ünal Nalbantoğlu, bilgiyi kovalayan bilim insanlarının "*daimon*"ların etkisiyle böyle bir saplantıya sahip olduğunu söylerdi.

Her bilimsel araştırmanın, her bilimsel üretimin katkısı doğrudan yarattığı ekonomik değerle ölçülemez. Üretilen bilginin,

geliştirilen düşüncenin dolaylı veya dolaysız toplumsal yararları da vardır. Çağ açan buluşların, düşüncenin, teknolojik gelişmelerin arkasında temel araştırmanın, sorgulamanın bulguları yatar. Bu ilişki, sadece insan bilimlerine ilişkin bir sonuç değildir; aynı zamanda doğa bilimleri için de geçerlidir. Toplumdan kopuk bilimin kısır kaldığı eleştirisini getirenlere, bilime dayanmayan teknolojinin uzun vadeli rekabet şansı olmayacağının da anlatılması gerekir.

İnsan ve doğa bilimlerinde bilimsel yöntem farklılıkları olabilir, ancak insan bilimcileri ile doğa bilimcilerinin ortak hedeflerle –"gerçeği," "doğruyu," "güzeli" aramak şeklinde ifade edilebilecek ortak değerlerle– güdülenmeleri önemlidir. Gelecek aybaşında, CERN'in "Bilimi Hızlandırıyoruz" başlıklı sergisi ODTÜ'ye geliyor. Üç ay boyunca, öğrencilerimiz ve tüm Ankaralılar doğa bilimlerinde çok tartışılan bir bilim dalında –parçacık fiziğinde– yapılan araştırmalar hakkında daha fazla bilgilenecekler. Bilim politikası çevrelerinde, CERN araştırmalarının önceliksiz ve hatta gereksiz olduğunu savunanlar var. Belki de bu eleştirilere cevap olarak CERN, yayımladığı bir kitabın başına Richard Feynman'ın, bilim ile insanın temel bir dürtüsü arasındaki benzerliği anlatan bir cümlesini koymuş. Birçoğunuzun bildiği bu benzetmeyi burada tekrarlamayacağım. Ancak, Feynman bilim insanının, bilime bakış açısı kadar ve toplumda bilim kurumuna nasıl bakılması gerektiğini de ilginç bir şekilde ifade ediyor.

Üniversiteler bünyelerinde barındırdıkları "temel bilim" disiplinleri ile "profesyonel eğitim veren disiplinler"in farklılıklarını da çok iyi anlamak ve karar vericilere aktarmak durumundadır. Mühendislik, tıp, hukuk, işletme, mimari gibi profesyonel eğitim veren disiplinler ile fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimleri ve sosyoloji, ekonomi, felsefe, tarih gibi insan bilimleri arasındaki farklılığının korunması çok önemlidir; bu alanların farklı eğitim, araştırma ve paylaşma ortamları, farklı "*ethos*"larının olduğu anlaşılmalıdır.

Üniversiteler eğitim felsefelerini sorgulamalıdır: Üniversite ekonominin ihtiyaç duyduğu işgücünü mü yetiştirir, yok-

sa modern toplumun ihtiyaç duyduğu yurttaşları mı? Sanayinin istediği mezunlar hakkında "bildiklerimiz" acaba gerçekte bazı kalıplar mı? Sanayi, belirli "bilgi ve becerilerle" donanmış mezunlar mı istiyor? Yoksa gerek duyulan ve gerçek yaşamda başarılı olan mezunlar, sorgulayabilen, araştıran, analiz-sentez-yorum yapabilen, kendi hedeflerini koyabilen insanlar mı?

Üniversiteler, "bilgi toplumu (*knowledge society*)" hedefine ulaşmak için sadece "bilgi okuryazarlığına" sahip olan yurttaşların yetmeyeceğini duyurmak, "bilgi toplumu"nun özünü oluşturan "bilgi kullanan, bilgi tüketen, bilgi üreten" kurumların ve yurttaşların nasıl geliştirileceğini, yetiştirileceğini tartışmak durumundadır.

Son bir nokta olarak lisans eğitiminde araştırma –sorgulamanın yerinin de tutarlı olarak belirlenmesi gereğine değinmek istiyorum. ODTÜ gibi araştırma– ağırlıklı üniversitelerde, araştırma ile lisansüstü eğitimin bütünleştirilmesi için gelişmiş mekanizmalar var. Ancak önümüzdeki dönemde özellikle lisans eğitiminde daha da önemli hale gelecek bazı sorularımız var: Eğitimde kitleselleşmenin yaşandığı bir ortamda, lisans eğitiminin basit bir bilgi ve beceri aktarma süreci haline gelmemesi, araştırma-sorgulamanın lisans eğitiminin de parçası olması, öğrencilerin araştırmaya, sorgulamaya yönlendirilmesi nasıl sağlanacak? Bu tür araştırıcılığı-sorgulayıcılığı destekleyen felsefeye sahip lisans eğitimi için gerekli ek kaynakların (akademik kadroların ve mali kaynakların) sürekliliği nasıl sağlanacak?

Bu konuların tek tek üniversitelerin kendileri tarafından değerlendirilmesi, tüm yükseköğretim kuruluşlarının aynı kefeye koyulmamaları gerektiği açıktır. Mesleki eğitim yapan, lisans eğitiminde yoğunlaşan, lisansüstü eğitim ve araştırma ağırlıklı kuruluşlar, sundukları programlar kadar "öğrenme-araştırma-sorgulama" *ethos*'ları açısından da farklılaşabilirler. Bu anlamda da, tüm yükseköğretim kurumları için "tektipleştirici" tanımlar ve kurallar getirmekten özellikle kaçınmak gerekir, diye düşünüyorum.

Sempozyum'da iki gün boyunca paylaşılacak ilkelerin, görüşlerin ve saptamaların gündemimizdeki bu soru ve sorunlara da ışık tutacağına inanıyorum.

Ünal Nalbantoğlu'nu sevgi ve şükranla anıyor, "Bilgi ve Üniversite Sempozyumu" düzenleyici ve katılımcılarını tekrar kutluyorum.

Teşekkür ederim.

Kamusal Alan ve Felsefe: Türkiye'de Felsefenin Öznesi I

H. Bülent Gözkân

Bu yazı* aslında kendi etkinliğimi anlamaya ve anlamlandırmaya yönelik sorularıma bir yanıt bulabilme çabasının ürünü oldu. Bu soruları genelleştirirsek şunlardır: Türkiye'de felsefe ile meşgul olanlar, esasen ne ile uğraşmaktadırlar? Hangi "zemin"e dayanarak bu yaptıklarını yapmaktadırlar? (Burada "zemin"i hem toplumsal bir taban, hem de kültürel ve tarihsel bir arkaplan anlamında kullanıyorum.) Türkiye'de felsefe ile meşgul olanların sorun, dert veya kaygıları, bu felsefecilerin kendi asli yönelimlerinden hareketle mi belirlenmiştir; yani bu yönelimleri belirleyen kendi "zemin"ine, kendi kaynaklarına, temellerine, bu kaynaklara ilişkin en genel anlamda "hayat"a ilişkin sorun, dert veya kaygılar mıdır yoksa bu yönelimler, sorun, dert veya kaygılar, "dışsal bir güç" aracılığıyla mı belirlenmiştir? Ve Türkiye'de akademi içinde veya dışında felsefe ile meşgul olanlar, bulundukları coğrafya ve tarih dikkate alındığında, içinde yaşadıkları toplumun temel meseleleriyle bir bağ kurma çabası içindeler midir; veya bu temel mesele-

(*) Bu yazıda ele alınan meseleler, ilk kez 2 Aralık 2011 tarihinde Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün düzenlediği *Aydınlanma ve Din Kolokyumu*'nda özet olarak; 19-20 Mart 2012 tarihlerinde ODTÜ'de *Günümüzde Bilgi ve Üniversite* temasıyla yapılan Hasan Ünal Nalbantoğlu Sempozyumu I'de daha kapsamlı bir bildiri olarak sunulmuştur.

leri de dikkate alan bir "sorunsallaştırma" çabası içinde midirler, yani Türkiye'de felsefe ile meşgul olanların bu "bağ kurma çabası" üzerinden söyleyecekleri bir "sözü" var mıdır? Eğer öyleyse bu bağı ve "sorunsallaştırmayı" hangi "zemin"de kurmak gayreti içindedirler?

Bu sorulara doğrudan tekyönlü, tek anlamlı yanıtlar verilemeyeceğinin farkındayım ama en azından yanıtlara götürebilecek olan yolların ne olabileceğine dair bazı ön fikirleri ifade etmeye çalışacağım.

Halil İnalcık'ın, *Devleti 'Aliyye*'de: "Türkiye'mizin ana ekonomik karakteri ve sosyal yapısını Osmanlı dönemi belirlemiştir,"[1] cümlesiyle özetlediği gibi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve büyük bir imparatorluk olarak 620 yıllık bir tarihte hüküm sürmüş olması, bu tarihin, bir şekilde mirası üzerinde yaşayanlar için, bugün ne olduğunu anlama yolunda iz sürebilmenin en önemli anahtarlarını ve ipuçlarını bize sunabilecek bir hazine olarak önümüzde durmaktadır. E.H. Carr'ın *Tarih Nedir?* kitabında söylediği gibi: "Tarihçinin görevi geçmişi sevmek ya da kendisini geçmişten kurtarmak değil, bugünü anlamanın anahtarı olarak onun üstünde çalışmak ve anlamaktır."[2] Ben bir tarihçi değilim ve tarihle ilgim Carr'ın altını çizdiği gibi bugünü anlamak, bu anlamanın merkezine de felsefe ile meşguliyeti koymak. Tekraren: Türkiye'de felsefe ile meşgul olanlar, aslında ne yapmaktadırlar, ne ile uğraşmaktadırlar; hangi tarihsel zemin ve miras üzerinde ve hangi belirlenimler altında bu uğraşılarını sürdürmektedirler?

Bu çalışma iki kısımdan oluşuyor: Birinci kısım, Batı Avrupa'nın belirli bir bölgesinde feodal yapıların çözülme sürecinde ortaya çıkan siyasi ve iktisadi değişimlere, kapitalizmin ortaya çıkmasına ve gelişimine; bununla doğrudan bağlantılı olarak Batı Avrupa'da modernitenin ortaya çıktığı sürece, "Aydınlanma" Hareketi'ne ve bu dönemdeki toplumsal ve iktisadi ha-

1 Halil İnalcık, *Devleti 'Aliyye* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), s. 245.

2 Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk (İstanbul: Birikim Yayınları, 1980), s. 36.

reketliliğe, bütün bu gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan sınıfsal yapılara ve nihayet tüm bu gelişmelerle felsefi faaliyetin karşılıklı ilişkisine, özellikle de bu ilişkinin Aydınlanma dönemindeki boyutuna bakıyor.

Batı Avrupa'da kapitalizmin gelişmesi, bu gelişmenin hukuki ve siyasi olarak önünün açılması mücadelesinde sosyal etkinlikleri de, fikrî ve felsefi faaliyetleri de farklı bir düzleme ve işleve taşıyor. Habermas'ın, Türkçede *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*[3] başlığıyla basılan ve "kamusal alan" ve "sivil toplum" anlayışlarını çözümlemesiyle büyük bir etkiye sahip olan kitabında altını çizdiği husus, 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyıl başlarında, Batı Avrupa'da, kapitalizmin gelişme sürecinde iktisadi olarak güçlenen "ara kesim"in (yani yönetimle veya "devlet" ile "özel alan" arasında yer alan, daha sonra "sivil toplum" adını alacak kesimin), yönetimler karşısında daha fazla hak ve nüfuz elde etmesinde ve giderek yönetime ortak olmasında, kamusal alanın oluşturulmasının çok merkezî bir öneme sahip olduğudur. Salonlar, kahvehaneler, ev meclisleri, daha sonra gazeteler ve dergiler, bu "kamusal alan"ın meydana getirilmesinde ve yeni fikirlerin yayılmasında belirli bir rol oynamışlardır. Merkezinde kapitalizmin gelişmesinin olduğu ve devlet ile özel mülkiyet ilişkilerini farklı bir düzleme taşıyan bu sürecin, yönetimlerden üniversiteye dek tüm kurumları nasıl dönüştürdüğü, özellikle kapitalist üretim tarzının ilk ortaya çıktığı yer olarak kabul edilen İngiltere'de kapitalizmin gelişimi sırasında, felsefenin de bu süreçle nasıl etkileştiği, İngiliz düşünürlerin bu süreci nasıl anlamaya çalıştığı ve nasıl kavramlaştırdığı kısaca ele alınıyor.

Ayrıca bu kısımda, Aydınlanma Hareketi'nin farklı yönleri ele alınıyor. Aydınlanma Hareketi, Türkiye'de özellikle Cumhuriyet'in kuruluş döneminde ve devlet merkezli felsefenin kuruluş yıllarında, Cumhuriyet'in ideolojisine uygun bir şekilde belirli bir perspektiften ele alınmış, sonrasında da genelde bu

3 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990); *The Structural Transformation of the Public Sphere - An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev. Thomas Burger ve Frederick Lawrence (Cambridge: The MIT Press, 1991); *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003).

perspektife uygun yorumlar yapılmıştır. Örneğin Türkçe yazılmış en iyi felsefe tarihlerinden biri olan Macit Gökberk'in *Felsefe Tarihi* meseleyi şöyle ele almaktadır: "Aydınlanma, insanın düşünme ve değerlemede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir."[4] "18. yüzyıl Aydınlanması'nın ana özelliği, laik bir dünya görüşünü kendisine tam bir bilinçle temel yapması, bu laik görüşü hayatın her alanında tutarlı olarak gerçekleştirmeye çalışmasıdır."[5] Bu açıklamalar bir yönüyle elbette doğrudur.[6] Ancak Aydınlanma Hareketi zeki ve özgür düşünceli insanların veya din ile bir şekilde sorunları olan insanların başını çektiği bir hareket olarak düşünülemez sadece. Bu hareket aslında tarihsel sosyoloji açısından, iktidar mücadelesi veren kesimler, bunların iktisadi zemini ve bu kesim veya zümrelerin bir toplumsal sınıf haline gelme mücadeleleri dikkate alınmadan anlaşılamaz. İktisadi olarak giderek güçlenen, yeni hak taleplerinde bulunan, yeni yasalar isteyen, hukukun formelleşmesi ve rasyonelleşmesini sağlayan bu sivil toplumun (burjuva toplumunun), kendisini dinî otoriteyle de simgeleştiren ve meşrulaştıran mutlakıyetçi devlete karşı, onun dinî vesayetiyle hesaplaşması ve bunu eleştiri konusu yapması bu kesimin hedefleri açısından son derece rasyonel gözüküyor. Burada felsefe, dinî vesayete karşı önemli bir mücadele alanı olurken, iktidar mücadelesinin de bir parçası oluyor. Felsefenin ve üniversitenin bu süreç

4 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), s. 289.

5 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 291.

6 Ellen Meiksins Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet* kitabının "Aydınlanma ya da Kapitalizm" başlıklı 8. bölümünün başına *The Economist* dergisinin 16 Mart 1996 tarihli sayısındaki "Crimes of Reason" dosyasından aldığı şu cümleleri koymuş: "Amaçları fiziksel dünyayı daha iyi anlamaktan çok, insanın bunun içindeki yerini, aklın etkisini kavramaktı – yani, diğer şeylerin yanında, ahlâkı ve politikayı bütünüyle akılcı incelemenin kapsamına almaktı. Görünüşe göre bu emellerine ulaştılar. Aydınlanma fikirleri dünyayı değiştirdi. Onların bıraktığı miras Batı modernitesidir... 18. yüzyılın entelektüel kavgalarından Batı'ya kalan miras liberalizm ve kapitalizmdir. Bunlar, iyi ya da kötü, Batı'yı Batı yapmıştır." Wood, "Aydınlanma'nın böyle nitelendirilmesi... Batı'nın, Aydınlanma'yla birlikte bir araya gelerek ortak bir liberal ve kapitalist 'modernite' kurduğu varsayımına dayanır" yorumunu yapıyor. Ellen Meiksins Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet*, çev. Oya Köymen (İstanbul: Yordam Kitap, 2012), s. 319.

içinde ve sonrasındaki işlevleri de bu eksen üzerinden anlaşılabilir. Bu kısmın sonunda Kant'ın, İngiliz düşünürlerinden farklı olarak bu süreci nasıl karşıladığı, eleştirdiği ve ne tür "uyarılar" yaptığı ele alınıyor.[7] Kant'ın özellikle *Fakülteler Çatışması* metninde üniversite kurumunun ve felsefenin konum ve işlevi üzerinden yaptığı değerlendirme ve uyarılar ele alınıyor.

İkinci Kısım, Batı Avrupa'da 16., 17. ve 18. yüzyıllarda olup bitenlerle karşılaştırıldığında, Osmanlı İmparatorluğu'nda benzer süreçlerin niye ortaya çıkmadığının açıklanmasında, Şerif Mardin'in *Din ve İdeoloji* kitabındaki şu saptamasını çıkış noktası olarak alıyor: "İncelemenin bu bölümü, Osmanlı-Türk toplumunun üç ayrı yönü üzerinde durmaktadır: İktidar dağılımının egemen biçimi olarak statü; Aydınlanma'nın bazı yazarlarının "sivil toplum" (*Civil Society, bürgerliche Gesellschaft*) diye adlandırdıkları şeyin yokluğu; ve Türk kültür dünyasındaki bölümlenme. Bütün bunlarda Osmanlı toplumu gerçekten Batı Avrupa ile karşıtlık durumundaydı."[8] Bu saptamalardan ağırlıklı olarak ikincisinin üzerinde yani sivil toplumun ortaya çıkmasına olanak vermeyen veya görece geciktiren yapısal, kurumsal nedenler üzerinde duruluyor. Bu, felsefi düşüncenin Osmanlı coğrafyasında Batı Avrupa'dakine benzer bir değişme göstermemiş olduğu ve böylelikle de benzer bir işlev yerine getirmemiş olduğu olgusunu da bir yönüyle açıklıyor. Ayrıca Max Weber'in kapitalizmin niye Batı Avrupa'da ortaya çıktığını ve bunun hangi koşullarda gerçekleştiğini çözümleyen tezlerinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki karşılığını araştıran Sabri Ülgener'in çalışmaları, ulaştığı sonuçlardan çok, çalışmalarını üzerine dayandırdığı malzeme, bunları ele alış tarzı ve bu ele alışın ardındaki "zihniyet dünyası" yararlanılan diğer bir konu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin ve iktisadi faaliyetin işleyişine ana hatlarıyla bakıldıktan ve modernleşme (modernizasyon) ile bir yandan değişen, bir yandan da bir şekilde varlığını sürdüren yapılara ve bunun fikir ve zihniyet dünyasında-

---

7 Birinci kısmın Kant ile ilgili bölümü ve "ikinci kısım" başka bir yazıda ele alınacak.

8 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), s. 80.

ki etkileri ele alındıktan sonra, Türkiye'de Cumhuriyet dönemindeki modernleşmeye, burada da adına "Aydınlanma" adı verilen siyasi hareketin ne anlamda bir "Aydınlanma" olduğuna, bunun üniversite, felsefe bölümü ve genelde felsefedeki tezahürüne bakıldı. Kant'ın *Fakülteler Çatışması* metninde Felsefe Fakültesi'nin işlev ve konumu hakkında yaptığı değerlendirmeler, Kant'ın "uyarıları" ve sonrasındaki tartışmalar dikkate alınarak, tarihsel olarak Türkiye'de felsefe ve felsefe bölümünün konumu, yönü ve işlevi devletin veya merkezi otoritenin beklentisi üzerinden anlaşılmaya çalışıldı.

Batı Avrupa'da feodalizmden kapitalizme geçiş, modernite, Aydınlanma Hareketi

I. 16. yüzyılın başlarının, 1500'lü yılların, modern-öncesi dönem ile modern dönemi birbirinden ayırdığı genelde kabul edilir. Bu tarih, aynı zamanda, Batı Avrupa'nın, dünyanın geri kalan yanı üzerinde egemenlik kurmaya başladığı bir tarih olarak da kabul edilir.[9] Kennedy, 15. yüzyılın sonunda Asya'nın büyük medeniyetleriyle karşılaştırıldığında, Avrupa'nın kültür, matematik, mühendislik alanları ya da gemicilik teknolojisi ve diğer teknolojiler açısından belirgin üstünlüklerinin olduğunun söylenemeyeceğini belirtiyor.[10] Aksine, İslâm âleminin, 1500'e gelmeden yüzyıllar boyu kültür ve teknoloji alanlarında Avrupa'dan ileride olduğunu ekliyor: "İslâm kentleri geniş, iyi aydınlatılmış ve kanalizasyonu olan kentlerdi; kimilerinde üniversiteler, kitaplıklar ve şaşırtıcı güzellikte camiler vardı. Matematik, haritacılık, tıp ile bilim ve sanayinin daha pek çok kolunda –değirmenler, silah dökümü, fener kuleleri, at yetiştiriciliği– Müslümanlar öndeydi."[11] Kennedy söz konusu kitabında: "Nasıl oldu da, Avrasya kara kütlesinin, Batı bölgelerinde yaşayan, dağınık ve nisbî olarak incelikten yoksun halk-

9 Paul Kennedy, *Büyük Güçlerin Yükselişi ve Çöküşleri*, çev. Birtane Karanakçı (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994), s. 3.

10 *A.g.e.*, s. 4.

11 *A.g.e.*, s. 12.

lar arasında, burayı, ileride kesintisiz bir biçimde dünya meselelerinde ticarî ve askerî lider konumuna getirecek önüne geçilemez bir ekonomik gelişme ve teknolojik yenilik süreci başladı?" diye soruyor.[12]

Batı Avrupa'nın bu üstünlüğünün kapitalizmin ortaya çıkışı ve gelişimi olduğu genelde kabul edilmiştir. Yine modernitenin de kapitalizmin gelişmesiyle bağlantılı ve birbirlerini karşılıklı olarak besleyen bir süreç olduğu genelde kabul edilmiştir.[13] Eğer 16. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'nın, üç yüzyıl sonra da ABD'nin dünyanın geri kalan bölgeleri üzerinde belirgin, hatta giderek müthiş bir üstünlük kurmasını sağlayan motor, kapitalizm ise, ayrıca kapitalizm ve modernitenin karşılıklı olarak birbirlerini beslemesiyse, niye Batı Avrupa'da bu yönde bir gelişim oldu ve bu durum, önce Batı Avrupa'yı, sonra da ABD'yi dünyanın en güçlü bölgeleri konumuna getirdi de, benzer bir gelişme, 16. yüzyıldan sonra, diğer bölgelerde, örneğin Çin İmparatorluğu'nda veya Hindistan'da veya Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkmadı?

Eğer bu farklılaşmanın merkezinde ve nüvesinde kapitalizmin ortaya çıkışı varsa, kapitalizmin ortaya çıkma koşulları ne-

---

12 *A.g.e.*, s. 19.

13 Bu bağlamda, "Batı" ile modernitenin ortaya çıktığı ve kendisini devam ettirdiği tinsel coğrafyayı kastettiğimizi belirtelim. Modernitenin ortaya çıkışıyla kapitalizmin bağlantısı çok çeşitli şekillerde ele alındı. "Modernliğin ortaya çıkışı her şeyden önce, modern ekonomik düzenin, kapitalist ekonomi düzeninin ortay çıkışıdır." Anthony Giddens, *Modernliği Anlamlandırmak*, çev. Serhat Uyurkulak ve Murat Sağlam (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), s. 83. Giddens, "modernliteyi," çok genel anlamda, ilk kez feodalizm sonrası Avrupa'da ortaya çıkan, ancak 20. yüzyılda giderek dünya çapında tarihsel etkiye sahip olan kurumlar ve davranış biçimlerini ifade etmek için kullandığını belirtiyor. Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 29. Giddens, modernitenin dört boyutu olduğunu, bunların sanayileşme, kapitalizm (hem rekabetçi ürün piyasalarını, hem de metâlaşmasını içeren bir metâ üretimi sistemi olarak kapitalizm), savaşın sanayileştirilmesi, toplumsal yaşamın tüm veçhelerini gözetim altına alan tümel bir üretim ve denetim çabası olduğunu belirtir. (*A.g.e.*, s. 29.) (Ayrıca bkz. Alaine Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: YKY, 1994), s. 44) "Modernleşme, hepsi bir arada modern dünyayı oluşturan bireyselleşme, sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, metâlaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreçlerini anlatan terimdir." Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), s. 15.

dir? Kapitalizm niye Batı Avrupa'nın belirli bir bölgesinde ortaya çıkmıştır? Özel mülkiyetin genişleyen bir kullanımının buradaki rolü nedir? Marx, meseleyi *Kapital*'de: "Kapitalist toplumun ekonomik yapısı, feodal toplumun ekonomik yapısından doğmuştur. Bu ikincisinin çözülmesiyle ilkinin unsurları serbest hale gelmiştir,"[14] diye belirlemişti. Bu belirleme, bu alandaki pek çok araştırmanın ortak kabulüdür. Bu kabule bağlı olarak soralım: Eğer kapitalizm sadece Batı Avrupa'nın belirli bir bölgesinde ortaya çıkmış bir üretim tarzı ve giderek hayatın diğer alanlarını kuşatacak olan bir sistem ise,[15] feodalizm de Batı Avrupa'ya özgü bir sistem midir, sadece Batı Avrupa'nın belirli bir bölgesine özgü bir yönetim biçimi ve üretim tarzı mıdır? Dünyanın başka bölgelerinde, Çin'de, Rus Çarlığı'nda, Osmanlı İmparatorluğu'nda, Japon İmparatorluğu'nda da, örneğin, Batı Avrupa'da olduğu haliyle bir feodaliteden söz edebilir miyiz? Diyelim ki söz edebiliyoruz, bu durumda feodalizmden kapitalizme geçişin Batı Avrupa'nın sadece belirli bir bölgesinde ortaya çıktığını nasıl açıklayabiliriz?

Bu sorular, Batı'da ve Doğu'da, bizim coğrafyamızda defalarca sorulmuş ve yanıtı çeşitli şekillerde aranmış sorular. Bu çalışmada amaç bu sorulara yeni yanıtlar vermek yerine, daha çok bu gelişmelerle felsefenin ve felsefi üretimin karşılıklı bağlantılarını anlayabilmek olduğu için, Batı Avrupa, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye ile ilgili feodalizm ve kapitalizm bağlamında verilmiş yanıtların veya yapılan yorumların bazıları bir araya

14 Karl Marx, *Kapital*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), s. 688.

15 Wallerstein'ın ifadesiyle: "Kapitalist dünya ekonomisinin gelişimi, sınıflar, etnik/milli gruplar, haneler (*household*), devletler gibi modern dünyanın önemli kurumlarının ortaya çıkmasına yol açar. Bütün bu yapılar, kapitalizmden önce değil, kapitalizmden sonra oluşurlar. Bu yapılar kapitalizmi doğurmamış, kapitalizm bunları doğurmuştur." aktaran Ahmet İnsel, *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi* (İstanbul: Birikim Yayınları, 2003), s. 215. Ayrıca Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*'de: "...bu tarihsel sistemin doğuşunun 15. yüzyıl sonları Avrupa'sında yer aldığı; sistemin zaman içinde, 19. yüzyılın sonlarına geldiğinde tüm yerküreyi kaplayacak şekilde mekân içinde de genişlediği, bugün hâlâ tüm yerküreyi kaplamakta olduğu"na işaret ediyor. Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), s. 20.

getirildi. Bunlarla felsefi faaliyetler arasındaki, özellikle Aydınlanma Hareketi ve onunla bağlantılı felsefi yönelimler arasındaki bağlantılar üzerinde duruldu. Ve söz konusu bağlantıların tek yönlü veya sıkı nedensellik bağıntıları üzerinden kurulamayacağının farkında olarak, iktisadi, toplumsal ve kültürel olaylarla felsefi düşünme ve üretim arasında kurulabilecek bağlantılar ikinci kısımda Türkiye'ye özgü koşullar bağlamında ele alındı.

Yani bu çalışmanın kapsamında, bu soruların yanıtları şu açıdan önemli: Eğer Batı Avrupa'da belirli bir feodal sistem, kapitalizmin ortaya çıkmasını ve gelişmesinin koşullarını sağladıysa; ve kapitalizmin gelişmesinin ve yerleşmesinin taşıyıcısı olan ve devlet/yönetim (siyasi alan) ile tebaa (özel alan) arasında giderek güçlenerek yer almaya başlayan ara kesimin veya orta zümrenin (daha sonra sivil toplum/burjuva sınıfı adını alacak kesimin) mücadelesi[16] ile modernite arasında belirli bağlantılar kurulabiliyorsa; ve yine 16. yüzyıldan itibaren felsefi (ve bilimsel) düşünce Batı Avrupa'da kapitalizmin geliştiği güzergâhta kendine yeni yollar açıyorsa ve düşünmenin bu hareketi 18. yüzyıldan itibaren Aydınlanma Hareketi olarak karşımıza çıkıyorsa, benzer gelişme çizgisi göstermemiş bölgelerin felsefi düşünce ve felsefi üretim ile olan bağlantılarını yeniden düşünmek ve değerlendirmek durumundayız demektir.

II. Wallerstein'ın, *Modern Dünya Sistemi* kitabının başında Marc Bloch'un şu cümlesi vardır: "Derebeylerin kazançları ile ilgili bir kriz ortaçağı sona erdirir ve yeni bir çağı başlatır."[17]

Bilindiği gibi yaklaşık 8. yüzyılda ortaya çıkan feodal yönetim sistemi Batı Avrupa'nın birçok yerinde bölgesel hükümdarın toprak üzerindeki babadan oğula geçen haklarını, yani patrimonyal hükümdarlık yapılarını büyük ölçüde zayıflatıyor.

16 Bu mücadeleyi, "devlet" ile "siyasi alan"ın aynı anlama geldiği dönemden, "siyasi alan"ın giderek devletten özerk bir yapıya kavuştuğu döneme geçiş olarak da yorumlayabiliriz. "Sivil toplum" ve "devlet" terimlerinin kullanımındaki değişmenin tarihi için bkz. John Keane, *Sivil Toplum ve Devlet*, yay. haz. Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), s. 48-51.

17 Immanuel Wallerstein, *Modern Dünya Sistemi*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Bakış Yayınları, 2004), s. 17.

Feodalizmin en genel anlamda ayırt edici özelliği tüketim veya kullanım için üretim yapılmasıdır. Hükümdarlar toprak üzerindeki haklarını ve gelirlerini Vasal prenslikler aracılığıyla devam ettiriyorlar; Vasal prensler de daha küçük vasallar üzerinden bu vergilendirme işini sürdürüyorlar. Marc Bloch, anıtsal *Feodal Toplum* kitabının "Vassalik Biat" başlıklı bölümünde "Bir başka adamın 'adamı' olmak; feodal terminolojide bundan daha yaygın ve daha anlam yüklü hiçbir kelime bileşkesi yoktu," diye yazıyor; yani feodal toplumdaki karakteristik insan ilişkisini, bir astın en yakınındaki şefe bağlanması olarak nitelendiriyor.[18] Maurice Dobb da, "adamın adamı" olma meselesinin *üretim tarzı* ile olan bağlantısını feodal ilişkiyi tanımlamada şöyle kullanıyor: "Bu tanımlama, vassal ile egemeni arasındaki hukuksal ilişkiye ya da üretim ile ürünün hedefi arasındaki ilişkiye değil; (ister bir atölyedeki zanaatkâr, ister toprağı işleyen köylü olsun) dolaysız üretici ile onun üst'ü ya da bu üstün üstü arasındaki ilişkiye ve onları bağlayan yükümlülüğün sosyo-ekonomik içeriğine ağırlık verecektir."[19] Dobb bu tanımlamanın feodalizmi öncelikle bir üretim tarzı olarak belirlediğini, bu açıdan da genelde serflikle kastedilenle aynı anlamdaymış gibi kabul edilebileceğine işaret ediyor.[20] Dobb'un bu tanımlarının

18 Marc Bloch, *Feodal Toplum*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005), s. 207 ve s. 579. Bloch, adı geçen kitabında, "feodalite" adını ilk kullananların, bu rejimde merkezî devlet kavramının anti-tezini gördüklerini belirtiyor (*A.g.e.*, s. 576). Bloch, feodal toplumun hiyerarşik olmaktan çok eşitsiz bir toplum olduğunu, bu toplumda soylulardan çok şeflerin olduğunu, kölenin olmadığını, hemen bütün doğrudan üreticilerin serf olduğunu yazıyor. "Son çözümlemede bu sistem, insanları Tanrı'nın hışmından korumayı üstlenmiş bir rahipler oligarşisi ve özellikle de bir savaşçılar oligarşisinin yararına işlemiştir." (*A.g.e.*, s. 578, 579) Avrupa feodalitesinin temel çizgilerini de şöyle belirliyor: "Köylü bağımlılığı; genelde nakdî ücret ödenmesi olanaksız olduğundan fief biçiminde toprak-ücretin hizmet karşılığı olarak temliki; uzmanlaşmış bir savaşçı sınıfının egemenliği; insanı insana bağlayan itaat ve koruma ilişkileri, ki bu ilişkilerin savaşçılar sınıfında saf vassalite biçiminde ortaya çıkması; düzensizliğin kaynağı olarak iktidarın parçalanması; ancak bütün bunların ortasında diğer akrabalık tarzlarının ve devletin yaşamaya devam etmesi..." (*A.g.e.*, s. 582.)

19 Maurice Dobb, *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*, çev. Feyzi Akar (İstanbul: Belge Yayınları, 2007), s. 33.

20 *A.g.e.*

genel bir feodalite tanımı değil, Batı Avrupa'ya özgü bir feodal sistem için geçerli olduğunu belirtelim.

Dünyanın başka bölgelerinde feodal sisteme benzeyen sistemler olmakla birlikte, bunların arasından sadece Batı Avrupa'daki feodal sistemin kapitalizmin ortaya çıkmasına olanak vermesindeki farklılıklar ve nedenler üzerinde çok çalışılmış konulardan biri. Bu nedenlerden biri, politik birlikle, politik bölünmüşlük arasındaki fark. Kennedy, "Dünyanın 16. yüzyıldaki 'güç merkezleri'ni gösteren bir haritaya bakıldığında, Avrupa'nın hemen dikkat çeken bir yanı, politik açıdan bölünmüşlüğüdür. Bu, Çin'de bir imparatorluğun çöküşünün ardından ve onun yerini alacak hanedanın merkezî iktidarın iplerini yeniden bir araya getirmesinden önce, kısa bir süre için görülen, rastlantıya bağlı ve kısa ömürlü bir durum değildi. Avrupa politik açıdan her zaman bölünmüşlük içinde olmuştur," diyor.[21] Wallerstein da benzer bir noktaya, Avrupa ile örneğin Çin arasındaki büyük farka işaret ediyor: "Çin, zamanın Türk-İslâm dünyası gibi büyük bir imparatorluktu. Avrupa ise değildi. Avrupa, başlangıç seviyesinde, küçük imparatorluklar, ulusal-devletler ve şehir devletlerinden oluşan bir dünya-ekonomisiydi."[22] Ellen Meiksins Wood'un da şu tespitleri-

21 Kennedy, *Büyük Güçlerin Yükselişi ve Çöküşleri*, s. 19.

22 Wallerstein, *Modern Dünya Sistemi*, s. 73. Wallerstein, "dünya-ekonomisi" terimiyle 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Avrupa ölçekli olguyu kastediyor. "İmparatorlukların, şehir ve ulus devletlerinin aksine bu yeni yapı politik değil, ekonomik bir varlıktı." (*A.g.e.*, s. 31) Avrupa ile Çin arasındaki karşılaştırmayı şöyle sürdürüyor: "Çin ile Avrupa arasındaki temel fark, bir kez daha, daha yakın vadeli ekonomik döngüyle birlikte seküler bir eğilimin oluşturduğu konjonktürü yansıtır. Uzun vadeli eğilim eski Roma ve Çin imparatorluklarının dağılma dereceleri ve şekillerine kadar gider. Roma İmparatorluğu'nun varlığı küçük bir hatıradan ibaret kalıp, ortaçağda büyük oranda ortak bir kilise aracılığı ile temsil edilirken, Çinliler zayıflamış da olsa İmparatorluğun siyasi yapısını korumayı başardılar. Bu, feodal sistemle arpalıkçı bürokrasi üzerine oturmuş bir dünya-imparatorluğu arasındaki farktı. Bunun sonucu olarak Çin, Avrupa'ya kıyasla birçok açıdan daha ileri bir ekonomiyi muhafaza edebildi. Ve oldukça muhtemeldir ki, geçen 1000 yıl açısından değerlendirildiğinde, köylülerin sömürülme derecesi de daha düşüktü." (*A.g.e.*, s. 78.) Ellen Meiksins Wood da, Roma İmparatorluğu ile Çin emperyal devletini karşılaştırırken: "Güçlü Çin devleti iktidarını, büyük aristokratik aileleri yenerek ve onların yeni fethedilen topraklarda söz sahibi olmasını engelleyerek kurmuştur, bu yerler merkezi devletin memurları tarafından yönetil-

ne yer verelim: "Bütün farklılıkları içinde Batı siyaset teorisi iki güç kaynağının belirgin bir gerilimi tarafından biçimlenmiştir; bunlar devlet ve özel mülkiyetti. Elbette bütün 'yüksek' uygarlıkların devletleri olmuştu ve bazılarında ayrıntılı bir biçimde tanımlanan özel mülkiyet sistemi vardı. Ama Eski Yunan-Roma'da, özellikle Batı Roma İmparatorluğu'nda kökleri olan Batı Avrupa'daki gelişmeler, mülkiyeti belirgin bir güç konumuna getirerek, devletten olağanüstü derecede özerk olmasına yol açmıştı."[23] Kennedy, Avrupa'nın politik çeşitliliğini, coğrafyasına da bağlıyor: "Çeşitlilik gösteren toprak yapısı, gücün merkeziyetçi olmadan gelişmesini ve sürmesini teşvik etmiş ve yerel krallıklar, sınır boyu lordlukları ile dağlık bölge klanları ve ovalardaki kent konfederasyonları, Roma'nın çöküşünden sonraki herhangi bir zamanda çizilen Avrupa haritasını, yamalı bir yorgana benzetmişlerdi... Avrupa'da şu ya da bu ticari gelişmeyi etkili bir biçimde durdurabilecek tek tip bir otorite bulunmuyordu; önceliklerini değiştirecek belirli bir sanayinin gelişmesine ya da çökmesine yol açabilecek hiçbir merkezî yönetim yoktu..."[24] Wallerstein, kapitalist üretim tarzındaki dünya-ekonomisinin 15. yüzyılda ortaya çıktığını söyledikten sonra, feodalizmin ne olmadığı hususunda çok net olmak gerektiğine, Batı Avrupa feodalizminin Roma İmparatorluğu'nun çözülmesi sırasında ortaya çıktığına, feodalizmin üretim tarzının, kendi başına varolma özelliği olmaması anlamında bir "doğal ekonomi" olmadığına, feodal Avrupa'nın bir medeniyet olduğunu, ama bir dünya-sistemi olmadığına işaret ediyor.[25]

Batı Avrupa'nın politik olarak bölünmüşlüğü, merkezî otori-

---

mişlerdir... Roma, tam tersine, emperyal yayılmasını güçlü bir devlet olmadan gerçekleştirdi; Roma devletini, küçük bir şehir devletinde, en küçük devlet ilkesine göre amatörler ve toprak aristokrasisi oligarşisi yönetiyordu... Çin'de genellikle büyük servetlerin kaynağı, merkezi devlette makam sahipliğiydi; oysa Roma'da toprak yegâne sağlam ve güvenilir zenginlik kaynağıydı. Emperyal devlet, en parlak döneminde bile, Çin ile karşılaştırıldığında yaygın bir mahalli aristokrasi ağıyla 'az yönetilen' bir durumdaydı." (Meiksins Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet*, s. 23.)

23 *A.g.e.*

24 Kennedy, *Büyük Güçlerin Yükselişi ve Çöküşleri*, s. 21-22.

25 Wallerstein, *Modern Dünya Sistemi*, s. 34 ve s. 81.

telerin görece güçsüzlüğü gibi etkenler ise güçlenen kentlerin ortaya çıkmasına olanak veriyor. 11. yüzyılda Batı Avrupa'da "kent" ortaya çıkmaya başlıyor; Max Weber, kapitalizmin kökenlerini ortaçağın sonlarında Batı Avrupa'daki kentlerin siyasal-tüzel özerkliğinde bulmaktadır.[26] Yani mevcut coğrafi kent yapılarının ötesinde, bu yeni kentler sadece ticaretle uğraşan yoğun nüfusa sahip bölgeler değil, siyasal açıdan özerk birimler; ve özerkliklerini bölgesel hükümdar ve onun temsilcilerine karşı (başrahipler, piskoposlar gibi) ve feodal lordlara karşı direnerek kazanıyorlar ve yeni haklar elde ediyorlar. "Bu haklar içerisinde belki en önemlilerinden biri, şehir içinde olgunlaşan grupların, bu grubu teşkil eden fertlerden ayrı olarak, bir (hükmi şahsiyet) [tüzel kişilik] kimliği kazanabilmesi ve bu kolektif kimlikle, kimliğin verdiği savunma kabuğunun arkasına sığınarak iş yapabilmeleriydi."[27] Barrington Moore, Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*'nde, Batı feodalizminin, demokratik olanaklar yönünde işlemesi bakımından, onu diğer toplumlardan ayıran bazı kurumlara sahip olduğu savında, Alman tarihçi Otto Hintze'nin çalışmalarından yararlandığını belirterek bu savı şöyle özetliyor: "... [bu], bazı grup ve kişilerin, yöneticinin erki dışında kaldıkları, dokunulmaz oldukları anlayışının gelişmesinin yanı sıra, adil olma-

26 Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), s. 1213. "İktisadi bir tanımlamayla kent, sakinlerinin hayatlarını tarımdan değil, esas itibariyle ticaret ve alışverişle kazandıkları bir yerleşim yeridir... Burada kullanılan anlamıyla kent, bir Pazar yeridir." [Türkçe s. 88-89.] Jean Baechler'in özetlemesiyle "Batı kentini (antik ve ortaçağ) diğer bütün kentlerden (karmaşık her toplumda bulunanlardan) ayıran, özgür bireyleri birleştiren bir cemaat halindeki kuruluşudur. Bu özgürlüğün temel nedeni, kentleri sarmalayan ve serbestçe ordu ile güç bulabilen bir devlet ve bürokrasinin yokluğudur." (Jean Baechler, *Kapitalizmin Kökenleri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Yayınları, 1994), s. 102.) Maurice Dobb da benzer bir noktayı ifade ediyor: "14. yüzyılda, siyasal ve ekonomik yönden büyük ölçüde yerel özerklik elde eden ve ulusal konularda artan bir ağırlık kazanan ve korporatif temelde örgütlenmiş olan kentlerin ortaya çıkmasından hemen sonra eski feodal düzenin büyük bir bunalımla karşı karşıya kaldığı bir gerçektir. Bu bunalımda serfliğe dayanan feodal üretim tarzı, büyük sarsıntı geçirdi ve çözülme sürecinin ileri bir aşamasına girdi." Dobb, *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*, s. 19.

27 Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 11.

yan yetkeye direnme hakkı kavramıdır. Feodal vasallık ilişkilerinden kaynaklanan ve özgür kişilerce, özgürce girişilen bir karşılıklı yükümlülük olarak anlaşılan "sözleşme" kavramıyla birlikte bu düşünceler ve uygulamalar kümesi, Avrupa ortaçağ toplumundan modern Batı'nın özgür toplum anlayışına geçen yaşamsal önemde bir miras oluşturur."[28] Görece daha karmaşık hale gelen bu iktisadi ilişkileri yeni kurallar altına alma çabasında Roma Hukuku yeniden keşfediliyor.[29] Bu dönem, aynı zamanda Batı Avrupa'da ilk üniversitelerin de kurulmaya başladığı dönem. 1076'da kurulan Bologna Üniversitesi de bir kurum olarak "tüzel kişilik" olarak ortaya çıkıyor. Bologna'daki *Studium Generale*'de verilen hukuk konferansları bu üniversite kurumunun çekirdeğini oluşturuyor, yani yeni haklara uygun şekilde yeni hukuk normlarının düzenlenmesi için Kilise Hukuku yerine (ama onu dışlamadan) Roma Hukuku'nun yeniden ele alınması.[30] Bu dönem, aynı zamanda toplumsal taba-

---

28 Barrington Moore, Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Şirin Tekeli ve Alâeddin Şenel (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012), s. 483-484.

29 Bloch, *Feodal Toplum*, s. 311. Bloch, Feodalitenin en büyük günahı, gerçekten etkin ve uyumlu bir hukuk sistemi kuramamış olmasıydı," diyor.

30 Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*'de: "Ekonomik yönden, klasik medeni hukukun yeniden ele alınması ve devreye girişi kentlerdeki serbest sermayenin büyümesine olumlu etki yapmıştır. Çünkü Roma medeni hukukunun en ayırt edici tarafı mutlak ve koşulsuz özel mülkiyet anlayışıydı... Toprakta mutlak özel mülkiyet fikrinin tümüyle yeniden ortaya çıkışı erken modern dönemin bir ürünüydü... Dolayısıyla Rönesans Avrupa'sında Roma hukukunun ele alınması kentlerdeki kapitalist ilişkilerin yaygınlaşmasının bir işaretiydi; ekonomik yönden, ticaret ve üretim yapan burjuvazinin hayati çıkarlarına yanıt veriyordu... Siyasi yönden, Roma hukukunun yeniden canlanması, dönemin yeniden yapılanan feodal devletlerinin siyasi kuruluş ihtiyaçlarına karşılık gelmiştir." Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: Verso Editions, 1979), s. 25, 26, 27. Ekmeleddin İhsanoğlu da, *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı* kitabında, Avrupa'da ilk üniversitelerin kuruluşundan söz ettiği bölümde şunları yazıyor: "Bu dönemde görülen önemli sosyal gelişmelerin başında 'tüzel kişilik' (*corporation*) kavramının, Avrupa hukuk dünyasında yeni bir teori olarak ortaya çıkması gelir. Bu kavram şirketlerin, birçok birlik, cemiyet ve kurumun (*association*) oluşmasına vesile olmuştur. ...Değişik sebep ve maksatlarla kurulan bu tüzel kişiliklere Latince *universitas*, societas ve collegium denilmekteydi. Bu terimlerden *universitas*, tarihin cilvesi olarak, bu dönemde kurulan yüksek eğitim kurumları için kullanılan farklı adlar arasında daha fazla kullanılmaya başlanmıştır. 12. yüzyılın

kaların veya zümrelerin[31] belirginleştiği dönem. Bu statü sahibi zümrelerin yasamada ve yönetimde etkili oldukları ve temsil edildikleri, adına *Ständestaat* denilen yönetim modelleri ortaya çıkıyor. *Ständestaat*'da hükümdarla işbirliği yapmak amacıyla oluşmuş, yerel meclisler, parlamentolar, divanlar gibi kurumlar bulunuyor.[32]

Kentlerin siyasetle uğraşması, feodal imtiyaz sahipleri karşısında bölgesel hükümdarın güçlenmesine yol açıyor. Bölgesel yönetimin güçlenmesi ise, küçük ve zayıf toprakların daha büyük ve güçlü olanların egemenliğine girmesine; böylece görece küçük sayıda bağımsız egemen devletlerin oluşmasına ve bunların diğerleriyle güç mücadelesine girmesine yol açıyor.[33] Süreç, yukarıdakine benzer şekilde, küçük devletlerin daha büyük siyasi birimler altında birleşmesi, merkezî bir ordu teşkilatının kurulması ve mutlakıyetçi yönetimlere geçilmesi biçiminde işliyor. Nihayet burjuva sivil toplumunun, devlet ya da hükümdar ile halk (Aslında tebaa demek daha doğru, çünkü henüz ortada "halk" yok!) arasında aracı bir sınıf olmaya evirilen bir zümre olarak giderek güçlenmesiyle de mutlakıyetçi yapılar zayıflıyor. Bu dönemde olup biteni, dünya tarihinin diğer dönemlerinden ayırt eden husus, kapitalizmin gelişimi ve bu süreçle doğrudan bağlantılı olarak modernitenin ortaya çıkmasıdır.[34]

---

sonuna doğru Bologna'da ticarî hayatın gelişmesi ve çeşitli unsurları bünyesinde barındıran şehirlerin zenginleşmesi, hukuk sahasında yeni ihtiyaçların doğmasına sebep olmuştur. Bologna'da hukuk eğitiminin ileri bir noktaya ulaşması, buranın kilise kanunlarının (*canon*) ve medenî (*civil*) hukukun okutulduğu yer olarak döneminin en tanınmış eğitim merkezi haline gelmesine vesile olmuştur." Ekmeleddin İhsanoğlu, *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı* (İstanbul: IRCICA, 2010), s. 53.

31 Zümreden [*estates, ordre, Stände*] aynı statüye sahip bir grup insan kastediliyor: Örneğin Devrim öncesi Fransa'sındaki aristokratlar, ruhban sınıfı ve tebaa (*tiers état*).

32 Bkz. Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi - Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev. Şule Kut ve Binnaz Toprak (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniveersitesi Yayınları, 2010).

33 Bloch, *Feodal Toplum*, s. 585-586. "13. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa toplumları nihai olarak feodal tipten uzaklaşmaya başladılar."

34 Kapitalizmin "mahiyet"ine ilişkin yapılan sayısız tanım ve betimleme içinden birkaçına başvurursak, Marx'ta *Kapital*'in açılış tümcesi şu idi: "Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, 'muazzam bir metâ yığı-

Bu genel tablo içinde, "kapitalist toplumun ekonomik yapısının, feodal toplumun ekonomik yapısından" nasıl doğduğu veya feodalizmden kapitalizme geçiş meselesine tekrar dönersek, Marx'ın *Kapital*'in III. Cilt'inde bu geçişin iki farklı yoldan olduğundan söz ettiği ünlü bölüm, yine bu alandaki birçok çalışma ve tartışmanın da merkezinde yer aldı. Bu ünlü bölümde Marx şunları yazıyor:

> Feodal üretim tarzından geçiş iki farklı biçimde olur. Üretici, doğal tarımsal ekonomi ve ortaçağların kent sanayilerinin loncaya bağlı el zanaatlarının tersine, tüccar ve kapitalist halini alır. Bu, gerçekten devrim yapan bir yoldur. Ya da tüccar, üretim üzerinde doğrudan bir egemenlik kurar. Tarihsel yönden bir basamak taşı olarak ne denli fazla hizmet ederse de – dokumacıları, bağımsız oldukları halde, kendilerin yünlerini onlara satmak ve onların kumaşlarını satınalmak suretiyle denetimi altına alan 17. yüzyıl İngiliz tüccarlarında olduğu gibi– kendiliğinden, eski üretim tarzının alaşağı edilmesine yardımcı olmaz, ancak kendi önkoşulu olarak onu koruma ve sürdürme eğilimini taşır.[35]

nı' olarak görünür." Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*, s. 17. "Kapitalistler gitgide daha çok sermaye biriktirme peşinde, ekonomi yaşamının tüm alanlarında bu toplumsal süreçlerin gitgide daha çoğunu metâlaştırmaya çalışmıştır. Kapitalizmin kendine dönük bir süreç olması bakımından, bunun sonucu, hiçbir toplumsal sürecin olası metâlaştırılmadan özü itibariyle bağışık kalmaması olmuştur. Bu nedenle kapitalizmin tarihsel gelişmesinin her şeyi metâlaştırma yönündeki itilimi getirdiğini söyleyebiliriz." Ellen Meiksins Wood, *Origin of Capitalism: A Longer View* (New York: Verso, 2002), s. 2. [Türkçesi; *Kapitalizmin Kökeni; Geniş Bir Bakış*, çev. A. Cevdet Aşkın Epos Yayınları, 2003] "Kapitalizm, hayatın en temel ihtiyaçlarını kapsayacak şekilde, malların ve hizmetlerin, değişim değeri için üretildiği, insanın emek gücünün bile piyasada metâ olarak satılık olduğu ve tüm ekonomik aktörlerin piyasaya bağımlı oldukları bir sistemdir.. Kapitalizm diğer sosyal biçimlerden üreticilerin üretim araçlarının kullanımında piyasaya bağımlı olmasıyla ayrılır... Piyasaya böyle farklı bir şekilde bağımlı olma, rekabeti ve kârın maksimizasyonunu hayatın temel kuralları yapar." Max Weber de, ileride başka bir bağlamda yer vereceğimiz farklı tanımlarının yanında meseleyi "işin evden ayrılması," yani ticari hayatın hane ile ayrılması olarak özetlerken, eski çağlardan beri süregelen ticari kâr peşinde koşmanın, yerini sermaye birikimine ve metâ üretimine bırakmasına işaret ediyordu.

35 Karl Marx, *Kapital Cilt 3*, çev. Alaattin Bilgi (Ankara: Sol Yayınları, 1990), s. 293-294; der. Fredrick Engels, çev. Samuel Moore ve Edward Aveling (New

Marx, *Kapital*'in I. Cilt'inde "geçiş" sürecini şöyle ifade ediyor: "Hem ücretli işçiyi, hem de kapitalisti doğuran gelişmenin hareket noktası, işçinin köleliğiydi. İlerleme, yalnızca, bu kölelikteki bir biçim değişikliği, feodal sömürünün kapitalist sömürüye dönüşmesiydi... Kapitalist üretimin ilk belirtileriyle dağınık olarak, bazı Akdeniz kentlerinde daha 14. ve 15. yüzyıllarda karşılaşılmakla beraber, kapitalist dönem ancak 16. yüzyılla başlar... Gelişmekte olan kapitalist sınıfın ilerlemesine aracılık eden bütün köklü dönüşümler ama hepsinden önemlisi, büyük insan kitlelerinin geçim araçlarından birdenbire zorla koparılıp özgür ve korunmasız proleterler olarak emek piyasasına fırlatıldığı anlar, ilk birikim tarihinin çığır açıcılarıdır. Kır üreticisinin, köylünün topraktan yoksun bırakılması, bütün sürecin temelini oluşturur. Bu mülksüzleşmenin tarihi farklı ülkelerde farklı renklere bürünür, farklı aşamalarını farklı sıralarla ve farklı tarih dönemlerinde geçirir. Bunun klasik biçimine sahip olduğu tek yer İngiltere'dir."[36] İngiltere, Marx'ın *Kapital*'in III. Cilt'indeki iki farklı yol tartışmasında birinci yola örnektir.[37]

York: International Publishers, 1995); on-line versiyon: marxists.org 1996, transcribed for the Internet in 1996 by Hinrich Kuhls and Zodiac, s. 227. "The transition from the feudal mode of production is two-fold. The producer becomes merchant and capitalist, in contrast to the natural agricultural economy and the guild-bound handicrafts of the medieval urban industries. This is the really revolutionising path. Or else, the merchant establishes direct sway over production. However much this serves historically as a stepping-stone –witness the English 17th-century clothier, who brings the weavers, independent as they are, under his control by selling their wool to them and buying their cloth– it cannot by itself contribute to the overthrow of the old mode of production, but tends rather to preserve and retain it as its precondition."

36 *A.g.e.*, s. 688-689.

37 Bu "iki farklı yol" tartışması, iki farklı modernleşme aşaması ve farklı demokratikleşme modelleri tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz: Maurice Dobb, Pual Sweezy, Chridtopher Hill, Kohachiro Takahashi, Rodney Hilton, *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*, çev. Çetin Yetkin (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000). Özellikle Takahashi'nin "birinci yol"a örnek olarak gördüğü İngiltere ve Fransa ile "ikinci yol"a örnek gördüğü Prusya/Almanya ve Japonya arasında bürokratikleşme ve demokratikleşme üzerinden farklılıkları ortaya koyan tartışması ilginç. Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'deki durumun bu perspektiften değerlendirilmesinin üzerinde yazının ikinci kısmında durulacak.

Bu geçişin birinci yol üzerinde nasıl cereyan ettiğini tarihsel olarak görmek için İngiltere örneğine daha yakından bakmak gerekiyor.[38] Marx'ın, bütün sürecin temelinde olduğunu söylediği "köylünün topraktan yoksun bırakılması" yani mülksüzleşme, "çitle çevirme" veya kısaca "çitleme" (*enclosure*) olarak anılan düzenlemedir. Marx, *Kapital*'in I. Cilt'indeki "İlk Birikim" başlıklı 24. Bölüm'ünde: "Paranın sermayeye nasıl dönüştüğünü, sermayeyle nasıl artık değer ve artık değerle nasıl daha fazla sermaye elde edildiğinin ortaya konduğunu, ancak kapitalist birikimi önceleyen ve kapitalist üretimin sonucu değil, onun çıkış noktası olan bir 'ilk birikim'in açıklanması gerektiğini belirtir. Çünkü, 'üretim ve geçim araçları nasıl başından beri sermaye değilse, para ve meta da değildir; bunların sermayeye dönüştürülmesi gerekir... sermaye ilişkisini yaratan süreç, işçiyi kendi çalışma koşullarının mülkiyetinden ayıran süreçten başka bir şey olamaz; bu, bir yandan, toplumsal geçim ve üretim araçlarını sermayeye, öte yandan, dolaysız üreticileri ücretli işçilere dönüştüren süreçtir.' Dolayısıyla "ilk birikim," "üreticileri üretim araçlarından ayıran tarihsel süreçten başka bir şey değildir."[39]

Moore, kapitalizmin gelişme süreci içinde modern topluma doğru giden tarihsel sürecin en belirgin özelliğinin, tarım kesiminin denetim altına alınması olduğunu belirtiyor; "çitleme hareketi" de bunun en önemli adımlarından biridir. "Bu daha iyi bilinen bir olgu olan işçi sınıfının disiplin altına alınması kadar önemli ve elbette onunla çok yakından ilişkili bir olaydır."[40] Moore, İngiliz deneyimine bakarak, önde gelen toplumsal etkinlik olarak tarımdan kurtulmanın, başarılı bir demokrasinin önkoşullarından biri olduğunun bile iddia edilebileceğini belirtiyor: "Bu amaçla, toprak sahibi yukarı sınıfın si-

38 Bilindiği gibi Marx, *Kapital*'in Almanca Basımı Birinci Önsözde: "Benim bu eserde inceleyeceğim şey, kapitalist üretim tarzı ve onunla uyuşan üretim ve dolaşım ilişkileridir. Bunların bugüne kadarki klasik yurdu İngiltere'dir. Teorimi geliştirirken başlıca örnek olarak İngiltere'den bahsetmemin sebebi budur," demektedir (s. 18).

39 Marx, *Kapital Cilt 1*, s. 686, 687.

40 Moore, Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 498.

yasal hegemonyasının kırılması ve biçiminin değiştirilmesi gerekti. Köylünün de, kendisinin ve efendisinin tüketimi için üretmek yerine, Pazar için üretimde bulunan bir çiftçiye dönüştürülmesi gerekiyordu."[41] Moore'a göre, feodal yapıların çözülerek, kapitalist üretim tarzının, yönetim biçimini belirleyecek kadar güçlendiği ilk ülke İngiltere'de olan, tam da budur. Moore'un kitabına eklediği Tawney'den uzun bir alıntı meseleyi şöyle özetliyor:

> 15. yüzyılın çalkantılı günlerinde, toprak hâlâ ekonomik değerinden ayrı bir toplumsal ve askeri anlam taşımaktaydı; lordlar, ardları sıra sürükledikleri adamlarıyla kötü komşularını dize getirmek için her yola başvurmakta, onları gerektiğinde sopayla, gerektiğinde yasal belgelerle iknaya çalışmaktaydılar; o sıralarda bir senyörün toprağında çok sayıda kiracının barınması, topraktan sağlanan yüksek kazançtan önemliydi. Tudor disiplini ise, bir yandan senyörlerin kendilerine bağlı adam beslemelerine koyduğu katı sınırlarla, bir yandan da yönetsel yargısıyla ve aman vermez bürokrasisiyle, senyörler arası (özel) savaşlara acımasızca son vermiş ve feodalizmin kolunu kanadını kırarak, paraya egemen olmayı insanlara egemen olmaktan daha önemli duruma getirmişti... Bu [değişiklik], toprağı, siyasal görevlerin ve yükümlülüklerin temeli olarak

41 *A.g.e.* Barrington Moore, Jr.'ın sözü edilen kitabı, ilk yayımlandığı yıl olan 1966'dan beri yoğun bir tartışma ve eleştirinin konusu olan bir kitap. Bugün tarihsel sosyolojinin üretken isimlerinden biri olan Theda Skocpol'un da aralarında bir grup araştırmacının katkısıyla çıkan bir kitapta, Moore'un kitabının "yeni araştırma gündemlerinin oluşması ve geniş kapsamlı (makroskopik) toplum bilmi üstüne yeniden düşünülmesi için esin kaynağı olduğu" ifade ediliyor. George Ross, Theda Skocpol, Tony Smith ve Judith Eisenberg Vichniac, "Barrington Moore's Social Origins, and Beyond: Historical Social Analysis Since the 1960's," *Democracy, Revolution and History*, der. Theda Skocpol (Ithaca: Cornell University Press, 1998), s. 681. Moore, kitabında esas olarak yapmayı amaçladığı şeyi şöyle ifade ediyor: "...biz toprak sahibi yukarı sınıflarla köylülerin, kapitalist demokrasiyle sonuçlanan burjuva devrimlerinde, faşizmle sonuçlanan başarısız burjuva devrimlerinde ve komünizmle sonuçlanan köylü devrimlerinde oynadıkları rolü anlamaya çalışıyoruz. Toprak sahibi yukarı sınıflarla köylülerin karşısına çıkan ticarete yönelik tarıma karşı gösterdikleri çeşitli tepkiler, bu durumun doğurduğu siyasal sonucu belirleyen en önemli etmen olmuştur." Moore, Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 23.

gören Ortaçağ anlayışından, onu gelir getiren bir yatırım aracı olarak gören modern anlayışa geçişin bir görünümüdür. Kısacası, toprak sahipliği giderek ticarileşmektedir.[42]

Moore bu durumu, ekonomik faaliyetleri toplumsal organizmanın sağlığına göre değerlendiren ortaçağ anlayışının yıkılması olarak görüyor: "İnsanlar tarım sorununu, halkın geçimini topraktan sağlamanın en iyi yöntemini arama sorunu olarak görmekten vazgeçerek, tarım sorununu, kapitali toprağa yatırmanın en iyi yolunu arama olarak görmeye başladılar. Toprağı, gittikçe daha fazla satılabilen, iyiye de kötüye de kullanılabilen bir şey, özetle modern kapitalist özel mülkiyet gibi görmeye başladılar."[43] Moore daha o dönemde yani Adam Smith'ten iki yüz yıl önce, insanın öz çıkarını kollamasının insan doğasının özelliği olduğu yolundaki görüşlerin ağır ağır yayılmaya başladığından söz ediyor. Yine Tawney'in araştırmalarından yola çıkarak, 16. yüzyılda çitlemenin aldığı en önemli biçimin malikâne sahiplerinin ve onların çiftçilerinin, bir malikâne halkının ortaklaşa haklara sahip olduğu topraklara veya ekilebilir boş alanlara girmeleri olduğunu belirtiyor. 1450'lerden sonra, yün ve yünlü dokumacılığın hem iç, hem de dış pazarlarda gelişmesiyle koyun yetiştiriciliği ön plana çıkıyor ve ekilebilir topraklar ağır ağır otlaklara dönüşmeye başlıyor. Moore, yukarıda andığımız kitabında, 1580 dolaylarında başlayıp yarım yüzyıl devam eden toprak satışlarındaki patlamadan söz ediyor. Ve bunun ardından gelen en önemli değişiklik ise "çitleme"nin hızlanmasıdır. Bu "çitleme"hareketiyle başlayan süreç, Marx'ın sözünü ettiği "üreticileri üretim araçlarından ayıran tarihsel süreçtir."[44] Bu süreç aynı zamanda, "dayanışma" içinde üretim ve tüketim anlayışından, "rekabete" dayalı üretim anlayışına geçişin çarpıcı bir örneğini oluşturuyor. Koyun yetiştiriciliğinin daha az sayıda işgücü gerektirmesi de kâr oranlarının yükselmesine neden olu-

42 *A.g.e.*, s. 33.

43 *A.g.e.*, s. 34.

44 Işaya Üşür, "Geçiş Tartışmaları: Bir Takdim," *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*, Maurice Dobb, çev. Feyzi Akar (İstanbul: Belge Yayınları, 2007), s. 381.

yor; bu da tahıl tarımcılığı yapan köylülerin artan kitleler halinde topraklarından olmasıyla sonuçlanıyor.[45]

İşte "çitleme hareketi" tarımın ticarileşmesinin, tüketime ve kullanıma dayalı bir üretim yerine, üretimin ve üreticinin metâlaşması sürecinin bir anlamda timsalini oluşturuyor. Otlakların, meraların ve tarlaların belli bir dayanışma içinde herkese açık olduğu bir hayvancılık dönemi, yerini köy topraklarının çitleme yoluyla özel mülkiyet metâsı haline gelmesiyle giderek rekabetin ve metâ üretiminin toplumsal ilişkilere etki ederek onları dönüştürecek bir şekilde değiştiği döneme bırakıyor. Marc Bloch, "çitleme hareketi"ni Avrupa tarım tarihindeki büyük dönüşümlerden biri olarak gördüğünü belirterek, esas olarak ortaklaşa yükümlülüklerin ortadan kalkmasına ve tarımda bireyciliğin gelişmesine yol açan bir hareket olarak tanımlıyor.[46] Bu, aynı zamanda bir mülksüzleşme veya mülksüzleştirme süreciydi. Habermas'ın "çığır açan eser" olarak nitelediği[47] E.P. Thompson'ın artık klasik olmuş *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nda, İngiltere'de işçi sınıfının Sanayi Devrimi'yle ortaya çıkmadığının, tersine mülksüzleşen köylünün tarım işçisi ordusunu büyütmesinin ve bunların giderek yoksullaşmasıyla büyük kentlere göçmesinin (1500-1600 arasında Londra'nın nüfusu 40.000'den 200.000'e çıkıyor), Sanayi Devrimi'nin işgücünü oluşturduğunun altı çiziliyor. Çitleme hareketinin 1760'larda iyice hızlandığı belirtiliyor. Marx, *Kapital*'de,

---

45 Dobb, *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*, s. 36, 37. Ayrıca bkz. Üşür, "Geçiş Tartışmaları: Bir Takdim," s. 455.

Thomas More'un *Ütopya*'sında çitleme hakkında söylediği sözler "ve koyunlar insanları yedi" şeklinde yerleşiyor: "Koyunlarınız, ..., bir zamanlar o uysal, o azla yetinen insanlar, duyduğuma göre, şimdi insanları bile yutacak kadar açgözlü ve vahşi olmuş. Tarlaları, evleri, kasabaları harabeye çeviriyor, insanından ediyormuş." Thomas More, *Ütopya*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), s. 53. More'un o dönemde özel mülkiyet hakkındaki (Platon etkisindeki) şu sözleri ilginç: "Özel mülkiyet tamamıyla terk edilmedikçe, malların eşit ve adil bir yöntemle dağıtılması ya da insanların yaşamının refaha kavuşması olanaksızdır. Özel mülkiyet var olduğu sürece insanlığın en büyük ve en faydalı kesimi yoksulluğun ve çetin yaşamın getirdiği kaygıların malum yükü altında ezilecektir." More, *Ütopya*, s. 84.

46 Aktaran Üşür, "Geçiş Tartışmaları: Bir Takdim," s. 455.

47 Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 19.

büyük sanayinin en büyük etkiyi tarım alanı üzerinde gösterdiğinden, eski toplumun kalesi olan "köylüyü" yok etmesinden ve onu ücretli işçi durumuna indirmesinden söz ediyor.[48] Kapitalizmin ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında Marx'ın *Grundrisse*'de altını çizdiği husus da, sermaye birikiminin (örneğin John Locke'da olduğu gibi) emek tarafından üretilen değerin sonucu değil, mülksüzleşme veya mülksüzleştirmeyle ilgili olduğudur: "Sermayenin, doğuş anında paradan ve dolayısıyla parasal servetten yola çıktığını ve bunun sermaye kavramının bir öğesi olduğunu gördük... ama bu servetin özgür emeği satın alabileceği koşullar, ancak emek kendi nesnel varoluş koşullarından, tarihsel süreçler içinde kopartıldığı zaman söz konusu olabilir."[49]

Karl Polanyi de, *Büyük Dönüşüm*'de, "Toprak çevrilmelerine (çitlemeye), haklı olarak zenginlerin yoksullara karşı gerçekleştirdikleri bir devrim denilmiştir," demektedir (s. 58).[50] "Toprak çevrilmeleri, dönemindekini fazlasıyla aşan boyutlarda bir sosyal çözülme çığ gibi İngiltere'nin üzerine devrilmişti; bu felaket büyük bir ekonomik ilerleme felaketinin yanında yer alıyordu; yepyeni bir kurumsal mekanizma Batı toplumunu etkilemeye başlamıştı; yarattığı tehlikeler hiçbir zaman tam olarak ortadan kaldırılamadı ve 19. yüzyıl uygarlığının tarihi, büyük ölçüde, toplumu böyle bir mekanizmanın yıkımından korumaya yönelik çabalardan oluştu...[51] Toprağın ticarileşmesi, yalnızca Batının şehirleşmiş merkezlerinde ve İngiltere'de 14. yüzyılda başlayan ve beş yüz yıl sonra Avrupa devrimleri sırasında serflik kalıntıları yok olurken sonuçlanan feodalizmin ortadan kaldırılması sürecinin başka bir adı."[52]

48 Marx, *Kapital*, s. 481.

49 Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi için ÖnÇalışma*, çev. Sevan Nişanyan (İstanbul: Birikim Yayınları, 1979), s. 573; aktaran Ayşe Buğra, *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 31. "Paranın ve üretim araçlarının sermaye haline gelmelerini ve kapitalizmin doğuşunu tanımlayan, özgür emeğin ortaya çıkma sürecidir. Bu bir *mülksüzleşme*, *mülkiyetten koparılma* sürecidir."

50 Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra (İstanbul: Alan Yayınları, İstanbul 1986), s. 58.

51 *A.g.e.*, s. 63.

52 *A.g.e.*, s. 184.

Moore'un kitabının 1993 baskısına önsöz yazan E. Friedman ve J.C. Scott, liberal demokratik sistemin ve demokratik kurumların İngiltere'de, Fransa'da ve ABD'de kuruluşunun az çok sakin, ağır, barışçı bir süreç olduğuna vurgu yapan popüler Anglo-Amerikan yazarların açıklamalarının tersine, Moore'un, bu "başarıların" bedellerine de dikkat çektiğini belirtiyorlar. Evet, demokratik kurumların yerleşmesi, "köylü sorunu"nun ortadan kaldırılmasına bağlı olmuştur ama bu, Çitleme Yasaları, Orman Açma (*Enclosure Acts and Highland Clearences*) gibi çok büyük acılar yaratan süreçleri gerektirmiştir: "Geri dönüp çitleme hareketine bir bütün olarak bakılır ve modern araştırmaların ulaştığı sonuçlar göz önünde tutulursa, çitleme hareketlerinin, endüstrinin yükselişinin etkileriyle birlikte, İngiliz köylülüğünün belini, onu bundan böyle İngiliz siyasal yaşamında göz önünde bulundurulması gereken bir etmen olmaktan çıkaracak derecede büktüğü apaçık görülür. Burada tartıştığımız noktalar açısından en önemli nokta da budur. Ayrıca "fazlalık" oluşturan köylüler bakımından, kentlerin veya fabrikanın çekiciliğinin, kendi kırsal dünyalarının iticiliğinden daha ağır basıp basmadığı sorusu pek de önemli değildi. Çünkü her iki şıkta da, sonunda köylü topluluğunun geleneksel yaşamı ile karşılaştırıldığında alçalmaya ve acı çekmeye yol açacak olan seçenekler arasında kıstırılıp kalmaktaydılar. Bu tür sonuçlar doğuran şiddetin ve baskının uzun bir zaman dilimine yayılmış olması, yani bunların daha çok yasalar ve düzen çerçevesinde oluşması ve sonuçta demokrasinin daha sağlam temeller üzerinde kurulmasına katkıda bulunmuş olması bize, bunların üst sınıfların alt sınıflara uyguladıkları kitlesel çapta bir şiddet olgusu olduklarını unutturmamalıdır."[53]

Çitleme hareketinin, "akılcı politikalar"ın bir gereği olarak fikri planda nasıl savunulduğu, böylelikle ahlâki olanla ekonomik akılcılığın birbirinden kopartılarak farklı bir iktisadi siyasetin fikir planında nasıl desteklendiği meselesine biraz daha yakından bakacağız. Ama önce kamusal alanın ortaya çıkışına ve dönüştürücü rolüne bakalım.

---

53 Moore, Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 58

III. Habermas, kapitalist üretimin gelişmesi ve mülkiyet ilişkilerinin farklılaşmasıyla birlikte, mutlakıyetçi yapıların çözülüşünü, "ara kesim"in veya sivil toplumun giderek siyasal alana nüfuzunu, moderniteyi ve modern devletlerin ortaya çıkmasındaki motorun farklı bir boyutunu ele alıyor. Buna kısaca değinelim.

İlk yayımlandığı yıl olan 1962'den itibaren, farklı yönlerden eleştiriye tabi tutulmasına rağmen, "kamusal alan," "sivil toplum" gibi kavramları daha geniş bir perspektiften görmemizi sağlayan *Strukturwandel der Öffentlichkeit*,[54] aynı zamanda Aydınlanma dönemi ve felsefesinin kaynaklarına da farklı bir açıdan yaklaşabilmemizi sağlamıştır. Habermas, kitabının gayesini "burjuva kamusal alanı" (*bürgerliche Öffentlichkeit*) tipolojisinin tahlili" olarak ifade ediyor.[55] "Burjuva, kamusal alanını belli bir çağa özgü bir kategori olarak kavrıyoruz. Bu kategori Avrupa ortaçağının son döneminde doğmuş olan "sivil toplum"un (*bürgerliche Gesellschaft*) benzersiz gelişim tarihinden kopartılamaz ve ideal-tipleştirici bir genellemeyle herhangi bir tarihsel durumdaki biçimsel açıdan aynı olan yapılar bütününe aktarılamaz. Sahih anlamıyla örneğin "kamuoyu"ndan, ancak 17. yüzyılın sonları İngiltere'sinde ve 18. yüzyılın Fransa'sında söz edebileceğimizi göstermeye çalışacağız; bu örnekte olduğu gibi, umumiyetle "kamusal alanı" tarihsel bir kategori olarak ele alıyoruz... Araştırmamız burjuva kamusal alanının ve onun sosyal refah devleti doğrultusundaki dönüşümünün liberal unsurlarını resmetmektedir."[56]

Habermas'a göre ortaçağın sonlarından başlayarak modern devletlerin ortaya çıkmasını sağlayan süreç, devletten yani o dönem itibariyle "siyasi alan"dan ayrı bir alan olarak sivil toplumu doğuran "kamusal alan"ın[57] ortaya çıkışıyla kol kola bir

54 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit (The Structural Transformation of the Public Sphere - An Inquiry into a Category of Bourgeois Society); (Kamusallığın Yapısal Dönüşümü)*. Bundan sonra *KYD* olarak anılacak. Alıntılar, gerekli görüldüğünde yapılan küçük değişiklerle kitabın Türkçe çevirisinden yapılmıştır.

55 *A.g.e.*, s. 9.

56 *A.g.e.*, s. 10, 11.

57 Habermasçı terminolojide "kamusal alan" bir araya toplanan bireylerin veya yurttaşlar topluluğunun herhangi bir bir aradalığı dışında bir anlam taşıyor;

gelişim göstermiştir. Habermas, feodal devletin modern devlete doğru dönüşümünü, "temsili kamu"dan (*der repräsentativen Öffentlichkeit*) "kamu erki"ne veya "kamu otoritesi"ne (*der öffentlichen Gewalt*) dönüşüm olarak çözümlüyor: "Zümresel otoritelerin hükümdar otoritesine tabi kılınmasıyla bağlantılı olarak, temsili kamunun öneminin azalması, bir başka alana, modern anlamdaki kamusallığa yer açıyordu: bu, kamu erkinin alanıydı (*der Sphäre der öffentlichen Gewalt*)."[58]

Temsili kamu, bugün anladığımız şekilde yöneticilerin halkı, meclis veya benzer organlar aracılığıyla temsil etmesi anlamında kullanılmamaktadır; bu terim, kendisini hep daha yüksek bir erkin cisimleşmesi olarak gösteren, kaynağını ilahi bir kuvvetten aldığı söylenen hükümdarın şahsında toplanan ve halk karşısında kendisini törenlerle ortaya koyan bir iktidar biçimini ifade ediyordu. "Bu temsili kamu kendini toplumsal bir alan, bir kamu alanı olarak ortaya koymaz; daha çok deyim yerindeyse, bir tür statü belirtisidir."[59]

Habermas, "temsili kamu"nun "kamu otoritesi"ne dönüşü-

yani bu terimle kamuya ait herhangi bir alandan söz edilmiş olmuyor: Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayımlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olur. Bu tür bir iletişimin daha genel bir kamusal gövde içinde gerçekleşmesi, bilginin muhataplarına aktarılmasını ve onların etkilenmesini mümkün kılacak özgül araçları gerektirir. Günümüzde gazeteler, dergiler, radyo ve televizyon kamusal alanın iletişim araçlarıdır. (Jürgen Habermas, "Kamusal Alan," *Kamusal Alan*, der. Meral Özbek (Istanbul: Hil Yayınları, 2004), s. 95.) Aynı derlemeden, Nancy Fraser'in *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek* makalesinden de şu paragrafı da aktaralım: "Habermasçı anlamıyla 'kamusal alan [...] yurttaşların ortak meseleleri hakkında müzakerede bulundukları bir alan; yani, kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim alanı. Bu alan kavramsal olarak devletten ayrı olan; ilke olarak da devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği ve dolaştığı bir alan. Habermasçı anlamıyla kamusal alan aynı zamanda resmî-ekonomiden de kavramsal olarak ayrı; piyasa ilişkilerinin değil, söylemsel ilişkilerin alanı; satınalma ve satmak yerine, tartışma ve müzakere için bir sahne. Böylece kamusal alan kavramı demokratik kuram için gerekli olan ayrımları, yani devlet aygıtları, ekonomik pazarlar ve demokratik birlikler arasındaki ayrımları göz önünde tutmamıza izin veriyor. Nancy Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek," *Kamusal Alan*, der. Meral Özbek (Istanbul: Hil Yayınları, 2004), s. 104-105.

58 Habermas, "Kamusal Alan," s. 79-80.

59 *A.g.e.*, s. 65.

münü şöyle aktarıyor: "18. yüzyılın sonuna dek ayakta kalmış olan temel eğilimler malumdur. Temsili kamunun bağlı olduğu feodal erkler, kilise, prenslik ve soylular zümresi ayrışarak kutuplaşma sürecine girerler; sonuçta bir yanda özel unsurlar, öbür yanda kamusal unsurlar olacak şekilde parçalanırlar. Kilisenin konumu reformasyona bağlı olarak dönüşür; temsil ettiği tanrısal otoriteye olan bağlılık, yani din özel bir meseleye dönüşür. Din özgürlüğü denen olay, tarihsel olarak ilk özel özerklik alanını güvence altına alır; kilise varlığını herhangi bir kamu hukuku kurumu olarak sürdürür... Zümreler bakımından ise, egemenliğe yönelik unsurlar kamu erkini içeren organlara, parlamentoya (bir bölümü ise yargı organlarına) dönüşürler; mesleki statü grupları olarak şehirlerdeki korporasyonlarda ve belirli kırsal-zümresel farklılaşmalarda yer aldıkları ölçüde mesleki zümreler de özel özerkliğin esas alanı olarak devletin karşısında yer alacak olan "(burjuva) sivil toplum" alanına dönüşürler."[60]

Böylece kapitalist üretim ilişkileri öncesinde yönetme gücüne sahip olanlar arasındaki bölünmeleri belirleyen Weber'ci anlamda "statü" iken,[61] yeni tarz üretim ilişkilerinin sonucu olarak, daha önceki toplumsal katmanlardan ve ya zümrelerden farklı olarak "sınıf" ortaya çıkmaktadır.

---

60 *A.g.e.*, s. 71-72.

61 Max Weber, *Wirtschaft und Geselleschaft*'ta: "Değişim amacıyla piyasada rekabet eden insanlardan oluşan bir toplulukta maddi mülkler üstündeki tasarruf hakkının dağılım biçiminin kendiliğinden belirli yaşam olanakları yaratması, en temel ekonomik gerçeklerden biridir.. 'Mülkiyet' ve 'mülksüzlük,' ... bütün sınıf konumlarının temel kategorileridir... Sınıf kavramının geniş anlamı her zaman şudur: *Piyasa*'daki şansının türü, kişinin yazgısını belirleyen en önemli etmendir. 'Sınıf konumu' bu anlamda son kertede 'piyasa konumu'dur... Yazgıları ve hizmetleri piyasada kendileri için kullanma olanağı ile belirlenmeyenler, örneğin köleler, terimin teknik anlamında 'sınıf' değildir. Ancak bir 'statü grubu' olabilirler... Bizim terminolojimizde 'sınıf'ı yaratan etmen doğrudan doğruya ekonomik çıkardır, hatta sadece 'piyasa'yla bağlantısı olan çıkardır." Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986, s. 177, 178, 179.) Poggi de söz konusu bağlantıyı şöyle ifade ediyor: "Bir sınıf, *estate*'den (toplumsal katman veya zümre) daha gayri şahsi, daha sınır aşırı bir birimdir. Görünen sınırları yaşam biçimleriyle ya da belli bir faaliyet biçimiyle [statü ile] değil, pazar kaynaklarına sahip olma ya da onlardan dışlanmasıyla çizilir". Poggi, *Modern Devletin Gelişimi - Sosyolojik Bir Yaklaşım*, s. 99.

Habermas, üretim tarzının dönüşmesiyle statü grupları ya da zümrelere bağlı bir bölümlenmeden, sınıflara bağlı bir bölümlenmeye dönüşümde burjuva sivil toplumunun, "özel özerkliğin aslî alanı olarak devletin karşısında yer aldığını"[62] ve "burjuva sivil toplumunun kişisellikten arınmış devlet otoritesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığını"[63] belirtir. Yani, "siyasal alan" denilen ve yöneten kesim olan Hükümdar veya Devlet ve "özel alan" dışında üçüncü bir alan daha ortaya çıkıyor: "burjuva kamusal alanı, tarihsel olarak, devletten ayrılmış bir toplumla bağlantı içinde ortaya çıkmıştır."[64]

18. yüzyılda ortaya çıkan bu "kamusal alan," bir mücadele ile oluşturulan bir alan ve bunun en temel araçlarından biri rasyonel tartışma ve eleştiri: "Burjuva kamusal alanı, kendisini ilkin kamusal topluluk olarak bir araya gelmiş özel şahıslar suretinde ortaya koyar. Özel şahıslar, yönetimin düzenlemelerine tabi olan kamusal alanı, kamu otoritesine karşı sahiplenerek,...mal dolaşımı ve toplumsal emekle ilgili genel kurallar konusunda hesaplaşmaya koyulur. Bu siyasal mücadelenin, kendine özgü, tarihsel olarak benzeri olmayan bir aracı vardır: aklın kamusal kullanımı veya kamusal akıl yürütme"[65] ve "'İnsanlardan' oluşan akıl yürüten kamusal topluluk 'ortak varlığın' sorunları üzerinde uzlaşma sağladığında, 'vatandaşlardan' oluşan akıl yürüten topluluk kamusal topluluk biçimini alır."[66]

Kamusal meselelerin akılcı, eleştirel ve açık bir şekilde tartışılmasını mümkün kılan koşullar nedir?

Habermas'a göre, sözünü ettik, 17. ve 18. yüzyıllarda burjuva kamusal alanının tesis edilmesinde önemli bir etken rasyonel eleştirel tartışmadır. Burada zümrelere, statülere mahsus bir

---

62 Habermas, "Kamusal Alan," s. 72.

63 *A.g.e.*, s. 81. [Çeviri kısmen değiştirilmiştir.]

64 *A.g.e.*, s. 233.

65 *A.g.e.*, s. 93. Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere* derlemesine yazdığı *Giriş* yazısında, Habermas'ın bu kitabının "karışık toplulukların akıl yürütmelerinin ne zaman ve hangi koşullar altında politik eylem için yetkili temeller olabildiği sorusunu sorduğunu" belirtiyor. (Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, der. Craig Calhoun (Cambridge: The MIT Press, 1992), s. 1.)

66 Habermas, "Kamusal Alan," s. 207.

alandan farklı olarak önemli olan, tartışmaya katılanların kimlikleri, statüleri, hangi toplumsal katmana (*estate*) mensup oldukları değil, argümanların kuvvetidir. Salonlar, dergiler, gazeteler, kulüpler, kahvehaneler bu argümantatif tartışmanın ortamını sağlamışlardır. Yani bu dönemde ortaya çıkan aleniyet, aleni konuşma, daha önceki dönemlerden farklı olarak örgütlü bir aleniyettir; burada sorun kamusal alanda cereyan eden rasyonel tartışma ve eleştirinin hangi destekle sürdürüldüğü, buna kimin ve niye sahip çıktığıdır. Kamusal alanın bu şekilde tesis edilmesinin arkasında ise bir iktisadi hareketlilik vardır, gücünü ve desteğini ondan alır ve aynı zamanda onu da destekler, yeni hak arayışlarının meşru kanallarını oluşturur. Habermas, *KYD*'nde siyasal işlevi olan bir kamusal alanın, ilk olarak 18. yüzyıl dönümünde İngiltere'de ortaya çıktığını yazıyor.[67] Benzer şekilde ilk kahvehaneler de, Mason Locaları da 1720'lerde İngiltere'de ortaya çıkıyor. "18. yüzyılın ilk on yıllık döneminde, Londra'da, her biri samimi müşteri çevrelerinin ayağını alıştırmış bulunan 3000'den fazla kahvehane vardı."[68] Aydınlanma dönemi üzerine farklı bir okuma yapan ve alt başlığı "Burjuva Dünyanın Patolojik Gelişimi Üzerine bir Katkı" olan *Kritik ve Kriz* kitabının yazarı Koselleck, "Kıta Avrupası"nda Aydınlanma Çağı üzerinde belirleyici bir iz bırakan iki toplumsal yapı vardı: "Edebiyat Cumhuriyeti ve Mason Locaları" diye belirtiyor.[69] "Gizli masonik örgütlenmelerde, dinî ve politik unsurlar yeni bir birlik oluşturmuştu. Dernekler antikitenin mitleri ve gizemlerinin rasyonalist dirilişi ve hâkim bir özgün hiyerarşinin gelişimi ile ayırt ediliyordu. Ancak bir bütün olarak ne kilisenin ne de devletin bir parçasıydılar; sadece yeni burjuva topluma özgü bir örgütlenme biçimini temsil ediyorlardı."[70] Koselleck, metnin devamında tarihsel olarak doğruluğunu koruduğunu düşündüğü Lessing'in şu tespitine yer veriyor: "Özü

67 Ag.e., s. 135.

68 *A.g.e.*, s. 100.

69 Reinhart Koselleck, *Kritik ve Kriz*, çev. Eylem Yolsal Murteza (İstanbul: Otonom Yayınları, 2012), s. 87.

70 *A.g.e.*, s. 96.

itibariyle farmasonluk burjuva toplumu kadar eskidir. İkisi ancak birlikte ortaya çıkabilirdi – tabii eğer burjuva toplum aslında sadece farmasonluğun bir dalı değilse." Koselleck, burjuva locaların siyasal alandaki nüfuzu konusunda, bunların devletten özgür olmasının önemine işaret ediyor, burada statü ayrımlarının da ortadan kalktığını belirtiyor. Melton da şu tespitleri yapıyor:

> Kafeler ve Mason locaları önemli açılardan benzer nitelikler taşır. İkisi de ilkin İngiltere'de ortaya çıkmış, sonradan Avrupa'ya yayılmıştır... Farklı toplumsal ve mesleki kökenlerden insanların kaynaştıkları yerler olarak, ikisi de mevki ayrımlarını silme ve Aydınlanma kamusal alanının temel niteliği olan daha eşitlikçi sosyalleşme tarzını besleme eğilimi göstermiştir. Bu süreç içinde ikisi de Eski Rejim toplumunun geleneksel kolektif ve hiyerarşik normlarından ayrı yeni sosyal kimliklerin oluşumuna katkıda bulunmuştur.[71]

17., 18. ve 19. yüzyılda Batı Avrupa'da giderek gelişen ve hızlanan ticari ve iktisadi hareketliliği düzenlemek amacıyla belirli kurumlar ve düzenlemeler ortaya çıkıyor; bu kurum ve düzenlemeler, toplumdaki farklı çıkarların karşı karşıya geldikleri, uzlaştıkları kamusal alanlar olarak ortaya çıkıyor (bürokratik komisyonlar, yerel veya ulusal meclisler gibi). Bu, kendi amaçlarını ve çıkarlarını devlet dışında elde etmeye yönelen insanların, bu yönelimlerini yasal ve kurumsal bir çerçevenin içinde gerçekleştirebildikleri bir ortamın yaratılması anlamına geliyor.[72] Weber örneğin, Batı Avrupa'da toplumun yeni yapılarını

---

71 J. Van Horn Melton, *Aydınlanma Avrupasında Kamunun Yükselişi*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011).

72 Burada, Habermas'ın kitabının ikinci kısmında eleştiri konusu yapacağı şeyden kısaca söz edelim. Yukarıda söz edildi: 18. yüzyılın ikinci yarısında giderek hızlanan süreç, "altta olan"ın yönetim karşısında kendi çıkarları doğrultusunda aleniyet kazanması, kamusal alanı tesis etmesi, örgütlenmesi ve güç kazanması. Bu kesim, bir sosyal sınıf haline gelerek 19. yüzyılda "üst" olunca, sahip olduğu aleniyetin kamu oyunu oluşturması, zamanla giderek manipülasyon, yanlış yönlendirme ve iktidarını sağlamlaştırmaya dönüşüyor. *KYD*'nin 5. bölümündeki 18. alt bölümün başlığı bunu yeterince veriyor: *Kültürel Akıl Yürüten Kamusal Topluluktan Kültür Tüketicilerine*. Burada yine bir

analiz ederken, birbiriyle kesişen iki fonksiyonel sistemin birbirinden ayrıldığını ifade ediyor: Kapitalist girişimin örgütlenme yapısı ve bürokratik devlet aygıtı. Weber bu süreci amaçlı-akılcı ekonomik eylemin ve yönetimsel eylemin kurumlaşması olarak anlıyor.[73] Weber bu açıdan kapitalizmi mümkün kılan gelişmelerden birini hukukun formelleşmesinde ve rasyonelleşmesinde görüyor. Yeni zenginleşen sınıfın önünü görebilmesi ve ileriye dönük hesap yapabilmesi için yasaların ne dediğini, mahkemelerin nasıl karar vereceğini bilmesi gerekiyordu.[74] Weber açısından meseleyi İşaya Üşür'ün incelemesinden yararlanarak özetleyelim: Kapitalizmin özü Weber'e göre, hedefi en yüksek kârı elde etmek, araçları çalışma ve üretimin akılcı örgütlenmesi olan girişimde yatar. Akılcı bir disiplinle kâr elde etme düşüncesi Batı kapitalizminin tarihsel ola-

"Aydınlanma"dan söz edilecekse, bu, hakikate ilişkin bir durumdan çok, iktidar mücadelelerinin kendi 'hakikatlerini' aleniyete taşıma çabası olarak ortaya çıkıyor. Bu durumda "yeni alt" kendi aleniyeti için verdiği mücadele ölçüsünde iktidardan pay sahibi olabiliyor. Habermas, kitabın 1990 baskısına yazdığı önsözde: Kitabın ikinci yarısının merkezi izleği, temeli devletle toplumun entegrasyonunda yatan, bizatihi kamunun yapısal dönüşümüdür... İletişim ağının ticarileşmesi ve sıkılaşmasıyla...iletişim yollarının yönlendirilme düzeyi arttı ve kamusal iletişime erişme fırsatları gittikçe daha fazla ayıklama baskısına tabi hale geldi. Böylece medya iktidarı, yönlendirmeci bir şekilde kullanıldığında aleniyet ilkesinin masumiyetini yok eden yeni bir nüfuz kategorisi ortaya çıktı. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 31, 32. Habermas'ın biyografisini yazan Matthew G. Specter de *KYD*'yi şöyle özetliyor: "*KYD*, Avrupa'da Aydınlanma döneminde bulunan aktif, eleştirel müzakereci katılımcıların, savaş sonrası refah devletlerinde pasif, yönetilen vatandaş (yığınlarına) dönüşmelerine ilişkin Habermas'ın meşhur anlatısıdır." Matthew G. Specter, *Habermas Entelektüel Bir Biyografi*, çev. İsmail Ilgar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s. 47. Best ve Kelnerr'in kitabın ikinci yarısına ilişkin özeti ise şöyle: ...kitabın ikinci yarısı, kamusal alanın geç modernitede çöküşünü analiz eder. Eleştirel teorinin birinci kuşağının geliştirdiği girişimci piyasa kapitalizminden devlet kapitalizmi ve tekelci kapitalizme geçişin taslağına paralel yol alan bir analizde Habermas, kapitalist toplumun daha sonraki gelişmelerinde devletin ve özel şirketlerin kamusal alanın hayati işlevlerini dervraldıklarını ve böylelikle kamusal alanın bir tahakküm alanı haline gelerek yozlaşmasına yol açtıklarını ileri sürer. Best ve Kellner, *Postmodern Teori*.

73 Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, çev. Frederick G. Lawrence (Cambridge: The MIT Press, 1990), s. 1-2.

74 Bkz. Çağlar Keyder, "Anglo-Sakson Modeli Niçin İstisnadır?" *Tarihsel Sosyoloji - Stratejiler, Sorunsallar ve Paradigmalar*, der. Ferdan Ergut ve Ayşen Uysal (Ankara: Dipnot Yayınları, 2007).

rak kendine özgü niteliğidir... Batı Avrupa kapitalizmini nitelendiren, ona kendine özgülüğünü, hatta tekliğini veren kâr etme arzusu değil; en yüksek kâr etmeye, akılcılaştırmaya (rationalization), hesap yapmaya, disipline dayandırmış olmasıdır. Akılcılaştırma, bu açıdan, kapitalizmi, kapitalizm-öncesi toplumlardan ayırt eden ölçü olmaktadır.[75]

Tıpkı feodal dönemin yeni tip iktisadi ilişkilerle dönüşmesi, beraberinde hukuk anlayışını dönüştürerek Roma hukukuna yeniden dönülmesini gerektirdiği ve bunun belli bir ölçüde "üniversite" kurumunun ortaya çıkması sonucunu hazırladığı gibi, sivil toplumun giderek güçlenen iktisadi durumuna bağlı olarak yeni tür bir özel mülkiyetin, üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortaya çıkması, bunun da sadece bir sahip olma değil, sahip olunan şeyi alınan satılan bir meta haline getirmesi, bir yönüyle hukuk anlayışını da dönüştürmüştür (tıpkı daha sonra üniversite kurumunu da dönüştüreceği gibi). Bu fiili durumlar, ahlâkla siyasetin, ahlâkla iktisadi hareketlerin ve bu doğrultuda dönüşüme uğrayan hukuki yasa ve mevzuatların fikri planda da yeniden ele alınmasını gerektiriyordu.

E. M. Wood, erken modern dönemde iki güç arasındaki gerilimin, yani devlet ile özel mülkiyet arasındaki gerilimin, çok parçaya bölünmüş otoritenin yerini daha merkezi devletler aldıktan sonra, yerini mülkiyet ve devlet arasındaki yeni gerilimlere bırakmasından söz ediyor ve "genel bir kural olarak" gördüğü şu saptamayı yapıyor: "Sömürücü sınıflar, temel olarak köylülerin artı-ürününe el oymak için devletle rekabet içindeyken bile, kendilerini zenginleştiren üretici sınıfları sömürme koşullarını yani düzeni korumak ve kontrol etmek için devlete dayanmaktaydılar. Bununla birlikte, devleti bir baş belası, mülk sahiplerine bir tehdit ya da tabi durumdaki işgücünden elde edilen zenginliğe rakip olarak da görmekteydiler."[76] Devletin ahlâka bakışının ve yine devletin ahlâkın ticaretle ve siyasetle ilişkisine bakışının yeniden biçimlendirilmesi bu bakımdan önemlidir. Bu açıdan pratik olanla iç içe geçmiş fikri mü-

75 Üşür, "Geçiş Tartışmaları: Bir Takdim," s. 370.

76 Meiksins Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet*, s. 51.

cadelenin genelde birden çok yönü oluyor. Bir yandan zenginleşen ve yükselen kesimin yasa ve mevzuat değişiminin kendi lehine olmasını sağlayacak bir bakışı olgunlaştırması yönünde verilen mücadele (veya üretilen fikirlerin bu doğrultuda seferber edilebilmesi); buna karşıt yönde ise, bir kesimin çıkarları doğrultusunda dönüşüm geçiren fikriyatın yasa ve mevzuata yansımasının doğurduğu ve doğurabileceği sakıncalar konusunda "uyarı" görevini sürdüren fikri mücadele.

Şimdi, böyle bir sosyal ve iktisadi dönüşümde, "*tüm zamanların en iyisinde ve tüm zamanların en kötüsünde*" felsefenin, Aydınlanma felsefesinin ve "üniversite" kurumunun durumu ve bu dönüşümle bağlantısı neydi? Aslında Aydınlanma Hareketi'ni tam da bu eksende farklı fikri mücadelelerin gücünün ortaya çıktığı dönem olarak da görmek mümkün hale geliyor; başka bir deyişle daha fazla hak talep eden, güç ve giderek iktidar peşinde olan bir zümrenin desteğini alan, fikirlerin yayılma ortamlarının da bu zümre tarafından desteklenebildiği, kamusal alanın böyle bir işlevi yerine getirdiği ve fikirlerin dünyayı değiştirebilme gücüne bu dolayımla sahip oldukları bir dönem. Ve bu yüzden Aydınlanma'nın birden çok yönelimi iç içe hareket halinde olabiliyor. Örneğin Hobbes ve Locke'da ve sonrasında İskoç Aydınlanması'nda Hume ve Adam Smith'te ifadesini bulan yönü ve örneğin Kant'ta bir "uyarı" olarak karşımıza çıkan yönü.[77]

77 Felsefe tarihi kitaplarının genelde filozofları yaşadıkları çağın, kültürün ve coğrafyanın toplumsal olaylarından, o dönemdeki "dünya tini"nden soyutlayarak ele almak gibi bir kusurları var. Oysa, örneğin İngiltere tarihinin 16. yüzyıldan itibaren dönüm noktalarını dikkate almak Hobbes'a, Locke'a, Hume'a ve Adam Smith'e bakışı daha kuşatıcı kılabilirdi. Yukarıda, yazının başlarında Macit Gökberk'in *Felsefe Tarihi*'nin Aydınlanma'yı nasıl tanımladığından söz etmiştik. İki sayfa sonra Locke için şunları yazıyor: "John Locke, İngiliz Aydınlanması'nı, dolayısıyla Avrupa'daki Aydınlanma'yı başlatan düşünürdür... Onun ömrü boyunca savunduğu ilkeler, klasik Aydınlama'ya özgü olan düşüncelerdir: Birey özgür olmalıdır, akıl hayatın kılavuzu yapılmalıdır; kültürün her alanında –bilimde, dinde, devlet ve eğitimde– gelenek ve otoritenin her türlüsünden kurtulmalıdır." (*A.g.e.*, s. 293.) Bunlar, bir yanıyla doğru olabilir ama öte yandan Locke (1632-1704), kendi döneminin sorunlarıyla doğrudan ilgilidir ve bunların çözümleri için felsefi olarak temellendirilmeye girişilen somut önerilerde bulunmaktadır. Koselleck'in ironisiyle "Burjuva Aydınlanma'nın manevi babasıdır John Locke." (Koselleck, *Kritik ve Kriz*, s. 76).

Yukarıda, başta Marx olmak üzere farklı düşünür ve araştırmacıların "çitleme" hareketinin İngiltere'de kapitalizmin gelişmesinde nasıl önemli bir yere sahip olduğundan, bunun, bir yanda artan zenginlik, refah ve bununla doğrudan bağlantılı siyasi güç ve nüfuzu getirdiğinden; öte yandan ise bunun nasıl toplumsal felaketlere, şiddete ve acılara yol açtığından söz etmiştik. Çitlemenin yasal mevzuatta yerini almasında, bunun bir "hak" olduğunda, ahlâki bir sorun teşkil etmediğinde ve "akılcılığın" gereği olduğunda fikri planda yapılan savunma ve gerekçelendirmeler, hem bu çitleme hareketinin, dolayısıyla da kapitalizmin önünü açan başlıca etkenlerden biri.

17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle 18. yüzyılda kişisel kazanç ve yüksek kâr dürtüsüyle hareket etmenin insanın doğal bir davranışı olduğu ve bu konudaki ahlâki kısıtların yanılsamaya dayalı olduğu özellikle İngiltere merkezli düşünce üretiminin önemli bir parçasını oluşturuyor.[78] E.P. Thomp-

---

Özel mülkiyet, Locke tarafından toplumsallık öncesi bir doğal hak olarak savunulmuştur örneğin. E. M. Wood, adı geçen kitabında Locke ile ilgili şu tespitleri yapıyor: "Locke, mülkiyetin doğal hak olarak var olduğunu gösteriyor ve doğal hak kavramının varolan düzene bir tehdit oluşturması bir yana, doğal hak kavramıyla, mülkiyeti ve eşitsizliği savunmanın bir yolunu buluyordu." (Meiksins Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet*, s. 293.) "Locke tartışma götürmez bir biçimde sivil toplumun "ana amacının" "Mülkiyetin korunması olduğunu söyler." (*A.g.e.*, s. 299.) Wood'un çitleme bağlamında yazdıkları da şunlar: "Locke'un mülkiyetle ilgili görüşleri, İngiliz tarım kapitalizminin başlangıç koşullarıyla fevkalade uyum içindedir. Az sayıda toprak sahibinin elinde temerküz eden büyük çiftlikler özellikle üretken tarımın koşullarını yansıtır." (*A.g.e.*, s. 306.) "17. yüzyılda çoktan beri toprak anlaşmazlıklarında Locke'unkine benzer ilkelere başvurarak, ortak ve geleneksel haklara göre, özel mülkiyete öncelik veren yasal karar örnekleri vardı. Bu argümanlar, halkın geleneksel haklarını yok etmeye çalışan toprak sahiplerini desteklemek, ortak toprakların çitle çevrilerek, özel mülkiyete döndürülmesi için kullanılmaktaydı. Locke'un dediği gibi kapatma, dışlama ve geliştirme, toplumun zenginliğini arttırmakta ve 'ortak sermayeyi' azaltmaktan çok katkıda bulunmaktaydı." (*A.g.e.*, s. 307.) Ayrıca Wood, "doğal eşitlik temelinin üstünde eşitsizliğin teorik gerekçelendirilmesinde" Locke'un yaratıcılığından da söz etmektedir. (*A.g.e.*, s. 337.)

78 Karl Polanyi'nin ısrarla itiraz ettiği şey: "Ekonomik faaliyeti kendi kişisel çıkarları doğrultusunda seçimler yapan bireyin davranışlarından yola çıkarak açıklamak, dahası kişisel kazanç dürtüsünü insanın doğal bir davranışı, hatta doğasının dışavurumu olduğunu iddia etmek." (Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, s. 13.) Bu açıdan, Polanyi, insanın maddi zenginlik edinmekteki bireysel çıkarlarını korumak gayesiyle hareket etmediğini, bunun insanın doğasına ait bir şey ol-

son'ın *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nun Türkçe çevirisinde, Sunuşta Ayşe Buğra şunları yazıyor: "Bu kitapta Thompson, 18. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyılın ortalarına uzanan dönemde, dünyanın ilk piyasa toplumunun kuruluşunu hazırlayan fikirlerin ve kurumların ortaya çıktığı İngiltere'nin toplumsal ortamını ele alıyor. Bu, insanı ve insan toplumunu yönlendiren şeyin çıkar kaygısından başka bir şey olmadığı görüşünün ve bu görüş doğrultusunda tanımlanan ekonomik 'yasalar'ın kaçınılmazlığı inancının 'bilimsel' bir kesinlikle herkese dayatılmaya çalışıldığı bir ortam."[79] Buğra, "Piyasa ekonomisinin yeniliği ve ilericiliği, ekonomiyi ahlâktan ve siyasetten koparma, dolayısıyla geçim koşullarını ahlâki önyargılardan ve siyasi baskılardan arındırma iddiasındadır," diye yazıyor ve Thompson'ın bir makalesinden (*Introduction: Custom and Culture*, Londra, 1993) şu cümleyi alıntılıyor: "18. yüzyıl sosyal tarihinin büyük bir kısmını, yenilikçi piyasa ekonomisiyle halkın geleneksel ahlâki ekonomisi arasındaki çatışmalar dizisi olarak okumak mümkündür." Bu açıdan, Glasgow Üniversitesi'nde ahlâk felsefesi profesörü olan ve İskoç Aydınlanması'nın önemli düşünürlerinden biri olan Adam Smith'in çalışmaları (*Ulusların Zenginliği* ve *Ahlâki Duygular Kuramı*), ahlâkla siyasetin, ahlâkla iktisadi hareketlerin ve bu doğrultuda dönüşüme uğrayan hukuki yasa ve mevzuatların fikri planda nasıl ele alındığının ve bunun uygulamada nasıl karşılıklar bulduğuna iyi bir örnek oluşturuyor.

Adam Smith'in kişisel çıkar kavramını merkeze alarak insan doğasının toplumsal yapısına vurgu yapan bu çalışmaları, siyasi müdahale ve ahlâki kaygılar olmaksızın işleyen bir ekonomi fikrini tesis etmeye yönelikti. Örneğin Thompson, Adam Smith'ten şu alıntıya yer veriyor: "Hububatla ilgili yasalar her

---

duğunu iddia etmenin bir yanıltmaca olduğunu; buna karşılık insanın toplumsal konumunu, sosyal haklarını ve sosyal değerlerini korumak üzere hareket ettiğini ifade ediyor. Maddi zenginliğe ancak bu amaçlara hizmet ettiği için değer verdiğini belirtiyor (*A.g.e.*, s. 68). Kant'ın terminolojisiyle söyleyecek olursak, sanki Polanyi'nin itiraz ettiği şey, insan doğasını ve onun doğal davranışını "*koşullu buyruğa*" (hipotetik imperatife) indirgemekti.

79 Edward Palmer Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: Birikim Yayınları, 2012), s. 11.

yerde dinle ilgili yasalarla karşılaştırılabilir. İnsanlar, bu dünyadaki geçimlerine veya öteki dünyadaki mutluluklarına ilişkin şeylerle öyle ilgilidirler ki, hükümetin onların bu alanlardaki önyargılarına teslim olması gerekir..."[80] Smith, hükümetin bu "önyargı"lara teslim olmasına karşıdır; amaç, insanların ahlâkın hükmü altındaki kararlardan sıyrılabilecek bir toplumsal ve ekonomik düzenin tesis edilmesini sağlayabilmektir. Alınması gereken kararları ahlâk değil, ekonominin kendi gerçekleri "söyleyecektir." Örneğin Thompson, 1812 Mart'ında, dokuma sanayi esnafının asgari ücrette iyileştirme taleplerine karşısında Nottingham Komitesi'nin taleplere şu gerekçelerle itiraz ettiğini belirtiyor:

> İyi bilinmektedir ki, hükümetler belirli bir *miktar* karşılığı ödenen ücretlerin *miktarı*'nın belirlenmesine müdahale etmezler. Çünkü bu durum kendi içinde, tıpkı bizim refahımız ve sıkıntımız gibi, bir azalıp bir çoğalan bir nesne üzerinde bir maksimumla bir minimum saptamak gibi iğrenç bir uygulamaya yol açar... Artık çok geride kalmış zamanlarda Hükümet'in ücretlerin düzenlenmesine müdahale ettiği doğrudur; ancak Bay Adam Smith'in yazdıkları, toplumun cilalanmış kesiminin bu konudaki kanaatini değiştirmiştir. Dolayısıyla, parlamentonun gücüyle ücretleri artırmaya girişmek rüzgârları düzenlemeye girişmek kadar saçma bir şey olur.[81]

Bu alıntı, kendi çalışmaları açısından İskoç Aydınlanması'nın hiç kuşkusuz önemli düşünürlerinden biri olan Adam Smith'in çalışmalarının, o dönemde sosyal ve iktisadi hayatın yeniden düzenlenmesindeki rolü ve önemine işaret etmektedir.

IV. 17. ve 18. yüzyılda Batı Avrupa'da olup bitenler ve bunların fikri hareketlerle karşılıklı ilişkisi açısından şu tespitleri yapabiliyoruz. Öncelikle, fikirler, onları destekleyen ve yayılmaları-

---

80 *A.g.e.*, s. 16. Edward Palmer Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteent Century," *Past and Present* 50 (1971)'den aktaran Ayşe Buğra, s. 16.

81 Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, s. 646.

na imkân veren ortamlarda etkilerini gösteriyorlar. Yani fikirler dünyayı değiştirmeye çalışabilir, hatta değiştirebilir, eğer onları destekleyen ve yayılmalarını sağlayan maddi güçlere sahip olurlarsa. Aydınlanma Hareketi'ni, ona atfedilen pek çok farklı nitelemeler yanında, farklı fikri mücadelelerin gücünün ortaya çıktığı dönem olarak da görmenin mümkün olduğundan, başka bir deyişle fikri mücadelenin, siyasi mücadele ve çıkarlar doğrultusunda maddi destek görerek "kamusal alan"ı meydana getirmesinden söz etmiştik. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde teorik felsefe bağlamında yazmış olduğu, "İçeriği olmayan düşünceler boş, kavramsız görüler kördür,"[82] cümlesi, çok farklı bağlamlarda birçok kez yinelenmiştir. Max Weber de, *Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi* denemesinde şunları yazıyor: "İnsanların anlayışlarını fikirler değil, ama idealler ve maddi çıkarlar yönetir." Reinhard Bendix ise, Kant'a atıfla bunu şöyle yorumluyor: "Weber'e göre, idealler olmadan maddi çıkarlar boştur; ama maddi çıkarlar olmadan da ideallerin gücü yoktur."[83] 17. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'da felsefenin hareketi (yönü, yönelimi, meseleleri sorunsallaştırması), o döneme kadar devletle özdeş kabul edilen siyasal alana karşı olarak kendini gerçekleştirdi. Ve bu mücadele, kamusal alanın giderek siyasal alana doğru genişlemesinin, onu etkilemesinin ve onu burjuvazinin çıkarları doğrultusunda dönüştürmesinin en önemli unsurlarından biri oldu. Elbette böyle bir fikri mücadelenin verilebilmesi, fikirlerin yaygınlaştırılmasını ve savunulabilmesini sağlayan bir ortam (kamusal alan) ve bu ortamın devamlılığını sağlayan maddi destek olmadan mümkün olamazdı. Aydınlanma Hareketi de burjuvazinin güçlendiği dönemde ortaya çıkmış ve tesis edilen kamusal alanla daha geniş kitlelere ulaşmıştır. Burada bir noktanın altını çizelim: İktisadi olarak giderek güçlenen, yeni hak taleplerinde bulunan, yeni yasalar isteyen, hukukun formelleşmesi ve rasyonelleşmesini sağlayan bu sivil toplumun, kendisini dinî otoriteyle de simgeleştiren Mutlakiyetçi

82 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), B-75.

83 Donald G. MacRae, Max *Weber* (New York: Viking Press, 1974), s. 59.

devlete karşı, onun dinî vesayetiyle hesaplaşması ve bunu eleştiri konusu yapması, bu kesimin hedefleri açısından son derece rasyonel gözüküyor. Burada felsefe, dinî vesayete karşı önemli bir mücadele alanı oluyor.[84] Bu bağlamda, gelişmekte olan kapitalizm ile zenginleşen ve güçlenen burjuvazinin, mutlakıyetçi devlet karşısındaki hak arayışlarını, iktidara belli bir ölçüde ortak olacak ya da iktidarları gelişmekte olan burjuva sınıfının lehine olacak yasal düzenlemeler yapmaya yöneltmekteki mücadele araçlarından biri olarak fikri mücadele, hem burjuvazinin kendi bağrından çıkan fikirleri hem de doğrudan burjuvazinin veya kapitalizmin gelişmesini dikkate almadan fikir üretenlerin mücadelesi olarak düşünülebilir. Burada gelişimin doğrultusunun ve "gelmekte olan"ın son derece farkında olan ve buna karşı "keskin uyarılar" yapmış olan Kant gibi bir düşünürü, onun dinî vesayete karşı girişmiş olduğu ve tümüyle transandantal felsefenin teorik çatısından çıkan eleştirilerini ayrı bir yere koyuyoruz ve bunu ikinci kısımda ele alacağız. Yani fikri üretimin kapitalizm-dışı ya da kapitalizm-karşıtı veya onun değer sistemine karşı uyarılar içeriyor olması başka bir şey; bu fikri üretimin moderniteyi ve Aydınlanma Hareketi'ni kapitalizmin ve burjuva sınıfının gelişmesi doğrultusunda kanalize ederek, bu gelişmeyi insan doğasının kendini gerçekleştirmesinin bir aşaması olarak (hatta 20. yüzyılın sonlarına doğru "tarihin sonu" nitelemesiyle nihai aşama olarak), modernitenin ve Aydınlanma'nın kavram ve değer çerçevesini de yeniden üretecek şekilde takdim etmek başka bir şey.

Özetlersek: Yukarıda "Batı" ile modernitenin ortaya çıktığı bir tinsel coğrafyanın kastedildiğine, kapitalizmin ortaya çıkmasının ve gelişmesinin bu süreçle iç içe olduğuna, modern felsefenin, Aydınlanma Hareketi'nin bu tinsel coğrafyadan ayrı olarak düşünülemeyeceğine işaret ettik. Evet, Batı Avrupa'da

84 "18. yüzyıl, tüm dünya üzerinde entelektüel bir hak iddia ederek ve aynı anda eskisini yadsıyarak, kendini yeni dünya olarak gören burjuva toplumun gelişimine tanıklık etti. Burjuva toplum, Avrupa devletlerinin topraklarından çıktı ve bu süreçle uyumlu olarak ilerlemeci bir felsefe geliştirdi... O dönemin burjuvazisinin yükselişini ve oynadığı rolü meşrulaştıran kavramları, tarih felsefecileri hazırlıyor ve ortaya koyuyorlardı." (Koselleck, *Kritik ve Kriz*, s. 14, 15.)

modernite ve Aydınlanma Hareketi'nin arkasında kapitalizmin ortaya çıkması ve gelişimi var. Kapitalizm ise feodalitenin çözülmesiyle ortaya çıkıyor; ama bu da Batı Avrupa'nın sadece belirli bir bölgesinde meydana geliyor. Öyleyse feodaliteden kapitalizme geçiş ve kapitalizmin gelişmesi Batı Avrupa'daki siyasi, kültürel ve kurumsal yapıların dönüşümünün itici gücü. Bu, bu dönüşümlerin hem fikri plandaki yansıması olarak hem de geri dönüp bu dönüşümleri ve onunla ilgili meseleleri kavramsallaştıran, sorunsallaştıran, ayrıca dönüşümün yön ve çerçevesini belirleyen felsefenin veya felsefi düşüncenin hareketi için de aynen geçerli. Başka bir deyişle, Eski Yunan'dan ve ortaçağdan gelen köklerini ve birikimini dikkate alsak bile, Batı felsefesi temel değişim ve dönüşümünü, modernite ve Aydınlanma ile yaşıyor; veya "modernite" ve "Aydınlanma," belli bir coğrafyada ve belli bir tarihte sosyal ve iktisadi hareketliliğin yol açtığı düşünme biçimlerine (ve elbette farklı alanlardaki dönüşümlere) fikri planda verilen addır.

Şimdi mesele; Batı Avrupa'nın feodalite, kapitalizm, modernite ve Aydınlanma sürecini Batı Avrupa'daki haliyle yaşamamış, Batı Avrupa'da bu süreç sonunda yaşanan fikri ve reel plandaki temel dönüşümleri ithal ve taklid ederek, kendi siyasi, kültürel ve kurumsal yapılarını dönüştürmeye çalışan, yani modernleşme yoluna girmiş devletlerin "felsefi düşünme" denilen düşünme tarzıyla kurdukları bağlantı ve bu devletlerin kendi "zemin"lerinde kendi dinamiklerinden ve kendi bağırlarından çıkmayan bu felsefi düşünmeye nasıl bir işlev ve görev yükledikleridir.

Üniversitenin Sınırlarında: Bilgi, Yasa / Norm, İhlal*

SANEM GÜVENÇ-SALGIRLI

Hasan Ünal Nalbantoğlu ile ilgili yazdığını bir yazıda, Nalbantoğlu'nun üniversite üzerine olan makalelerinde üniversitenin "içi" ve "dışı" nitelemelerinin bu kelimelerle olmasa da tematik olarak orada olduğunu, dolayısıyla üniversiteyi, temelinde bir kurum olarak gördüğünü, bilgi üretiminin koşullarını da "iç" ve "dış" olarak beliren bu sınır metaforlarının eşliğinde düşündüğünü göstermeye çalışmıştım.[1] Bu ikiliğin kurulmasında dikkat çekici olan, "içerisi"nin hikâyesinin[2] anlatıda he-

(*) Bu yazı ODTÜ'de 19-20 Mart 2012 tarihinde yapılan Hasan Ünal Nalbantoğlu I, Sempozyumu'nda yaptığım sunumun gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir. Yazıyı okuyan, eleştiri ve yorumlarını benden esirgemeyen Tansu Açık, Bahar Aykan, Mustafa Bölükbaşı, Barış Mücen, Saygın Salgırlı, Sibel Yardımcı ve Göksun Yazıcı'ya teşekkür ediyorum. Ali Akay'a ayrıca teşekkür etmek istiyorum; yazıyı okuyanlar katkılarının inceliğini dipnotlardan takip edeceklerdir. Bu yazı 2011-2012 Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'ndeki Çağdaş Sosyoloji Teorileri dersinden ve oradaki tartışmalardan fazlasıyla ilham alarak yazıldı. En başta ortak düşünmenin, tartışmanın keyfini ve heyecanını paylaştığım Sibel Yardımcı olmak üzere derse katılan herkese teşekkürler. Her zaman olduğu gibi yazının bütün hataları bana ait.

1 Sanem Güvenç Salgırlı, "'*Daimon*'uma Giderken Aldı da Bir Üniversite: Bir Öğrencisinin Hasan Ünal Nalbantoğlu ile Üniversite Üzerine Diyaloğu," *Toplum ve Bilim* 121, no. 1 (2011): s. 134-151.

2 Örneğin hiyerarşik konumlanmanın, otoritenin nasıl kurgulandığının, akademisyen olmayı düşünen öğrencilerin, henüz mesleklerine yeni başlayan akademisyenlerin sosyalizasyon süreçlerinin hikâyeleri.

men hemen hiç yer almaması, sanki üniversite ile ilgili sorunların yegâne kaynağının "dışarısı" (piyasa, YÖK, devlet, vb.) olmasıydı. Ve böyle bir kavramsallaştırmanın kendisi Nalbantoğlu'na özgü bir şey de değildi. Üniversite ile ilgili tartışmaların, makalelerin birçoğunun argümanı üniversitenin kurumsal sınırının dilini konuşarak üretilmiş metinler. Üniversitelerdeki olumsuzlukların, gerek YÖK olsun, gerek piyasa, gerek Avrupa Birliği ya da şirketler, yani "dışsal" aktörlere atfedilmesi, üniversitenin "içerisindeki" aktörlerin ve gündelik pratiklerin neredeyse görünmez olmaları üniversite üzerine yazılan yazıların çoğunluğunun ana hattı olarak beliriyor.[3]

Oysa, son zamanlarda Türkiye'deki üniversitelerin işleyişlerinin değişmesine bakıldığında, birçok uygulamanın ne dereceye kadar üniversiteye dışsal olan aktörler tarafından gerçekleştirildiği sorgulanabilir, diye düşünüyorum. Bir gecede üniversite senatoları, ne bölümlere ne de öğretim üyelerine danışarak "performans kriterleri" ya da "özdeğerlendirme raporları" koyup bunlara uyulmasını bekliyorsa; ya da özel üniversitelerde mütevelli heyetinin aldığı bir kararla herhangi bir bölümün koordinatörü işten alınıp, yerine yine mütevelli heyetinin atadığı birisi geçebiliyorsa, geçmekle de kalmayıp kendisinin kişisel tercihlerine uygun olarak bölümde kalmaya devam edecek olan öğretim elemanı ve üyelerini belirleyebiliyorsa; ya da atama ve yükseltme kriterleri öğretim üyelerine ve bölümlere danışılmadan üniversite senatolarından geçebiliyorsa, bu noktada her şey dışsal aktörlere ne kadar yüklenebilir yeniden değerlendirilmesi gerekir. Üniversitenin dışından, üniversitenin içine yapılan müdahaleler yerine, karar verme ile ilgili süregelen

3 Üniversitenin kendine dışsal aktörler tarafından şekillendirildiği yönündeki kavramsallaştırmalar başka argümanlarla da birleşiyor: Birincisi, dışsal bir aktörün olduğu yerde üniversitenin homojen, yalnızca disiplinler arasında bölünmüş bir yapı olarak kurgulanması doğallaşıyor. Hatta bunun bir uzantısı olarak bölümler/departmanlar halinde bölünmüş disiplinlerin kendileri de yekpâre birer blok olarak görülüyor; bu teklik, bölümlerin içlerindeki heterojenlik ve farklılığın üzerini örtüyor. Bu konuya değinmeyeceğim. Zira disiplinlerin Türkiye'de yapılanmaları, disiplinlerin kendi öznelliklerini nasıl yarattığı, bölümlerin kurulmalarının anlatıları olmadan yapılacak her yorum eksik ve spekülatif kalacaktır.

pratiklerde (ve aktörlerde) bir değişiklik olduğu yönündeki bir argüman daha açıklayıcı olabilir. Karar verme mekanizmalarının yönetim kademesinde toplanmasının bu kadar fazla göze batmasının ve eleştirilmesinin nedenlerinden birinin, yıllarca "taşra üniversiteleri" olarak nitelendirilen üniversitelere özgü olduğu düşünülen uygulamaların merkezdeki ve üstüne üstlük demokratik geleneklere sahip olduğu söylenen üniversitelerde gerçekleşmekte olması öne sürülebilir.

Bu makale de Giorgio Agamben'in istisna hali kavramsallaştırmasından yola çıkarak bu değişiklikleri açıklamaya çalışacağım. Bu kavramsallaştırmanın üniversiteler göz önüne alındığında önümüze koyduğu teorik açılım, böyle bir hal içerisinde yasa ve yönetmeliklerin dışında ve birebir yaşamın alanının belirlenmesinin ötesinde, bunların ikisi, yani yasa ve yaşam arasında bir yerde durmak gerekliliği. *State of Exception* kitabının son paragrafında, Agamben'in politikanın yeni alanı olarak kurguladığı bu alan, istisna halinin geçerli olduğu durumlarda politikanın yeni yasa yapacağını veya varolan yasa değiştiği, yeniden düzenlendiği zaman işleyişin de ona göre farklı bir hal alacağını düşünmemek üzerinden yapılan bir öneriye sahip. Agamben şöyle demiş:

> Yasanın yaşamla, yaşamın da yasayla ilişkisizliğini göstermek, zamanında kendisi için "politika" ismini talep etmiş insan eylemliliği için bunların arasında bir alan açmaktır. Politika uzun süren bir tutulmadan mustarip oldu çünkü yasa tarafından lekelenmişti ve kendisini en fazla bir kurucu güç (yani yasayı yapan şiddet) olarak görüyordu; o da kendisinin yasayla pazarlık yapacak bir güce indirgenmediği zamanlarda.[4]

Agamben'in burada önerdiği şey politikanın hem yaşamla hem de yasayla olan ilişkisinin koparılması. İlkinin birlikteliğini, Agamben zaten *Homo Sacer* kitabında biyopolitika olarak tanımlamıştı ve bunun toplama kamplarının, Nazizmin ve fa-

4 Giorgio Agamben, *State of Exception*, çev. Kevin Attell (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 2005), s. 88. Aksi belirtilmediği sürece makale içerisindeki bütün çeviriler tarafımdan yapılmıştır.

şizmin temeli olarak nitelendirmişti. Öte yandan çok fazla tartışmadığı şey yasa ile politika ilişkisi. Politikanın yasanın boyunduruğundan kurtarılması olarak ifade ettiği şey, politika yapmakla birebir yasa yapmanın, yasaları tümden değiştirmenin ya da içeriklerini değiştirmenin bir tutulamayacağı. Oysa Türkiye'de üniversiteyi tartışırken tam da Agamben'in eleştirisinin hedefi olabilecek bir şekilde üniversitenin değişimini, yasa ve yönetmeliklerinin değişmesi gerekliliği üzerinden tartışıp konuşuyoruz. Kurumları yasalarıyla ve yönetmelikleriyle tanımlıyoruz ve bunların gündelik pratiklerimizi belirlemede fazlasıyla önemli bir yere sahip olduğunu söylüyoruz.

Bu makale, Agamben'e ve istisna kavramı ile üniversiteyi düşünmeye ilk önce yasa/yönetmelikler, gündelik pratikler ve politika bağlarının koparılmasından dolanarak gelecek. Bunun için de Michel Foucault'nun *Discipline and Punish* kitabından, panoptikon bölümünde disiplini bir ilişki olarak tanımladığı ve bu ilişki biçiminin kurumla ve yasayla birebir bağlantısını kopardığı yerden başlayacağım. Oradan Agamben'e geçip yazının ikinci bölümünde ise, başka türlü bir üniversiteyi nasıl düşünebiliriz sorusu üzerinden ilgili bir öneri sunacağım. Orada söyleyeceğim ve kısaca şu şekilde formüle edeceğim şey ise bu yazının temel argümanıdır: Üniversiteyi tartışırken, kurum kimliği, kurum sınırları ve de bu sınırları belirlediği düşünülen yasa ve yönetmeliklerin yerine, bilgi üretimi pratiklerinden yola çıkılarak üniversiteyi konuşmak ve tartışmak; bir anlamda zeminleri birbirinin yerine kaydırarak yer değiştirmelerini sağlamak ve üniversiteden başlayarak bilgi üretimini düşünmektense, pratikten başlayarak (daha sonradan gerekirse) yeni bir "üniversite" kurgulamak.

Üniversitenin (yasal/normatif) sınırı ve istisna hali

Foucault'nun cezalandırma tekniklerinin bir soy kütüğü olarak tasarladığı ve süreç içerisinde de eğitim kurumları, hapishaneler, askeri barakalar ve fabrikalarla disipline etme teknikleri arasında benzerlik kurduğu kitabı *Hapishanenin Doğuşu,*

şimdiye kadar çoklukla bireyi tahakkümü altına alan kurumların bir tarihi olarak okundu. Foucault'nun kendisinin de, kitabın yazıldığı dönemlerde, kitapla ilgili verdiği röportajlarında ya da bu kurumlarla ilgili başka yerlerde verdiği derslerde buna meyilli bir okuması var. Örneğin, *Truth and Juridical Forms* isimli, Rio de Janeiro'daki Pontifical Katolik Üniversitesi'nde 1973 yılında verdiği beş dersin sonuncusunda 19. yüzyılın ortalarında varolan bir kurumun yönetmeliğinden (İng. *institution rulebook*) birkaç madde okur ve dinleyicilerden bu kurumun ne olduğunu tahmin etmelerini ister: Fabrika, hapishane, akıl hastanesi, manastır ya da okul olabilir. Sabah kalkma saatinden, zorunlu çalışmanın başlamasına, akşam saat kaça kadar çalışılacağından, akşam duasının ne zaman okunacağına, pazar günlerinin nasıl geçirileceğine kadar belirlenmiş olan bir yönetmeliği vardır buranın. Kadınların çalıştırıldığı bir fabrikadır. Foucault, bunun saydığı kurumlardan herhangi birisi olabileceğini söyler, ama eklediği bir şey daha vardır: o da bunların, kuralların yazılı olduğu kitapçıklarda ve yönetmeliklerde kalmadığıdır. İşverenin bir fantezisi değildir, der Foucault, aksine, endüstriyel panoptisizmin gerçekleşmiş bir rüyasıdır.[5]

Foucault'nun bu yargısı, yani tanımlanan bu endüstriyel rüyanın gerçekleşmiş olduğu, ancak bu konferans serisinde bu kadar açık ifade edilmiştir. *Hapishanenin Doğuşu*'nda ise, panoptikon'u anlatırken kullandığı terimler "proje," "prensip," "şema" ve de olabilirliği, yapılabilirliğine dair ucu açık ve birebir gerçekleştiğine dair herhangi bir yargı belirtilmeyen ifadelerdir. Bu kelimelerin seçilmesinin şöyle bir okumasını yapmak mümkündür: "proje", "prensip", "şema" gibi kelimelerin bize söylediği, bunların gerçekleşmelerinin bu "projeleri" tasarlayan, "prensipleri" belirten ve "şemaları" çizenlerin birebir niyetlerinin dışında başka birçok faktöre bağlı olmasıdır. Ve zaten aynı dönemde Collège de France'da verdiği derslerde

5 Michel Foucault, "Truth and Juridical Forms," *Power - Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*, der. James D. Faubion, çev. Robert Hurley (New York: The New Press, 2001), s. 74-75.

de hep politik projelere ilgisinin olduğunu ve bunları çalıştığını söyleyecektir bize.

Bunu şimdilik bir kenara bırakalım. Foucault'nun panoptikonu tartışırken başka bir derdi daha vardır. Panoptikonun tarihsel olarak kesiştiği disipliner toplumlarda iktidar mekanizmalarının kişi üzerine odaklandığını söyler. Kişi, kendi kendisi üzerine disiplin uygular. Panoptikon şeklinde organize edilmeye çalışılan disipliner prensip bunun üzerine çalışır. Kimse kimseye herhangi bir davranışı benimsemesini zorlamaz ve herhangi bir işi yapmasını da zorla dayatmaz. Kişi kendi kendisini tabiiyet altına alır. Bundan bir adım daha ileri giderek Foucault disiplinin kendisinin kurumlar tarafından da zorla dayatılmadığını söyler. Disiplinlerin kurumlarla uyumlu hale getirilmesi ya da kurumların disiplini benimsemeleri de bir projedir.[6] Yani kurumlar disiplin üretmezler, disiplinle uyumlu halde işlemeye çalışırlar. Disiplin, daha yayılmış bir ilişkilenme biçimidir.

Foucault'nun disiplinlerle ilgili söylediği daha da enteresan başka bir şey vardır. Disiplinleri yasa-karşıtı (fr. *Contre-droit*, ing. *Counterlaw*) olarak tanımlar. Disiplin insanlar arasında yasal, kontrata bağlı ilişkilerin dışında bir ilişki yaratır. Yasa her zaman evrensel prensiplere göre kurgulanır. Disiplin ise yasanın aksine kişileri sınıflandırır, karakterize eder, özellik verir onlara. Kişileri bir norm etrafında dağıtan, birbirlerine göre hiyerarşik pozisyonlara yerleştiren ve yerine göre onları ehil olmaktan çıkaran (ing. *disqualify*) ve atıl bırakan (ing. *invalidate*) yine disiplinin kendisidir.[7] Örnek de verir buna: biliyoruz ki, der, sayısız gerçek uygulama iş akdinin yasal görünen kurgusunun altını kazımıştır ve iş atölyesinin disiplini bunun en basit örneklerinden biridir.[8]

Eğer, bir yanda yasanın evrensellik iddiasına dayanarak kişileri potansiyel olarak eşitlemesi ve diğer yanda disiplinin kişiselleştiren yapısı birbirlerini dışlayan iki farklı iktidar biçimiy-

---

6 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), s. 218.

7 Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, s. 222-23.

8 *A.g.e.*, s. 223.

se, kurumun içerisinde olan biteni belirleyen hangisidir? Ya da başka türlü sormak gerekirse, kurum içerisindeki ilişkileri belirleyen şey yasanın evrenselliği midir yoksa disiplinin yarattığı kişiler midir? Tabii ki ikisidir de denecektir; yasanın alanının farklı, disiplinin alanının farklı olduğu söylenecektir. Peki o alanlar hangileridir? Burada disiplin ve yasayı bütünleştirmek için hemen şöyle bir argüman kurulabilir: Yasa ve yönetmeliklerin kendileri de birer disipliner aygıt gibi çalışır ve bunlar üniversite içerisinde çalışan herkesi, birbirlerine göre hiyerarşik bir düzene dizer. Yani disiplin, kurum yönetmeliklerinin içerisine girmiştir. Bu argüman doğrudur, ne zaman ki disiplini yalnızca dikey düzlemde hiyerarşi yaratan bir iktidar ilişkisi olarak kurgularsak. Ancak disiplin denildiğinde (ya da başka herhangi bir tür iktidar ilişkisi) yalnızca dikey değil aynı zamanda yatay olarak, yani aynı pozisyondaki kişiler arasında da yaratılan ve farklı kurallara göre işleyen bir hiyerarşik düzlemin varlığını da kabul etmek durumundayız. Disiplin bir ilişkilenme biçimiyse, bir iktidar kurma tekniğiyse, bunu yalnızca ast-üst arasında aramak ve gözümüzü yalnızca oralara dikmek yine yasanın gözüyle bakmak olacaktır ve ikisinin arasındaki zıtlığı görmemizi engelleyecektir. Çünkü yalnızca yasanın konumlandırmaları üzerinden, yani göze görünen üzerinden bir ilişkinin kurulduğu varsayımıyla hareket etmek olacaktır bu. Gerçekten de yasanın hiyerarşik düzeni nasıl kurduğu apaçıktır. Apaçık olmayan, görünmeyen, kavramsallaştırılamayan ise yatay pozisyonu paylaşanların birbirleriyle olan ilişkilerinin niteliğidir.[9] Bu ilişkilerin disiplin bazlı kuruluyor olmasını şu sebeple önemli buluyorum: Eğer yasanın gözü yalnızca dikey ilişkilere dikildiyse, o zaman yatay ilişkilerin kurulması her şeyden önce başka bir yerden dayatma olmadan kurulur. Dolayısıyla da ikinci olarak, bu ilişkiler kendi içlerinde bir özgürlük alanı barındırırlar. Ve bu alan, söz konusu olan üniversite ve bilgi üretimi olduğunda, bilgiyle olan ilişkimiz açısın-

9 Ve tam bu noktada bilginin kendisinin hiyerarşik bir yapısının olup olmadığı o kadar da önemli değildir. Bu noktaya dikkatimi çeken Ali Akay'a teşekkürlerimle.

dan oldukça önemlidir. Ama buna daha ayrıntılı olarak yazının ikinci kısmında değineceğim.

Bilginin ortaklığına geçmeden önce, yine de üniversitedeki ilişkileri kimler ve/veya neler kuruyorlar ve nasıl kuruyorlar sorusu önemlidir. Son zamanlarda üniversitelerde gözlemlenen bütün kararların yönetim kademesi tarafından verilmesidir. Ve bu, yalnızca fakültelere ve üniversite senatolarına ait değil; istisnalar olduğu halde, yönetimin her türlü kademesinde görülen bir durum. İşte Agamben, Türkçeye hem *Olağanüstü Hal* hem de *İstisna Hali* olarak çevrilmiş kitabı *State of Exception*'da bu durumun kendisine istisna hali diyor.[10] Kitabın ilk bölümünde istisna hali prensibinin tarihsel olarak oluşmasını 19. yüzyıla taşıyor. Devletler, savaş zamanlarında ya da "acil karar vermenin gerektiği durumlarda," herhangi başka bir yere danışmadan karar verebilir. Bu yetki ise tarihsel olarak; ya örneğin Fransa'da olduğu gibi yürütme organı olan meclise ya da Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi devlet başkanlarına devredilir. Parlamento ya da devlet başkanı, istisna hali, olağanüstü hal ya da acil bir durum olduğu varsayımıyla yasayı askıya alabilir. Zaten Agamben'in "istisna hali" dediği durumda geçerli olan, yasa, norm ya da kural değil karar ve uygulamadır. Yasalar, normlar ve kurallar görü-

10 Giorgio Agamben, *Homo Sacer - Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, CA: Standford University Press, 1998), s. 166-80. [Türkçesi; Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, (çev. İsmail Türkmen) 2001, Ayrıntı Yayınları] Burada ne üniversitenin bir kamp haline geldiğini söylemeye ne de istisna halinin bütün üniversite yapısını belirlediğini iddia etmeye çalışıyorum. Kamp ve istisna hali her ne kadar benzer uygulamalar gibi gözükse de, Agamben çok ince bir ayrım yapar ikisi arasında: kamp istisna halinin kural haline geldiği noktada oluşan mekândır. Kampın işleyiş mentalitesi istisna halinin normal bir şekilde uygulanmasıyla ortaya çıkıyor. Kamp *de facto* her şeyin uygulandığı yerdir ve bu haliyle de hukukun askıya alınması ve de istisna halinin yaratılması gerekmez. Pratikte olanla yasa, tamamen birbirlerinin içerisine geçmiş durumdadırlar. Bu nedenle kamp içerisinde "her şey mümkündür". Agamben buradan bir adım daha atar ve de kampın en mutlak haliyle biyopolitik mekân olduğunu söyler. Kampta politika biyopolitika halini alır, iktidar çıplak hayatla karşı karşıyadır ve de yurttaş bir *homo sacer*'e dönüşür. Kamp ve istisna halinin ilişkisi için Agamben'in *Homo Sacer* kitabının üçüncü bölümünün son kısmına bakılabilir. Kamp ve istisna hali sorusunu sorduğu ve bu noktada pozisyonumu netleştirmemi sağlayan Önder Güneş'e teşekkür ederim.

nürlüğünü korur ama askıda durur. Yani yasa, norm ve kurallar gözümüzün önündedir ama üzerleri çizilmiştir; yürürlükte olan uygulamanın kendisidir.

İstisna halinin tarihçesi, devletlerin bunu kullanma pratikleri, yani yasanın askıya alındığı durumların prensipleri ilk üç bölümde Agamben'in tartıştığı konular.[11] Kitabın son üç bölümünde ise başka bir tartışma başlatır Agamben. İstisna halinin, 19. yüzyılın da öncesine giden ve devamlılık kurmayı amaçlayan bir tarih anlatısı olarak da okunabilecek olmasına ama kendisinin ısrarla bir paradigma olarak kurguladığını söylediği Roma'daki *iustitium* kavramına kadar geriye uzandığına değindikten sonra, kitabın en son bölümünde Agamben, bizi bugün kullandığımız "otorite" sözcüğünün Roma'daki etimolojik kökenine, yani *auctoritas* kavramına ve bu kavramın *potestas* kavramından nasıl ayrıldığına götürür.[12] *Auctoritas* hukuki bir kategoridir ve de hukuki olarak reşit olmayan kişilerin davranışlarının yasal olup olmadığına karar verendir. Genelde bu prensip, oğullarının davranışlarını onaylayan babanın, yani *pater*'in, bağımsız olarak yasal alanda meşru sayılabilecek bir eylemde bulunamayacak bir öznenin davranışına yasal meşruluk getirme konumudur. Yalnız Agamben bunun bir temsil meselesi olmadığını söyler bize. Yani aslında *pater* reşit olmayanın davranışlarını hukuki düzlemde temsil etmek için yoktur orada. Bir iktidar meselesidir bu. Bir kişinin *pater* olması yeterlidir reşit olmayanın davranışlarının statüsü hakkında söz söyleme hakkı için. *Auctoritas* (otorite de) sadece kendisinden alır meşruiyetini; kimse tarafından kimseye devredilmiş bir meşruiyet yoktur.[13] Agamben, *auctoritas* pozisyonunun karşısında *potes-*

11 Bu ilk üç bölümde aynı zamanda Schmitt'in hükümdar tanımının eleştirisi vardır ve Agamben'in Schmitt yerine Benjamin ve Derrida'ya daha fazla yaklaşığı gözlemlenebilir.

12 Agamben'in paradigma kavramını nasıl kullandığının açıklaması için European Graduate School'da verdiği şu konuşmaya bakılabilir: http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/videos/ (10.07.2012 tarihinde erişildi). Ayrıca şu söyleşisinde de paradigma kavramına değinmiş: Ulrich Raulff, "An Interview with Giorgio Agamben," *German Law Journal* 5, no. 5 (2004): s. 609-614.

13 Otoritenin herhangi bir temeli olmaması, tamamen mistik bir temeli olduğu konusunda başka bir tartışma için bkz. Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Oto-

tas'ı, yani yasanın kişiye verdiği yetkilerle donanmış ve bunları gözeten pozisyonu koyar. *Auctoritas*'ın aksine burada *potestas*'a sahip olan kişinin kendisi bir temsil yetkisiyle donatılmıştır ve de taşıdığı yetkinin temsilin ötesinde olmadığının –en azından teorik düzlemde– farkında olmalıdır.

Agamben bu iki pozisyonun birbirlerine karıştıkları durumların istisna halini ürettiğini söyler bize. Şunu demek istemektedir: Ne zamanki basitçe yetki konumunda olan kişiler, kendilerini otorite olarak görmeye başlarlar, o zaman yetki yasanın alanını terk eder ve o kişiler yaşam üzerinde doğrudan söz söyleme hakkını kendilerinde bulurlar, ki biyopolitika diyecektir buna. Üniversiteler söz konusu olduğunda benim enteresan bulduğum işte bu, yani kitabın son bölümünde ortaya çıkan istisna hali kavramsallaştırmasıdır. İstisna halinin bu ikinci tanımına baktığımızda, ilkinden farklı açılımı olabilecek bir yerde buluruz kendimizi. İlk tanım, yani Agamben'in devlet hukukuna referansla tanımladığı acil durumlarda karar verme yetkisinin yasama merciine devredilmesi, bizi ancak üst düzeyde karar verme noktalarının sorunsallaştırılmasına götürür.[14]

---

ritenin Mistik Temeli," *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, der. Aykut Çelebi, çev. Zeynep Direk (Istanbul: Metis Yayınları, 2010), s. 43-133.

14 Hardt ve Negri son kitapları *Commonwealth*'in daha başında Agamben'i istisna hali ve de onunla bağlantılı olarak hükümranlığın yayılması, hükümdarın yasanın ötesinde ve dışında olmasıyla tanımladığı halini bir nevi apokaliptisizm olarak nitelendiriyorlar. Eleştirdikleri, böyle bir analizin şiddet ve baskının en uçtaki örneklerini öne çıkararak kapitalizmin kendi iç işleyişindeki, yani mülkiyet düzenindeki şiddet ve baskının görmezden gelinmesine yol açtığı ve esas baskının da buradan kaynaklandığı. Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Commonwealth* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009), s. 3-5. Bu uyarının haklılığını kabul etmekle birlikte yine de Agamben'in *State of Exception* kitabının sonunda istisna haliyle açılan alanda yaşam ve yasanın arasındaki boşlukta oluşabileceğini gördüğü politika yapma ihtimalinin önemli olduğunu düşünüyorum. Özellikle de günümüzde hukuk ve yasalardan çok fazla şey beklenirken, bu ihtimalin artık birebir olamayacağını ve başka bir yerde politik alanın kurgulanmasını önerdiği noktada değerli. Hardt ve Negri, Agamben'in bu olası açılımına değinmeyip, Agamben'i yaptığı analizin en görünür ve en genel okumasından eleştiriyorlar. Oysa hem *Commonwealth* kitaplarında hem de 2012 Mayıs'ında yayımladıkları *Duyuru* metninde kendilerinin de benzer bir alternatif politika alanı ve politik öznellikler konusunda yazdıkları Agamben'in yukarıda değindiğim yeni politik alanın yaratılmasından çok da uzak bir okuması olmadığını, en azından Hardt-Negri ve

Ancak Agamben'in ikinci tanımının bence bundan farklı olarak şöyle bir açılımı da vardır: Yalnızca devlet aygıtının (makinesinin) kendisi değil, aslında yönetimin olduğu ve olabileceği her kademede, her durumda yaratılabilecek bir hal olduğunu ifade eder istisna halinin. Yani bir anlamda istisna halinin var olması için, devlet ve hükümdarlara ihtiyacımız yok demek ister. Kendimizi herhangi bir kademenin ötesinde birer otorite olarak gördüğümüz her anda istisna hali yaratıldığını ima eder. Kaldı ki bu ikinci anlamıyla istisna hali ilkini de rafine edebilecek bir tanımdır. Çünkü ikincisi bir ilişkilenme biçimi tanımlar ve bu ilişki biçiminden doğru bir hal belirlenir. Dolayısıyla da ikincisinden ilkine doğru baktığımızda, üst kademeleri de, yönetimde olup bitenleri de ilişkilenme biçimlerinden herhangi biri olarak sorunsallaştırmamızın önünü açar.

Tekrarlamam gerekirse, üniversiteleri istisna hali ile ilişkilendireceksek de, bu ikinci anlamdan yola çıkmalıyız diye düşünüyorum. İlk tanımından hareket ettiğimiz noktada, yine başta çok kısaca değindiğim üniversite sorununu dışsal aktörler, yasaların gücü, dikey hiyerarşik ilişki biçimlerinin alanına geri çekmiş oluruz. Yönetimin üst kademelerindeki kurumların başka kurumları nasıl belirlediğine vurgu yaparak ilerlememiz gerekir. Oysa ikinci tanımın kendisi, aslında herkes tarafından potansiyel olarak kullanılabilecek bir erk tanımını önümüze getirdiğinden ve bunu herhangi bir şekilde üst kadrolara sınırlamadığından, üniversitenin geneli için de kullanılabilecek bir yaklaşımı ortaya koyar. Analiz düzeyinde de ilişkilere yatay olarak bakmamızı sağlar. Yani böyle bir analiz de üniversite senatolarıyla üniversitenin bölümlerinin yönetimlerini hiyerarşik olarak dizilmiş değil de aynı düzlemde yer alan benzer yönetim pratikleri olarak düşünürüz, her ne kadar senatolar ve bölümler birbirlerine hiyerarşik bir bağla bağlı olsalar bile. Enteresan olabilecek olan, aslında bu iki farklı tanımın çakışma noktaları üzerine kafa yormak ve bunların birbirleriyle ne şekilde ilişkilendiklerini ortaya çıkarmaktır.

Agamben'i birbirlerinden uzaklaştıran değil, aksine yakınlaştıran yaklaşımlar olduğunu düşünüyorum.

Her kademedeki yönetici pozisyonlarının kritik noktalarından birisi yasayla olan ilişkileridir. Bu pozisyonda olanlar hem yasayı korurlar hem de değiştirebilirler. Bu iki özellik, yani hem yasa yapma hem de varolan yasayı koruma işlevi aslına bakıldığında çelişik pozisyonlar gibi görünür. Ancak Walter Benjamin *Critique of Violence* makalesinde bu iki pozisyonun polis te birleştiğini söyler bize.[15] Polis hem anında aktif olarak karar vermesiyle yasayı koyar hem de yasanın ihlal edildiğini düşündüğü durumlarda yasayı korur.[16] Örneğin bir hırsızın bir eve girdiğini gördüğünde hırsızı yakalamaya karar verebilir ve böylece yasa koruyucu işlevini gerçekleştirmiş olabilir; ya da görmezden gelebilir ve bunu yaptığında da varolan yasayı değiştirmiş ve yeni yasa koymuş demektir.

Üniversite için düşünelim bunu (hatta herhangi bir kurum için): Amir çalışanların mesai saatlerine uymadığını görebilir ve bir şey demeyebilir, bu durumda aktif olarak zaten varolan memur kanununu delmiş ve tek başına karar alarak yeni "yasa" koymuş demektir. Ya da çalışanların hakkında soruşturma açabilir ve bu şekilde de yasayı korumuş olur. Yine amir çalışanı koridorda ıslık çalarken "yakalayabilir" ve bunun üzerine ona –yine memur kanunu disiplin yönetmeliğine dayanarak– soruşturma açabilir ya da yanından sakin sakin geçer. Ya da çalışanın e-postalarını takip edip kurumun gizliliğini ihlal ettiği gerekçesiyle ona –yine disiplin yönetmeliğine uygun olarak– soruşturma ve hatta dava açabilir, yasayı korur; ya da yapmaz; fiiliyatta yeni yasa koymuş olur. Ya da sınav gözetmenliği sırasında bir öğrencinin kopya çektiğini gördüğünüzde siz bunun için tutanak tutabilir ve yasayı koruyabilirsiniz; ya da görmezden gelip yeni bir yasa koymuş olabilirsiniz. Ya da bir öğrencinin ödevinde intihal olduğunu tespit edebilir ve disiplin kuruluna sevk

15 Walter Benjamin, "Critique of Violence," *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* (New York: Schocken Books, 1978), 277-300. Yakın zamanda yapılmış Türkçe çevirisi için bkz. Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine," *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, der. Aykut Çelebi, çev. Ece Göztepe (Istanbul: Metis Yayınları, 2010), s. 19-42.

16 Bu bakımdan da aslında Agamben'in istisna halinin asıl aktörü ya da yaratılan pozisyonu bu şekilde tanımlanmış bir polislik pozisyonudur da aynı zamanda.

edebilirsiniz; ya da böyle bir durumda başka türlü davranmayı (örneğin ödevi yeniden yazdırmayı, vb.) tercih edebilirsiniz.

İstisna halinin bire bir üniversitelerdeki pratiğine bakıldığında, üniversitenin içerisinde neden hâlâ kalınmaya devam edildiği bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Geçmişten farklı olarak bugünkü durumun getirdiklerinden bir tanesi, sanırım bilimsel bilgi üretimi için gittikçe daha fazla üniversitelere mahkûm hale geliyor olmamız. Bu özellikle de sosyal bilimler için geçerli bir durum. Üniversite yapısının içerisinde olmadığınızda, kaynaklara erişiminiz ciddi derecede kısıtlanıyor. 2012 yılının başında dünyanın birçok üniversitesinden fizikçiler, kimyacılar, biyologlar, sosyologlar ilginç bir imza metni oluşturdular.[17] Bu metin, imzacıların belli yayınevlerinin dergilerinde yayın yapmayacaklarını bildiriyordu. Nedeni de, belirtilen yayınevlerinin yayımladıkları dergilerdeki makaleleri oldukça yüksek meblağlardan (makale başı 30-40 dolar) sattıklarını, üstüne üstlük birçok üniversite kütüphanesine "paket" olarak dergileri verdiklerini ve bu paketlerin yıllık aboneliklerinin çok pahalı olduğunu, dolayısıyla hem üçüncü dünya ülkelerindeki üniversitelerin hem de bağımsız araştırmacıların araştırma yapmasının zorlaştırıldığını ve pahalılaştırıldığını söylüyorlardı. Bu metnin yayımlanmasından birkaç ay sonra Harvard Üniversitesi, ki dünyanın en büyük kütüphane bütçesine sahip olan üniversitesi olarak, öğretim üyelerinin SSCI, SCI, AHCI gibi çeşitli indekslerde taranan ve bu yayınevleri tarafından yayımlanan dergilerde değil, "open access" dergilerde yayın yapmalarını tavsiye eden bir metin yayımladı.[18] Bu metinde, bu yayınevlerinin abonelik paralarını ödemekten kütüphaneye kitap ve arşiv kaynakları alamadıklarını, kütüphanenin küçülmeye başladığı söyleniyordu.

Bağımsız araştırmacıların önü yalnızca kaynak erişiminin sınırlanmasıyla kesilmiyor. Bilimsel bilgi üretimi için proje pe-

17 http://www.guardian.co.uk/science/2012/feb/02/academics-boycott-publisher-elsevier?INTCMP=SRCH, sözü geçen metnin tamamı ve imza listesi için bkz.: http://thecostofknowledge.com; iki metne de 2 Şubat 2012 tarihinde erişilmiştir.

18 http://www.guardian.co.uk/science/2012/apr/24/harvard-university-journal-publishers-prices, 24 Nisan 2012 tarihinde erişilmiştir.

şinde koşmanın eleştirisini (özellikle de sosyal bilimler söz konusu olduğunda) şimdilik bir kenara bırakıyorum.[19] Projelerin bilgi üretiminde önemli olduğunu düşünenler için bile herhangi bir "proje almak," yine bir kurumla bağlantıyı şart koşuyor şu anda Türkiye özelinde. Kurumla bağlantınız kesildiğinde ise proje yürütücüsü olsanız bile bu proje elinizden alınabiliyor. Üniversiteye bağlantımız yalnızca kaynak erişimi ya da proje alımı yoluyla da sağlanmıyor. Aynı zamanda fiziksel olarak da üniversitenin içerisine hapsoluyoruz gittikçe. Şu anda başta vakıf üniversiteleri olmak üzere, birçok üniversiteye konan ve uygulanmaya başlanan turnike ve kart basma sistema, sizi sabah 09.00 akşam 17.00 (hatta bazı yerlerde 08.30-17.30) arasında, bulunduğunuz bina içerisinde, hatta ofisinizde tutuyor. Herhangi bir fondan ya da kurumdan da bir proje almadıysanız bağımsız araştırma yapabilecek zamanı bile yaratmanız çok zor.[20]

Bireysel bilgi yerine ortak bilgi

Koşullar ne kadar kötü ve baskıcı olursa olsun, aslında şu bir gerçek ki, kendi kişisel dünyalarımızda, bilgi üretimimizde tek başımıza olduğumuz noktada istediğimizi düşünüp, istediğimizi okuyup, istediğimizi yazabiliriz. Ama bunu ancak özel alanın sınırları içerisinde yapabiliriz; ve burada kritik olan nokta "kamusal" alandan, "ortak" olarak kurabileceğimiz alandan "özel" alana çekilmemizdir. Sanırım Nalbantoğlu'nun da yazılarında sıklıkla vurguladığı "seçilmiş yalnızlık" ya da son zamanlarında kullandığı haliyle "inziva" bilginin ortak alanlarının dışarısında kalmasıyla oluşan bir durumdu. Aynen Nalbantoğlu gibi seçilmiş yalnızlıklarımızla ve inziva içerisine çekilerek üni-

19 Bu konuda en çok üzerinde durulan makalelerden birisi Ünal Nalbantoğlu'nun *yuppie ersatz* makalesidir: Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Üniversite A.Ş.'de Bir 'Homo Academicus': *Ersatz-yuppie* Akademisyen," *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), s. 143-198.

20 Çeşitli kurumlarca sağlanan projelerin de artık mesleklerine yeni başlayan araştırmacılara değil o güne kadar çokça proje almış, "ünlü" kişilere (*celebrity*) verilmesinin tercih edilmesi yazılan konular arasında.

versite içerisinde var olabiliriz ve birçoğumuz da aslında böyle var oluyoruz.

Özel alanlarımıza çekilmeye zorlanmamıza karşı –ki bu bir tercih de olsa, aslında var olma alanı tanınmadığı durumlarda üstü kapalı bir zorlamadır da– tekrar tekrar bilgi üretim pratiğinin kolektifliği ve bilgiyi ortak üretme biçimleri üzerine düşünebiliriz.[21] Yani, yatay düzlemde varolan, dikey yapılanmış bütün hiyerarşik pozisyonları reddeden ve eşitlik prensibi üzerine kurulmuş bir bilgi üretim pratiğinin oluşturulma koşulları üzerine. Yazının geri kalan kısmında böyle bir pratiğin nasıl yaratılabileceği noktasını düşünmek istiyorum. Yalnız bunu yaparken daha çok birlikte bir şeyler üretme üzerine ve halihazırda birlikte olunan mekânların nereye kadar ortak bir alanın yaratılmasına katkıda bulunabileceği üzerinde durmak istiyorum. Bunu yaparken şimdilik, bilginin dostlukla olan ilişkisine değinmeyeceğim. Önemsiz bulduğum için değil, aksine çok önemli bulduğum için.

İki tane önemli bulduğum ve açıklığa kavuşması gerektiğine inandığım nokta var:

İlki; üniversite üzerine düşünmeye nereden başlayabiliriz sorusu ve bununla da bağlantılı olarak üniversite ve bilimsel bilgi ilişkisidir. Yazının bu bölüme kadar olan kısımda ifade etmeye çalıştığım şey Foucault-Agamben çizgisini takip ederek üniversite üzerine bir düşünme egzersiziydi: İstisna halinin gittikçe yaygınlaştığı, yani yönetimin olduğu her alanda kararların hiyerarşik olarak en tepede bulunanlarca alındığı, bununla bağlı olarak basit idari pozisyonların otorite olarak algılandığı, yani bu ikisinin arasındaki sınırın belirsizleştiği ve halihazırdaki disipliner yapının, performans raporlarıyla ve atama kriterleriyle daha da pekiştirildiği idi.[22] Hatlarını kabaca bu şekilde çizme-

21 Ortaklık kavramını Michael Hardt ve Antonio Negri'ye atıfla kullanıyorum.

22 Bu makalede tartışmadığını ancak çok önemli bir diğer nokta üniversitenin de prekaryalaşma sürecinde olması. Bunun nedeni bu konuyu göz ardı etmem ya da önemsiz olduğunu düşünmem değil. Aksine prekaryalaşmanın olduğu yerde kişilerin kendi kendileri üzerine tahakkümlerinin artacağını (ve hatta arttığını), sınırlı sayıda varolan pozisyonlar için yatay düzlemdekilerin dayanışma yerine birbirleriyle rekabete yöneliyor olduklarını görmek çok da zor değil.

ye çalıştığım bu yapı içerisinde, girişte de söylediğim gibi, üniversite üzerine düşünmeyi üniversiteden değil, bilgi üretmenin kendisi üzerinden başlayarak yapmayı teklif edeceğim; yani *kurumdan değil, pratiğin kendisinden.* En nihayetinde üniversitenin temeline, ister eğitimi isterse bilimsel bilgi üretimini koyalım, söz konusu olan ve sorunsallaştırılması[23] gerekenin bilgiyle olan ilişkimiz olduğunu düşünüyorum. Bu da ancak bilgi üretme pratikleri konusunda tartışmaya başladıktan sonra, hatta bilgi üretim pratiğinin pratiği içerisinde olabilir. Bu şekilde de "bilgi üretimi"ni bir kurum içerisine sıkıştırmaktansa, pratiğin kendisinin kurumsallaşma[24] biçimleri üzerine düşünebiliriz. Bugün yapılanı devam ettirdiğimiz, yani kurum üzerine düşünmeye devam ettiğimiz, öncelikle kurumu değiştirmenin yollarını aradığımız ve bunun üzerinden bilgi üretimini sorun-

---

Başka "beyaz yakalı işler" için özellikle kuzey Amerika için hayli geniş bir literatür varken ve Türkiye'deki literatür de yavaş yavaş oluşmaya başlarken (bkz. Tanıl Bora, Aksu Bora, Necmi Erdoğan, İlknur Üstün (der.), *Boşuna mı Okuduk? Türkiye'de Beyaz yakalı İşsizliği* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011)), üniversiteler için bu konuda çalışma yapılmamış olması başlı başına sorunlaştırılması gereken bir noktadır.

23 Sorunsallaştırma kavramını tam da Foucault'nun kullandığı anlamda kullanıyorum. Bkz. Michel Foucault, "Polemik, Siyaset ve Sorunsallaştırmalar," M. Foucault - *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2* (3. Basım), çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), s. 282-283. Orjinali; Michel Foucault, "Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault," *Ethics, Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*, der. Paul Rabinow, çev. Robert Hurley ve Diğerleri (New York: The New Press, 1997 [1994 - Edition Gallimard]), s. 110-120.

24 Ya da kurumsallaşmama... Bu konuda son zamanlardaki ilginç bir tartışma için Michael Hardt ve John Holloway'in birbirlerinin son kitapları üzerine olan tartışmalarına bakılabilir. Holloway, Hardt ve Negri'nin *Commonwealth* kitaplarında yeni bir sistemin kurumsallaşması üzerine düşündükleri yerleri bürokratik ve tehlikeli buluyor. Ona göre, kurumsallaşma bire bir devletleşmeye götürür bizi ve bundan kaçınılmalıdır. Ayrıca kurumsallaşmanın her zaman geleneğin kutsallaşması ve geçmişin bugünden kurulması olduğunu söylüyor. Hardt ise buna cevap olarak kurumsallaşmadan kastettiklerinin pratiklerin alışkanlığa dönüştüğü yer olduğunu ve pratiklerin alışkanlıklar olmadan olmayacağı yönünde bir cevap veriyor Holloway'e. Ayrıca kurumsallaşma biçimlerine yeni yönetişimler yaratmak için de ihtiyaç olduğunu söylüyor. Bu metni başka bir bağlamdaki tartışmamızda bana öneren Göksun Yazıcı'ya teşekkür ediyorum. Metnin orijinali şu adreste bulunabilir: http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-49/creating-common-wealth-and-cracking-capitalism-cross-reading. 16 Eylül 2012 tarihinde erişilmiştir.

laştırdığımız noktada dönüp dolanıp geleceğimiz yer yasa ve yönetmeliklerdir. Bu, bilgi üretim pratiği üzerine düşünmeyi tamamen ortadan kaldırmasa da ikinci plana atar. Oysa Foucault-Agamben çizgisinden ilerlediğimiz zaman yasa/yönetmeliklerin normatif yapısından sıyrılmak, pratiğin kendisine öncelik vermek ve bununla bağlantılı olarak da yasa ve yaşam arasında, yeni bir bölgeyi ve alanı tahayyül etmeye başlamak mümkün olabilir, diye düşünüyorum.

İkinci olarak, bilginin kolektifliği ve ortak bilgi üretimi derken "bilginin sosyalliği"ni kastetmediğimi söylemeliyim. Bilginin sosyalliği, bilgi sosyolojisinin temel sorusu olarak 1930'lardan bu yana bizimle. Örneğin, bilginin "sosyal tarihi" ya da bilginin üretimindeki sosyal faktörler dendiği zaman, aslında klasik anlamda bilgi sosyolojisinin araştırma alanlarından, yani bilgi üretim koşullarının üniversite, laboratuvar gibi mekânlarda üretilen, göreli otonomisi olan alanlardaki üretimlerinin içerisine nasıl girdiğinden bahsediyoruz. Ancak yine de böyle araştırmalar bilginin kolektifliği üzerine düşünmek, kolektif üretimden ne kastedeceğimizi netleştirmemiz için bize önemli ipuçları sağlamaktadır. 1970'lerden bu yana gelen ve 1930'lardan 60'lara kadar, kanonik Merton'cı ve Mannheim'cı bilim ve bilgi sosyolojisine yadsınamayacak bir alternatif olan "Bilim Çalışmaları" (*Science Studies* ya da *Social Studies of Science*) literatürüne başvurulduğunda en başta fark edilecek argümanlarından bir tanesi şu olacaktır: özel alanında, kütüphanesine kapanmış, kitaplarıyla çevrili ve tek başına bilgi üreten, düşünen bilim insanının aslında mitten başka bir şey olmadığı. Ve *Science Studies* alanında çalışan bilim insanları da "geleneksel" bilgi/bilim sosyolojisine meydan okumaya başladıklarında ilk önce bu miti yıkmaya uğraştılar.[25] Tarihsel, sosyolojik ve antro-

25 Bu çaba için özellikle Harry Collins ve Trevor Pinch'in ortaklaşa "sıradan insanların" bilim üretimini daha dünyalı bir uğraş olarak algılamaları için yazılmış *Golem* serisine bakılabilir: Harry Collins ve Trevor Pinch, The Golem: What You Should Know About Science (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) [Golem: Bilim Hakkında Bilmeniz Gereken Her Şey, çev. Zeki Yemez (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997)]; The Golem at Large: What You Should Know About Technology (Cambridge: Cambridge University Press,

polojik araştırmalarla ortaya koydukları, bu yalnız ve yaratıcı bilim insanı mitinin doğduğu doğa bilimlerinde bile, bilginin sosyal bir ortam içerisinde ve kolektif üretildiği idi. Özellikle bilimsel bilginin bir ağ biçiminde örüldüğünü öne çıkaran araştırmaların bulguları, bilimsel bilginin bir aktör tarafından değil, ağ biçiminde örgütlenmiş aktörler tarafından üretildiğini ortaya koyuyor.[26]

Doğa bilimlerini bir kenara bırakalım... Sosyal bilimlerin daha en baştan, yani "bilim" olma iddiasında bulunmaya başladıkları andan itibaren, yöntem başlığı altında tartıştığı şey bilgi üretiminin sosyalliğinin nereye kadar araştırmanın içerisinde olacağı. Bir başka deyişle, sosyal bilimciler olarak mesleğe adım attığımız andan itibaren bilginin sosyalliğiyle uğraşıyoruz aslında: çalışacağımız konuya nasıl karar vereceğimiz, bunu seçerken toplumsal *değerlerimizin ve inançlarımızın* nereye kadar işin içerisinde olmasına izin verilebileceği, çalışma evrenimizi nasıl kuracağımız, araştırmamızı nerelerde yapabileceğimiz... Her ne kadar bütün bunlar bilim insanının mesleki kişiliği, mesleki etiği bağlamında tartışılagelse de aslında bahsettiğimiz şey zaten varlığı itibariyle sosyal olan bilginin çok geniş bir toplumsal evren içerisinde bulunduğu. Metodoloji tartışmalarını bu şekilde okumak bilginin kolektif yapılandırılması konusunda önümüze oldukça farklı bir düşünsel mekân açacaktır, diye düşünüyorum.

Bu iki noktayı açıklığa kavuşturduktan sonra, şimdi bilgi üretiminin mekânlarına, kolektif olduğunu düşündüğümüz mekânları sorgulamaya dönmek istiyorum. Bunların en önemlilerinden birisi, sınıflar. Ders verme pratiğinin bilgi üretimi için önemine Nalbantoğlu çeşitli yazılarında değinmişti.[27] Ders

---

2002); Dr. Golem: How to Think About Medicine (Chicago: Chicago University Press, 2008).

26 *Science Studies* içerisinde *Actor-Network Theory* (ANT) olarak kurgulanan bu yaklaşımın klasik bir örneği için bkz. Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988).

27 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "*Daimon*'suz Bilim," *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), s. 57-84.

vermek, birçokları tarafından bir hamaliye olarak görünürken, Nalbantoğlu bunun ne kadar yanlış olduğunu, ders vermenin düşüncenin açılabileceği alanlardan birisi olduğunu, dolayısıyla bilgi üretme pratiğinde çok önemli bir yerde durduğunu söylerdi. Vurgu yaptığı, hakkıyla hazırlandığımız dersi anlatırken bir anda zihnimizde açılıveren bir noktanın önemiydi. Bu tespite katılarak başka bir nokta üzerinde durmak istiyorum burada. Ders verme sırasında insanın zihninde açılıveren düşünce üzerine vurgu yapmak bilginin daha çok bireysel düzlemdeki üretimini ilgilendiren bir nokta. Oysa ortaklıktan bahsetmeye başladığımızda ortak olabilecek alanlardan birisi olan sınıf ortamını daha farklı bir düzlemde tartışmamız gerekir.

Burada bire bir tartışmaya açmak istediğim, sınıf içerisinde öznelliklerin nasıl kurgulandığı, hoca-öğrenci ikileminde süregiden sosyalliğin hiyerarşik, disipliner ve bireyselleştirici yapısından, ortak bir alanın oluşturulmasına nasıl geçilebileceği sorusudur. Bu soru üzerine düşünürken bize yardımcı olabilecek iki metin var: Max Weber'in "Science as a Vocation" başlıklı 1908'de yaptığı konuşma[28] ve Jacques Ranciere'in henüz Türkçeye çevrilmemiş olan *The Ignorant Schoolmaster* kitabı.[29]

Weber'le başlayalım. Weber, bu konuşmasını mesleğe yeni

---

28 Weber'in bu yazısının tam metni için bkz. Max Weber, "Science as a Vocation," *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*, der. John Dreijmanis, çev. Gordon C. Wells (New York: Algora Publishing, 2008), s. 25-52. Bu yazının bir başka versiyonu *Deadalus* dergisinin Kış 1958 sayısında yayımlanmıştır. Ancak yayımlayanlar Weber'in konuşmasının başında, yaklaşık dört-beş sayfaya tekabül eden ve Weber'in deyimiyle bilim uğraşının "dışsal" faktörlerini anlattığı bölümü baskıya almamıştır. Weber bu bölümde Alman üniversitelerin iç işleyişlerinden, Alman üniversite sisteminin Amerikan sistemine gittikçe ne kadar fazla benzediğinden, akademisyen olmak isteyen genç bir akademisyenin yükselmek için yapıp ettiklerine değil şansa ihtiyacı olduğundan ve de akademinin içerisindeki insanların yalnızca "ortalama" insanlar olduğundan ve genç bir akademisyenin de bütün bunlara göğüs geremeyecekse o zaman baştan vazgeçmesi gerektiğinden bahseder.

29 Jacques Rancière, *The Ignorant Schoolmaster - Five Lessons in Intellectual Emancipation*, çev. Kristin Ross (Stanford, CA: Stanford University Press, [1991] 1999). [Bahsi geçen kitap Ekim 2014 tarihinde Fransızcasından Türkçeye çevrildi. Yazar, yazısını bu tarihten önce yazmış olduğu için dipnot vermekle yetiniyoruz. Bkz.: Jacques Ranciére, *Cahil Hoca; Zihinsel Özgürleşme Üzerine Beş Ders*, (çev. Savaş Kılıç) 2014. Metis Yayınları.– y.h.n.]

atılan genç bir akademisyene tavsiyeler olarak tasarlamıştır ve bunun içerisinde üniversitelerin kurumsal yapılarından, bilimin ruhuna, sosyal bilimlerin durumuna kadar birçok şeyden bahseder. Bunların içerisinde enteresan olan argümanlarından birisi, sınıfın içerisine politikanın sokulmamasıdır. Bu bilinen bir argümandır; özellikle 68 sonrasında pek çok kişi tarafından eleştirilmiş, bazıları tarafından da oldukça fazla sahiplenilmiş bir pozisyondur. Ancak iki noktada da gözden kaçan şey Weber'in bunu gerekçelendirmesidir. Weber, sınıfın içerisine politikanın sokulmaması gerekliliğini üç nedenle açıklar: Birincisi, bilimin dili ile politikanın dili birbirlerinden ayrıdır, der.[30] Politikanın "partizan" bir dili vardır ve politik bir ortamdaki bir kişi bu dili konuşmak zorundadır. Başkalarının kendi görüşünü kabul etmesini istediği için bu dili konuşur kişi. Ve bu net bir biçimde tefekkürlü düşünceden (*contemplative thought*) Weber'e göre kendisini ayırır. Çünkü politikada kelimeler birer kılıçtır.[31]

İkincisi, Weber politikanın ancak eleştirinin mümkün olabileceği yerde olması gerektiğini söyler. Sınıf böyle bir yer değildir çünkü sınıf içerisinde hiyerarşik bir ortam vardır. Dersi veren kişinin/hocanın karşısında ders verildiği sürece susmak ve kendisini dinlemek zorunda olan kişiler/öğrenciler otururlar. Eleştiri yoktur. Bu ortamda dersi veren kişi politik söyleme başladığında, dersi alanlar sırf bu hiyerarşik ortam nedeniyle dersi vereni eleştiremeyeceklerdir ve susmak zorunda kalacaklardır. Oysa politika için, kişilerin arasında eşitlik olması şarttır. Sınıf, Weber'in gözünde eşitlerin ortamı olmadığından politikanın da ortamı olamaz.[32]

Weber'in politikayı sınıf ortamından dışlamasının sonuncu nedeni ise 1908 Almanya'sının genel politik durumuyla ilgili-

30 Burada Weber "politika" derken, kastettiği şey "gündelik politika," "siyasi partilerin politikaları," "hükümetlerin politikaları"nı yani İngilizcede "politics" anlamında olanı, Fransızcada da *la politique* olarak kullanılan kelimeyi kastediyor. Gözden kaçırdığım bu ayrımı bana hatırlatan Ali Akay'a; Foucault ve Weber'in de bu noktadaki farklılıkları konusunda beni uyaran Bahar Aykan'a teşekkür ediyorum.

31 Weber, *Science as a Vocation*, s. 42.

32 *A.g.e.*, s. 43.

dir: gündelik hayatın kendisinin bir deneyime dönüştüğünü ve adeta dinin yerini alarak gündelik yaşam üzerine düşünülmeye başlanmış olmasından bahseder Weber. Bunun üniversiteler içerisindeki tezahürü ise öğrencilerin üniversiteye yalnızca teknik formüllerden ve formülasyonlardan başka bir şey bekleyerek gelmeleridir. Weber, bu beklentinin *hocalık* değil *liderlik* olduğunu söyler.[33] Weber'e göre hocalık, hocanın kendi düşüncesini öğrencisine empoze etmesi değil, öğrenciye farklı pozisyonları eşit bir şekilde tanıtabilecek ve bu pozisyonların her birisinin varsayımlarını anlatabilecek yetkinliğe sahip olmasıdır.

Kısaca Weber'i derslik ve politika bağlantısında kendimizi bilim ve politikanın dillerinin birbirlerinden farklılığı, sınıf içi hiyerarşik ortamın siyaset yapmayı dışlaması ve öğrencileri *liderlik* istemlerinden bilimin diliyle uzaklaştırmak gibi üç birbirleriyle ilintili sorunlaştırmanın kavşağında buluruz. Weber, sınıf içerisinin hiyerarşik ortamından nasıl uzaklaşılabileceği konusunda herhangi bir şey söylemez ve hoca-öğrenci arasındaki hiyerarşik pozisyonları verili olarak algılayarak, hocanın kendi pozisyonunu nasıl kötüye kullanmaması gerektiği üzerinde durur. Günümüzde her ne kadar Weber'in zamanından farklı sınıf ortamları oluşturulmaya çalışılmış, örneğin sınıf içerisinde yuvarlak oturma düzenleri, dersin anlatma ve tartışma olarak ikiye bölünmesi gibi demokratikleştirici uygulamalar fazlalaşmışsa da, Weber'in burada bahsettiği, Foucault'nun da disipliner diyeceği ilişki biçiminin sınıf ortamından çok da fazla uzaklaşmış olduğunu iddia edebileceğimizi düşünmüyorum. Her şey demokratik olsa da sınıf ortamında en nihayetinde not veren bir hoca ve not alan öğrencilerin olduğunu unutmamak gerekir.

Weber'in pozisyonunu otoritesini kabullenmiş ve bunun sınırlarını sorgulayan, kötüye kullanmamaya çalışan bir yerde algılayıp benzer pozisyonları devam ettirebiliriz. Ancak burada tartışmak istediğim ikinci metin, bunun daha radikali ve bu otoriteyi birebir kırmaya yönelik bir öneri Ranciére'den ge-

33 *A.g.e.*, s. 45.

liyor. *The Ignorant Schoolmaster* kitabı, 1818'de Hollanda kralının davetiyle Louvain Üniversitesi'ne hoca olarak giden Joseph Jacotot'un Hollanda'daki deneyimlerinden sonra geliştirdiği "evrensel eğitim" modeli üzerine. Anlatı şöyle: Louvain Üniversite'sindeki öğrenciler Jacotot'un ününü duyup kendisinden ders almak istiyorlar. Ancak ne Jacotot bir kelime Flamanca biliyor ne de öğrenciler Fransızca. Jacotot, öğrencilerle arasında *ortak bir şey* olmasını istediği için *Télémaque* kitabının Flamanca-Fransızca basımını öğrencilere veriyor ve bu metni kendilerinin karşılaştırmalı okuyup üzerine Fransızca ödev yazmalarını istiyor. Jacotot başta umutsuz; gelecek ödevlerin cahilce ve kabaca yazılmış olacağını düşünüyor; çünkü öğrencilere ders vermiyor, dil öğrenmeleri için bir yöntem sunamıyor ve de herhangi bir şey açıklayamıyor. Onlardan kendi kendilerine öğrenmelerini istiyor. Ancak tahmin ettiğinin aksine, tam da öğrenciler kendi kendilerine öğrendikleri için sadece iyi ödevler yazmakla kalmıyorlar aynı zamanda Fransızcayı da iyi öğreniyorlar.

Jacotot'un pedagoji anlayışı bundan sonra değişiyor. Söylediği, evrensel eğitim modelinin temeli olan argüman, öğrencilerin aslında hocanın herhangi bir şeyi analiz edip parçalara bölüp, açıklamasına (*explicate*) ihtiyaçlarının olmadığı. Açıklama bazlı eğitim modeli öğrencilerin zekâlarının "aşağı" (*inferior*) olduğu varsayımından, hocaların da "üstün" (*superior*) zekâya sahip olduğu düşüncesinden kaynaklanıyor. Jacotot bunun doğru olmadığını, zıtlık üzerine böyle bir kurgunun pedagojinin miti olduğunu ve herhangi birisinin bir şey öğrenmesi için isteğinin olmasının ve öğrenirken dikkatli olmasının yeterli olduğunu söylüyor. Yani herkesin her şeyi öğrenebileceğini. Hem Jacotot hem de ondan ilhamla bu kitabı yazan Rancière bilgiyle böyle bir ilişkilenme için herkesin zekâsının eşit olarak algılanması gerektiğini, kimsenin zekâsının başka kimseden üstün olmadığının kabul edilmesi gerekliliğinden başka herhangi bir şeye ihtiyaç olmadığını söylüyorlar.

Bilginin ortaklığı tartışması açısından Jacotot'un yapmaya çalıştığı şeyin birkaç tane enteresan noktası var: Birincisi, ken-

disi ve ders vereceği öğrenciler arasına ortak bir şey olmak üzere koyduğu şey bir metin. Bir başka deyişle, ortaklığın olması için arada bir şey olması gerekliliğini vurguluyor. İki tarafın da üzerine konuşabileceği ve ilgilerini birlikte üzerine yoğunlaştırabilecekleri bir metin. Buna bağlı olarak ikincisi, bu metinle yani, ortak olanla ilişkilenmede eşitlik esasının olması gerekliliğinden bahsediyor Jacotot. Jacotot'un Flaman öğrencilerle yaşadığı "normal" bir hocalık deneyimi değil. Anlatan ve anlatılan taraflar yok bu deneyimde. Metinle eşit derecede ilişkilenen iki grup var. Buradaki ilişkilenme tarzı da birebir bilgiden yoksunluk değil, ancak onun benzeri, iletişim araçlarından yoksunluk. Bir başka deyişle daha önceden kişinin kendisinde olan önyargıların, varolan kalıpların herhangi bir işe yaramayacağının bilinmesi. Bir anlamda, ortak olanla ilişkiye geçtiğimizde önceden kim/ne olduğumuzu bir kenara atıp başkalaşıma girmek.[34]

Sonuçta, sınıf içerisine siyaset sokmanın klasik anlamda ilişkileri değiştirebileceğini (ve hatta değiştirdiğini) düşünenler için, Weber'in uyarılarını, sınıf içerisinde hiyerarşinin olduğunu yeniden hatırlattığı, yani yalnızca dersin içeriğinin değişmesinin demokratikleşme için yeterli olmayacağını, ders verme formunun da değişmesi gerekliliğinden bahsettiği için önemli buluyorum. Weber, sınıftaki pozisyonunu kötüye kullanmak istememesiyle, Agamben'in *auctoritas-potestas* skalasında *potestas*'a doğru kayıyor ve sınıfın içerisinde siyaset konuşulmasını da –açık olarak ifade etmese de– düşünülenin aksine *auctoritas* konumunu güçlendireceğine dikkat çekiyor gibi. Ranciére ise Jacotot üzerinden tartışma yürüterek bize tamamen başka bir bilgilenme biçimi sunuyor. Ranciére'in ve anlattığı kadarıyla Jacotot'un dünyasında hiyerarşi yok, mutlak eşitliğe yol açabilecek bir uygulama, bilgiyi aktarma ve açıklama değil, birisini

34 Kanımca bu Hardt ve Negri'nin "canavarlaşmak" dediği sürece benzeyen bir süreç. *Commonwealth* kitaplarında Hardt ve Negri, bu süreci ortak olanla ilişkilenmede kişinin kendisini bırakması, kimliklerini (ki onlar kimlikleri de kişinin mülkiyeti olarak kurguluyorlar) bırakmak olarak kurguluyorlar. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Commonwealth* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), s. 189-199.

kendisini özgürleştirmesi için aklını kullanma (*reasoning*) yolunda, yanında olma var.

Buradan bir adım ileriye gidip bilgi üretimi konusuna geri dönmek istiyorum.

Ortak mekânları düşündüğümüzde dersler ve seminerler birlikte düşünme mekânları olabilirler. Gerçekten de Nalbantoğlu'nun dediği gibi bir derste zihni kurcalayan bir soru bir anda açılabilir, daha önceden fark edilmemiş bir şey fark edilebilir, vb. Ancak vurgulamakta yarar var: Okuma grupları gibi katılanların eşitlik prensibiyle hareket ettikleri, düşüncenin birlikte tartışarak açılabileceği *birlikte düşünme mekânları*, *ortak üretme alanları* olmayabilirler. Gerçi ortaklığın olması için birlikte üretmenin zorunluluğu var mıdır tartışılmalıdır. *Ortak olan* bir ürün değil de Jacotot örneğinde olduğu gibi metin de olabilir. *Ortaklığın* "formülü"nün *ortak olana* katılanlar arasında belirlenecek bir şey olduğunun söylenmesi herhalde yerindedir. Aşağıda kısaca aktaracağımı, Deleuze ve Guattari'nin birbirleriyle çalışmalarının her biri tarafından yazılmış anlatılarından gördüğümüz de budur. Yani *ortaklık* için bir formülün olmadığı, *ortaklığın* normatif herhangi bir düzlemde ifadesini bulamayacağı, pratikte belirlenen ve ancak orada ortaya çıkabileceği.

Gilles Deleuze'ün 1984'te kitaplarının Japonca çevirmeni Kuniichi Uno'ya yazdığı mektuba bakalım.[35] Uno'nun, "Nasıl çalıştınız?" sorusu üzerine Deleuze kendi gözünden Guattari ile nasıl birlikte çalıştıklarını anlatıyor. Her şeyden önce birlikte çalışmanın genel bir formülü, bir reçetesi yok, diyor Deleuze. Guattari'yle ortak fazla yönlerinin olmadığını ifade ediyor; aynı zamanda ritimlerinin de birbirlerinden oldukça farklı olduğunu. Başta birlikte çalışmalarının tek koşulu birlikte çalışmak istemeleri. Fazla sayıda, değişik alanlardan kitaplar okuyarak başlamışlar ve bu mektuplaşmalarla devam etmiş. Zaman zaman birkaç günlüğüne bir araya gelip uzun saatler çalışmış-

35 Gilles Deleuze, "Letter to Uno: How Félix and I Worked Together," *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews, 1975-1995*, der. David Lapoujade (New York: Semiotext(e), 2007), s. 237-240.

lar. Ama Deleuze'ün anlattığı kadarıyla bu çalışma zamanları içerisinde her biri bir diğerini kesmeden, herhangi bir müdahalede bulunmadan, yalnızca nasıl düşündüğünü anlamak için dinliyormuş. Yani bir diyaloğun olmadığından bahsediyor. Birlikte çalışmak hiçbir zaman bir homojenizasyona yol açmadı, diyor Deleuze; aksine çoğalma ve saçılmanın olduğundan bahsediyor.[36] *Bin Yayla* kitabının girişini de farklı bir şekilde ifade ediyor: *Bin Yayla*'nın ilk cümlesine *Anti-Oedipus* kitabını iki el olarak yazdık ama her biri çok fazla olduğu için bir kalabalık hali vardır diye başlıyorlar.[37]

Gelmekte olan üniversite[38]

Üniversite kelimesinin kökeni olan *universitas*'a baktığımızda kelimenin yegâne anlamının bütünsel bilgi ya da tüm bilgiler olmadığını görüyoruz. Aynı zamanda bir lonca, cemaat (*İng. community*) ve topluluk anlamı da vardır. Buradaki kritik sorulardan birisi bu cemaati ya da topluluğu nasıl algıladığımızdır. Verili bir birliktelikten mi bahsettiğimiz yoksa tahayyül ettiğimiz bir topluluk için mi konuştuğumuz ayrımı önemlidir.

Foucault, bu konuya değindiği röportajlarından birinde şöyle diyor:

> Oysa sorun, asıl olarak, uyulan ilkeleri ve benimsenen değerleri geçerli kılmak için kendini bir "biz" içine yerleştirmek ye-

36 Guattari'nin bir iki röportajında Deleuze ile çalışma deneyiminden bahsettiğini görebiliyoruz. Michel Butel'le yaptığı söyleşide örneğin, Guattari, Deleuze, "Birlikte çalışabiliriz?" dediğinde bu birlikteliği Guattari ve arkadaşları (çetesi) olarak algılanmış. Bir süre sonra "birlikte" olma halinin yalnız ikisini kapsadığını görmüş. Bkz. Felix Guattari, "Everywhere at Once," *Soft Subversions: Texts and Interviews 1977-1985*, der. Sylvere Lotringer (New York: Semiotext(e), 2009), s. 81-87. Bir başka yerde, Deleuze'le çalışmanın ham olan kavramlarını belirginleştirdiğini söyler. Hem birlikte çalışmalarının ayrıntıları hem de bir dostluk hikâyesi olarak bkz. François Dosse, *Gilles Deleuze & Felix Guattari - Intersecting Lives*, çev. Deborah Glassman (New York: Columbia University Press, [2007] 2010.

37 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaux*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. 3.

38 Giorgio Agamben'in *The Coming Community* kitabına atıfla bu başlık yazılmıştır.

rinde midir; yoksa sorunun ["soru"nun – SGS] üzerine giderek, gelecekteki bir "biz" oluşumunu mümkün hale getirmek midir, buna karar vermektir. Çünkü bana göre, "biz"in sorudan önce gelmesine gerek yoktur; "biz" ancak, formüle edildiği, yani terimlerle sorulduğu biçimiyle sorunun sonucu –ve geçici sonucu– olabilir. Örneğin, *Deliliğin Tarihi*'ni yazdığım sıralarda, kitabı yazarken gönderme yapmakla yetineceğim ve bu kitabın kendiliğinden ifade edeceği, önceden varolan ve toparlayıcı bir "biz" olup olmadığından emin değilim. Laing'in, Cooper'ın, Basaglia'nın ve benim hiçbir ortaklığımız olmadığı gibi, herhangi bir ilişkimiz de yoktur. Ama yapılmış olan çalışma temelinde bir "biz" saptamanın, aynı zamanda bir eylem ortaklığı oluşturması muhtemel bir "biz" saptamanın mümkün olup olmadığını anlama sorunu bizi okuyanlar için ve aramızda bazıları için söz konusu olmuştur.[39]

Foucault'nun kendisi, burada birebir üniversite üzerinden konuşmuyor. Yalnızca *herhangi*[40] bir *sorun*un, bir kitabın yazılmasındaki *herhangi* bir birlikteliğin oluşma koşulu olduğunu söylüyor. Üniversite üzerine düşünmemizdeki dert, eğer "bilgi üretme pratiği" ise, o zaman üniversitenin halihazırda ortak bir alan olduğu varsayımı, verili ve homojen bir cemaat olduğu, içerisinin birlikte düzenlenmesi gibi varsayımları bir kenara bırakıp *ortak olarak* kurgulanacak soruya yönelebiliriz. Belki de *gelmekte olan* üniversite, bilginin ve *sorun*un *herhangiliğini* beklemektedir.

39 Foucault, "Polemik, Siyaset ve Sorunsallaştırmalar," s. 282-283. Orjinali; Foucault, "Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault," s. 110-120.

40 "Herhangi" kavramı Agamben'in *The Coming Community* kitabındaki "whatever"ın çevirisidir (Giorgio Agamben, *The Coming Community*, çev. Michael Hardt (Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, [1990] 1993). *Herhangi*'den bahsettiği ilk bölümün çevirisini Sibel Yardımcı yaptı. Bkz.: http://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-herhangi-bir-i/695, 16 Eylül 2012 tarihinde erişildi.

Modernden Anti-Moderne Bilim: Türkiye Örneğinde "Sosyal Bilimin Krizi" ve Sonrası

HAYRİYE ERBAŞ

Giriş

1970'lerde "bildiğimiz dünya"nın sonunun geldiği, artık *yeni* ve *farklı* "küresel" bir dünyada yaşadığımız ve bu nedenle de her şeyin yeniden sorgulanması ve başka türlü kavranması gerektiği ve bu yeniden bilme ve kavrama doğrultusunda da her şeyin yeniden tasarlanması ve de yapılandırılması gerektiği yönünde bir paradigmanın yükselişine tanıklık edilmiştir. Çözümü başka türlü koysalar da bu ön kabul hem sol hem de liberal düşünürlerde görülebilmektedir. Bu değişim sanatta, bilimde, siyasette ve yaşamın her alanında ve her pratiğinde gözlemlenmiştir. Bildiğimiz dünyanın modern ve ona ait olan tüm özellikleri modernite olarak kabul etme anlayışına dayanan bu düşüncede, aslında modernizmin sonunun geldiği ilan edilmekte ve yeni dünyanın da artık modernite dışında ve ondan farklı bir dünya olması gerektiği tezi ileri sürülmektedir. Önerilen "*yeni*" paradigmanın aslında yeni olmadığını; ancak yüksel(til)işinin yeni olduğu ve bu paradigmanın yüksel(til)işinin tüm dünyada yaşanan ekonomik kriz yıllarına denk gelmesinin de bir tesadüf olmadığı üzerinde düşünüp, aralarındaki ilişkiyi kurabildiğimiz oranda bu dönüşümü daha doğru kavrayabileceğimi-

zin mümkün olduğu söylenebilir. Radikal eleştirilerle modernizmin tüm yönleri ve her şeyi yerle bir edilirken, kapitalizmin daha sorunlu ve giderek vahşileşen bir halinin yaşanıyor olması, aslında sorunun ve çözüm önerilerinin yanlış yerde kurulduğunun göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Sorunu ve çözüm önerilerini bu şekilde koymanın kendisinin de masum bir tercih değil, bilinçli bir tercih olduğu söylenebilir.

Bilindiği gibi 1970'li yıllarla birlikte tüm dünyada yaşanan ekonomik kriz toplumsal yaşamın tüm alanlarında yansımalarını bulmuş ve krizin ardından üretim sisteminde ve toplumsal yaşamın tüm alanlarında yeniden bir yapılanma sürecine gidilerek radikal dönüşümler gerçekleştirilmiştir. Fordist üretim sisteminden post-fordist üretim sistemine geçiş süreci ile birlikte ya da bu geçişin daha uygulanabilir olması amacı ile siyasal alanda devlet ve siyasetin yapılanışında, eğitim sisteminde de dönüşümler gerçekleştirilmiştir. Tasarlanan toplum anlayışının yaşama geçirilişi, yapılan dönüştürmelerin zorunluluğunun benimsenmesi ve benimsetilmesi ile bağlantılı ve olanaklıdır. Dolayısıyla bu dönüşümlerin gerekliliğini ve kaçınılmazlığını işleyecek düşünce ve ideolojilere gereksinim duyulmaktadır. Ancak burada vurgulanan, bilimin ve de sosyal teorinin, tarihinin tek yanlı belirlenimi değil, farklı dönemde uygun teorilerin ve ideolojilerin desteklenmesi ve öne çıkartılması düşüncesidir. İşte kapitalizmin krizinin ardından toplumsal yapılanma ve bu dönüşümler yeni bir toplum tasarımı ve bu tasarımın dayandığı düşünce ve ideolojilerin yükselişini gerektirmiş. Bu ideolojiler de farklı bir bilim ve üniversite anlayışını temellendirmiştir.

Her şeyi ile önceki dönemden *tamamen farklı yeni* dönem, sıklıkla postmodern dönem, toplum da postmodern toplum olarak adlandırılmakta ve bu döneme damgasını vuran anlayış da postmodernizm olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemde benimsenen perspektif doğrultusunda "sanayi ötesi toplum", "bilgi toplumu," "ağ toplumu," "geç kapitalizm," "organize olmayan kapitalizm" (*dis-organized capitalism*) kavramlarıyla adlandırılmaktadır. Dönemin egemen paradigmasında *"büyülü"*

anlamlar yüklenen "küreselleşme" bir ideolojiye dönüştürülmüş ve yeniden yapılandırmalar için gerekçe olarak gösterilmiştir, bu nedenle de bu işleyişte kilit bir işlev görmüştür. Sonrasında, Sovyetlerin dağılışı ile kapitalizmin tek toplum modeli olduğu yönündeki düşüncenin güçlenmesi ile de, bu yeniden yapılandırma sürecinin önü daha da açılmış ve dünyayı radikal değişimlerle biçimlendirmeye başlamıştır.

Bu toplumsal dönüşüm sürecinde üniversite/akademi de krizden payını almış, artık dönemin toplum tasarımının gerektirdiği bilim etkinliklerini karşılayamaz olmuş ve sonrasında köklü değişimlere uğramıştır. Bu yazıda; 1) akademinin/üniversitenin geçirdiği dönüşüm ve bugünkü durumu. 2) bu dönüşümün üniversite ve bilimin geçirdiği dönüşümün bilim ve metodolojiye, bilim insanlarına/akademisyene yansımaları. 3) bu dönüşümün sosyal bilimler alanına yansımaları ele alınacak ve yeri geldikçe de Türkiye örneğinde işleyiş ve somutlanış biçimine ilişkin belirlemeler ve buna bağlı olarak da ekonomik, politik, sosyal ve kültürel yansımalarına değinilmeye çalışılacaktır.

Yazı, üniversitenin dönüşümünün ve üretilen bilimin mevcut sorunları çözüp çözmediği sorunsalı üzerine kurulmuş olup yazıda benimsenen ve ileri sürülen temel düşünce, sosyal bilimlerin krizden çıkışının günümüz toplumsal sorunlarının doğru çözümlenişinde yattığı, bunun da bilim ve bilimin/bilmenin metodolojisinin öneminin hatırlanması ve yeniden bilime yönelişle gerçekleşebileceğidir. Başka bir ifadeyle egemen paradigma savunusunun tersine, yeniden bilimci bir arayışa yönelişle yani modern üniversitenin ve bilimin bazı özelliklerinin yeniden canlandırılması ve ileriye taşınması ile olanaklı olabileceğidir. Bu arayışın anlamı ve önemi, dönüşüm süreci ve sonrasında ileri sürülenin tersine, toplumsal sorunların ve sancılarının sonlanmayışı, tam tersine daha da derinleşip görünür olmaktadır. Bu sürecin üniversitenin içinde yer alanlar tarafından doğru değerlendirilmesi, hem üniversite ve bilim hem de sorunların nereden temellendiğinin kavranmasını sağlayacak ve böylesine bir değerlendirme de bilimin krizini aşmada

üniversite/akademi ve de bilime (özellikle de sosyal bilimlere) önemli fırsatlar sunabilecektir. Diğer bir ifadeyle, sosyal bilimlerin krizden çıkışı günümüz toplumsal sorunlarının doğru çözümlenişi, yani bilimsel bir bakışla ele alınması ile olanaklı olacak ve bilimin bunalımdan çıkışı da toplumsal sorunların çözümlenmesine katkı sağlayacaktır.

Neyin krizi: Modernizmin krizi mi, kapitalizmin krizi mi?

Modernizm, postmodernizm ve buna bağlı olarak modern bilim ve postmodern bilim tartışmalarında, genellikle kapitalizme göndermede bulunmadan ya da kapitalizmin modernizmin bir sonucu varsayılarak ya da kapitalizm ve modernizm özdeşleştirilerek modernizm ve modern düşünce sorunsallaştırılır eleştirilerek total/yekpare olarak ret edilir. Dolayısıyla bu sorunsallaştırmada kapitalizm değil, modernizm hedef alınır ve bu doğrultuda modernizm karşıtı bir anlayışla biçimlenen bir toplum ve toplumsal alanlar tasarımı önerilir. Bu tasarımın gerçekleştirilmesi sonucunda modernizmin tüm sorunlarının çözüldüğü ve arzulanan bir toplum modelinin gerçekleşeceği varsayılır. Daha önce de değinildiği gibi bu değişimin gerekliliği ve gerekçesi olarak da küreselleşme gösterilir. Oysa küreselleşme tek anlamı olan bir kavram değildir. Kavrama farklı anlamlar yüklenebilir ve kavrama yüklenen farklı anlamlara göre de farklı toplum tasarımları geliştirilir. Bu farklı tasarımlar doğrultusunda da gerçekleştirilmesi gereken toplumsal düzenlemeler farklılık gösterir.[1] Küreselleşme, taşıdığı bazı özellikler açısından bir sürecin ifadesi olarak kullanılabileceği gibi 1980'lerden sonraki bir döneme verilen bir ad olarak da kullanılabilir. Yani bir dönemi ve o dönemin özelliklerini betimleme biçiminde kullanılabileceği gibi, ideolojik ve tasarım anlamında olması gereken süreçleri ifade etmek anlamında da kullanılabi-

1 Hayriye Erbaş ve Mehmet Erbaş, "Karşıt Kavramlaştırmalarla Üç Küreselleşme ve Güvenlik Sorunları: Modernizm, Tekno-Ekolojizm ve Ütopyanizm Bağlamında Sosyolojik bir Çerçeve" *Güvenliğin Yeni Boyutları ve Uluslararası Örgütler, Dördüncü Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (Sarem, Genelkurmay Askeri ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 2007), s. 66.

lir. Ancak burada vurgulanması gereken, küreselleşmenin egemen anlamı, değinilen ikinci kullanımına uygun olup 1980'ler sonrasında gerçekleştirilen toplumsal düzenlemelerin küreselleşme olarak adlandırılması ve küreselleşmenin kaçınılmaz sonuçları olarak gösterilmesidir ki, bu bir ideolojiye denk gelir ve yapılanların kaçınılmaz olduğunu ileri sürme ve dayatma anlamındadır. Oysa küreselleşmenin gerekleri olarak gösterilen ve yapılan tüm düzenlemeler kaçınılmaz değil politik tercihlerdir aslında. Dolayısıyla gerçekleştirilen düzenlemelerin hepsinin kaçınılmaz olduğu egemen anlayışına dayanan modernizm eleştirileri sıklıkla modern dönem olarak adlandırılan dönemin tüm birikimlerinin toplu bir reddi biçiminde gerçekleşmiş ve gerçekleşmektedir. Küreselleşme söylemi ile beslenerek egemen paradigmaya dönüşecek olan postmodernizm, özünde kapitalizmin bir döneminde ortaya çıkan krizinin aşılmasının bir yolu olarak görülen yeniden yapılanma sürecinin egemen ideolojisi olacaktır.

Bu bağlamda kapitalizmin yaşanan krizi ve krizi aşma yönünde bir çaba olarak yorumlanabilecek bir süreç, kapitalizmden çok modernizmin krizi olduğu düşüncesinin tam da kapitalizmin krizini aşma yönünde ileri sürülen, ancak kapitalizmin daha da sorunlu halini yaşama geçiren *yeni* bir toplum tasarımıdır. Diğer bir ifade ile her alanda ve tüm yönleriyle modernizme ait her şeyin reddi üzerinden üretilen alternatif anlayışın, tüm toplumsal alanları etkilediği ve savunucularınca ileri sürülenin tersine toplumsal sorunları çözmek yerine daha da derinleştirdiği ve çözümsüzlüğe götürdüğü her geçen gün biraz daha görünür olmaktadır. Bu durumda temel sorunun ya da krizin, modernizmin değil kapitalizmin krizi olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Bu kriz ve krizden çıkış yolları da elbette ki üniversitede de yansımalarını bulacaktır.

Bu yazıda modernizm ile kapitalizm arasındaki çakışma ve birliktelik ilişkisi kabul edilmekle birlikte, modernizm ile kapitalizmin özdeş/aynı olmadığı düşünülmektedir. Modernizmin hedef alınması ve "total/yekpare" yadsınması modern üniversitenin ve modern bilimin de hedef alınması anlamına gelmekte

ve bu alanda da yansımalarını bulmaktadır. Postmodernist olarak adlandırılabilecek bu anlayışta, gizil olarak modernizm kapitalizm ile özdeşleştirildiğinden ve modernizmin karşıtı bu anlayışın da kapitalizm karşıtı ve ondan farklı "yeni" ve "daha demokratik" bir toplumsal düzenini işaret ettiği düşüncesinin yaratılması ve benimsenmesine katkı sağlamaktadır. Bu katkı ile günümüzde yaşanan sistemin, adeta kapitalizm dışı ve karşıtı bir sistem olduğu izlenimi verilmekte, birbirini tamamlayan önermeler ve söylemler dizisi içinde "ideolojik" bir karşı saldırıya dönüşmektedir. Buradaki ironi bu "ideolojik" karşı saldırının ideolojilerin, dahası teorilerin bile sonunun geldiği söylemi üzerinden yürütülüyor olmasıdır. Bu anlamda postmodernizm, modernizm sonrası anlamında değil, gerçek anlamda modernist karşıtlığı üzerinden konumlanır, modernizmin krizinin aşılması postmodernizm ve küreselleşme söyleminin karşılıklı etkileşimiyle güçlenmekte, sürecini yapılandırmaktadır. Bu yazıda ileri sürülen düşünce, kapitalizmin belirli bir dönemine damgasını vuran ancak tarihsel bir birikim olan modern bilim anlayışının krizden çıkış yolu ya da alternatif olarak gösterilen bilim anlayışının ideolojik olduğu ve özellikle de sosyal bilimlerde bu krizden çıkış önerisinin de özünde *anti-bilimcilik* olduğudur.

Modern bilimin - akademinin yükselişi ve krizi

Üniversiteler ya da eğitim sisteminde değişimler, dönemin makro ekonomi politikaları ile biçimlenmektedir. Yaşanan krizlerle üniversiteler ve bilim krize girmekte ve krizden çıkış yolları geliştirmektedirler. Modern üniversitelerin toplumsal işlevleri Kant'ın akılcılık ve Wilhelm von Humboldt'un kültür konusundaki düşünceleri üzerinden yükselmekteydi. Bu etkiler çerçevesinde modern üniversite anlayışının temeli 1808'de Humboldt tarafından Berlin Üniversitesi için yazılmış projeye dayanmaktadır.[2] Tahmin edilebileceği gibi, modern üniversite

2 Marek Kwiek, "The Nation-State, Globalization and the Modern Institution of the University," *Theoria. A Journal of Social and Political Theory* 47, No. 96 (2000): s. 2.

de o dönemin egemen toplum tasarımı ve bu tasarımın gerekleri üzerinden biçimlenecekti.

Tarihsel olarak modern üniversitenin oluşumu Aydınlanma düşüncesi ile bağlantılı olmanın yanı sıra ulus devlet oluşumu süreci ile de yakından ilişkilidir. Modern dönemin toplum tasarımı, güçlü bir uluslaşma sürecine dayanan bir devletin ve toplumun inşası üzerine kurulu olduğundan, bu tasarıma uygun olarak da bilim ve üniversitenin amacı biçimlenecekti. Dolayısıyla modern üniversite ulus devlet ve uluslaşma süreci ile eşzamanlı gelişmiş, siyasal ve kültürel bir proje olarak dönemin ihtiyaç duyduğu bilgiyi üreten ve ihtiyaç duyulan yurttaşları yetiştiren kurumlar olacaktır. Modern toplumda üniversitelerin temel misyonu, sosyal devletin işlevlerini yerine getirmesine katkıda bulunacak açılımlar yapmak ve dayandığı Aydınlanma ilkesi doğrultusunda toplumu ileriye taşıma yönünde katkıda bulunmaktı. Bu nedenle de modern üniversite toplumun önünü açan önemli ve temel bir kurumdu, devlet ve üniversiteler eş zamanlı oluşan ve son yıllara kadar da devam eden bağlantılı/*symbiotic* kurumlar[3] olarak değerlendirilebilir. Modern üniversite anlayışında üniversiteye biçilen temel amaç, liberal demokrasiyi oluşturmaya ve sürdürmeye yönelik çalışmalar yapmak olsa da, liberal demokrasiyi sürdürebilir kılma ve meşrulaştırma çabası doğrultusunda üniversite ve bilimin toplumu aydınlatma, toplum yararına bilim yapma ve bilgi üretme işlevi, göreli olarak mevcuttu. Özellikle de sosyal bilimlerden beklenen ve sonrasında da "homojenleştirme" süreci olarak değerlendirilerek en çok eleştirilen yönü, toplumu bütün olarak gören ulusal bilinç sağlamaya yönelik çabalarıydı. Bu çabada toplum, bir bütün olarak görüldüğünden, bu anlamda da toplumsal inceleme ve hedefler de toplum düzleminde biçimlenmekte, dolayısıyla toplumu bütün olarak kavrama ve sorunlara çözüm arama bilimin hedefi olacaktı.

Kapitalizmin belirli bir döneminde yaşanan kriz sonrasında toplumun istikrara gitmesini sağlamada yeni bir üniversite ve bilim anlayışına gereksinim duyulduğundan, dönemin toplum

3 *A.g.e.*, s. 6.

anlayışına uygun bilim üretememe durumunda kalan üniversite ve bilim, "kimlik krizine" girmiştir. Bu nedenle 1970'lerde yaşanan ekonomik krizin ardından yeniden istikrara gidişe ve yeni dönem kapitalizmine uygun bir üniversite ve bilim anlayışına gidilmiştir. Bu anlayış, kamu harcamalarının küçülmesini ve bu küçülmeyle de eğitime ve Ar-Ge'lere yapılacak harcamaların düşürülmesini gerektirmekteydi. Bu durumda üniversiteler de artık birer "şirket gibi" işlemek ve kendi başının çaresine bakmak durumunda kaldılar. Bu süreç kamu üniversitesi ve kamu yararı anlayışına dayalı Humboldt modeli üniversite sisteminin krizi anlamına gelmektedir. Bu dönüşüm, daha doğrusu dönüştürme sürecinde üniversite ve bilimin anlamı ve amacındaki değişime koşut olarak bilim yapma yolu, bilim insanı kimliği ve toplumsal sorumluluğu da değişmektedir. Araştırma ve eğitim birliğine dayalı üniversite anlayışı, yerini bu birliğin ayrışması ve üniversitenin bu özelliklerine ek ve belki de daha önemli bir özellik olarak "girişimcilik" boyutunun eklendiği bir üniversiteye yerini bırakmaktadır.

Bu süreçte, bilimin amacı bilme arayışı yerine doğrudan piyasaya yönelik bilgi, özellikle de teknoloji üretmeye dönüşmüştür. Üniversiteler, bilim üretilen alanlardan çok teknik eleman yetiştiren meslek yüksekokullarına dönüşmektedir. Piyasaya yönelik bilim yapma yolunda, bilimin kendisi teknolojiye indirgenmiş ve temel bilimlerden teknolojik yenilikler, sosyal bilimlerden de piyasa değeri olan ve genellikle de kısa vadede pratik yarar sağlayan "bilgi" üretmeleri beklenir olmuştur. Üniversite ve bilim insanı piyasaya yönelik bilgi ürettiği oranda ödüllendirilerek "makbul" bu doğrultuda üretemeyenler ise; değersiz kabul edilmeye başlanmıştır. Üniversiteler, piyasaya iş yapma "yarışı"na girmiş ve tam olarak şirket mantığı ile "piyasa aktörü" haline gelmiştir. Bilim insanları bu yarışta yer almak için yeni arayışlara girerken, öğrencilik statüsü de değişmiş, öğrenci üniversite tarafından müşteri olarak görülürken, öğrencilerin beklentileri de piyasanın beklentileri doğrultusunda değişime uğramıştır. Tüm bu değişimlerle de bilim giderek sığlaşmıştır.

Bu dönüşümün merkez/gelişmiş ülkelerde yaşanış biçimi ile çevre/azgelişmiş ülkelerde yaşanış biçimi benzerlikler gösterse de bazı farklılıklar içermektedir. Bu süreç, Türkiye'de her alanda yeni düzenlemeler ile oldukça radikal biçimde gerçekleşmektedir. Günümüzde üniversitenin geçirdiği dönüşüm, özellikle de yeni YÖK yasası taslağı ile ilgili çalışmalarla daha da görünür olmuştur.

Kriz ve sonrası: Girişimci üniversiteye doğru

Daha önce de değinildiği gibi 1970'lerin ortalarında başlayan ekonomik krizinin ardından gerçekleşen dönüşümlerin üniversiteye yansıması akademide, "kimlik krizi", "entelektüelliğin ölümü"[4] ve buna bağlı olarak "profesyonel kimlik krizi"[5] kavramlarıyla ifade edilen sorunları ortaya çıkarmıştır. Tüm toplumsal alanlarda yeni toplum paradigmasının öngördüğü toplum modeli doğrultusunda gerçekleştirilen toplumsal yapılanmalar kapitalizm dışı değil, sadece kapitalizmin farklı biçimde bir organizasyonu anlamındadır. Egemen toplum paradigmasındaki değişme ve bu paradigma doğrultusundaki yapılanmalara bağlı olarak üniversite ve bilimde radikal dönüşümlere gidilmiştir.

Bu yazı açısından önemli olan, bu değişimin ulus-devletin değişmesi ve dönüşmesi ile[6] üniversite ve bilime düşen görevlerin de değiştiği düşüncesidir. Bu bağlamda modern üniversitenin temelini oluşturan Aydınlanma düşüncesi ve bu düşünce ile biçimlenen bilim ve bilim-toplum ilişkisi ve devlet ve üniversite ilişkisi değişime uğramıştır. Humboldt'un kültür ve Kant'ın akılcılık düşüncelerine dayanan modern üniversitenin toplumsal işlevleri ve devlet ile modern üniversite arasındaki

---

4 *A.g.e.*

5 Jon Nixon, Andrew Marks, Stephen Rowland ve Melanie Walker, "Towards a New Academic Professionalism: A Manifesto of Hope," *British Journal of Sociology of Education* 22, No. 2 (2001): s. 231.

6 Hayriye Erbaş, "Çağdaş Sosyoloji ve 1970'ler Sonrası Sosyolojisinde Gelişmeler ve Sonuçları," *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş, der. Margaret M. Poloma (Ankara: EOS Yayınları, 2007).

symbiotic ilişki de dönüşüme uğramıştır. Bu dönemde ulus devletin dönüşümü ya da dönüştürülmesi ile devletin sorumluluk alanları değişmiş ve devlet yurttaş ilişkisi bağlamında eğitimin diğer bazı alanlarda olduğu gibi temel hak olarak devletin sorumluluk alanından yavaş yavaş çıkartılması süreci yaşanmıştır. Bu süreçte, bir taraftan devletin sorumluluk alanlarına giren temel haklara ayırdığı bütçe azaltırken diğer taraftan da eğitim alanında özel eğitim kurumlarının önü açmıştır.

Bu değişim sonrasında eğitim kurumlarının *şirket gibi* işlemeye başlaması ve eğitimin stratejik bir alana/sektöre dönüşmesi süreciyle günümüzde artık "yüksek eğitimin siyasal ekonomisinden" söz edilir olmuştur.[7] Eğitim bu özelliği ile artık ulusal ölçeğin yanı sıra uluslararası ölçekte fonları kullanmayı hedefleyen önemli[8] bir rekabet alanına dönüşmüştür. Bu süreçle birlikte evrensel bilim ilkesine bağlı olan; ancak ulusal ölçekte bilimi hedefleyen üniversite ve bilim anlayışı yerine, evrensel bilime karşı olan ancak küresel ölçekte bir üniversite olmayı hedefleyen anlayış egemen olmaktadır. Bu durum, bilimde uluslararası işbölümüne bağlı olarak eşitsiz bir rekabetin yarattığı sorunları ve bu sorunları aşma çabasının yarattığı yeni sorunları beraberinde getirmektedir.

Modern ya da sıklıkla Humboldian üniversite anlayışı olarak adlandırılan üniversite anlayışı, yerini "girişimci üniversite"ye bilim de "girişimci bilim"e[9] bırakırken, Amerikan tarzı üniversite[10] ya da Birleşik Devletler işletme modeli üniversite[11]

---

7 Kwiek, "The Nation-State, Globalization and the Modern Institution of the University."

8 Hayriye Erbaş, "Üniversitelerin Dönüştürülmesi Sürecinde Kalite Geliştirme Aracı Olarak Yurtdışı Yayın ve Sonuçları," *Kapitalizm, Küreselleşme ve Toplumsal Dönüşümler* (Ankara: Palme Yayıncılık, 2009), s. 94.

9 Henry Etzkowitz ve Viale Riccardo, "Polyvalent Knowledge and the Entrepreneurial University: A Third Academic Revolution?" *Critical Sociology* 36, No. 4 (2010).

10 Jon Nixon, Andrew Marks, Stephen Rowland ve Melanie Walker, "Towards a New Academic Professionalism: A Manifesto of Hope," s. 230.

11 Gary Rhoades, Alma Maldonado-Maldonado, Imanol Ordorika ve Martín Velazquez, "Imaging Alternatives to Global, Corporate, New Economy Academic Capitalism," *Policy Futures in Education* 2, No. 2 (2004): s. 316.

anlayışı pek çok ülkede egemen üniversite anlayışı olmaya başlayacaktır. Yükseköğrenimin bu dönüşümü "akademik kapitalizm"[12] olarak adlandırılmıştır. Bu süreçle birlikte üniversite ve bilim çeşitlilik yerine daha çok tek tipleşmeye gitmesi nedeniyle Yüksek Öğrenimin McDonald'laşması (*Mcdonaldization*) (1993) kavramı ile ifade edilmeye başlanmıştır.[13] Bu verimlilik artışı nedeniyle de piyasada bir işletme gibi pay kapma yarışına girmesi nedeniyle de Nalbantoğlu'nun "Üniversite AŞ." ve *uyanık üniversite* adlandırması üniversite ve bilim anlayışının değişimini tanımlama açısından önemlidir.[14]

Önerilen ve de yaşama geçirilen bu "alternatif" akademi-bilim anlayışı bu dönemin toplum tasarımına uygun "bilim" etkinlikleri ile biçimlenmektedir. 1980'ler öncesinde de üniversite ve bilim pratiklerinde ticari yön bulunsa da, günümüzde üniversite ve bilimin bugünkü ticari pratiklerini geçmişten farklı kılan şey, ulaştıkları müthiş boyut ve kapsamdır.[15] Artık üniversite kamu yararı gözetilerek bilimsel etkinliklerde yani bir eğitim ya da bilim kurumu olma yerine bir ticari sektöre dönüşmüş ve piyasadaki diğer aktörlerden biri halini almıştır. Diğer bir deyişle üniversiteler giderek "ticarileşmekte" ve araştırma ve eğitim faaliyetlerini para kazanmanın aracı olarak kullanma konusunda hızla ilerleme kaydetmektedir.

Sürece farklı bakışlar

Üniversite/akademinin dönüşümü sürecini ve bugünkü durumunu betimlemede bir uzlaşı olsa da, sürecin sonuçları ve topluma yansımaları konusunda karşıt perspektifler mevcut-

---

12 *A.g.e.*; Sheila Slaughter ve Larry L. Leslie, *Academic Capitalism: Politics, Policies and The Entrepreneurial University* (Maryland: John Hopkins University Press, 1997).

13 Dennis Hayes ve Robin Wynyard (der.), *The McDonaldization of Higher Education* (Connecticut: Greenwood Publishing, 2002).

14 Hasan Ünal Nalbantoglu, "Üniversite A.Ş.de Bir 'Homo Academicus': 'Ersatz' Yuppie Akademisyen," *Toplum ve Bilim* 97, (2003).

15 Derek Bok, *Piyasa Ortamında Üniversiteler*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), s. 6-7.

tur. Genel bir değerlendirme ile bu dönüşüm sürecini olumlayanlar, sürecin kısa erimli yararlarına odaklanarak değerlendirmelerini yapmaktadırlar. Bu düşünceyi savunanlar, değerlendirmelerini modern üniversitenin "bilim için bilim" anlayışı ile hareket ettiğini ve bu nedenle de bilimin, yaşamda karşılık bulmayan çalışmalarla vakit geçirilmemesi gerektiğini ileri sürerek, girişimci üniversitenin *"insan için bilim"* anlayışıyla bilgi ürettiğinden insanlara daha yararlı bilgiler üretildiği düşüncesine dayandırmaktadırlar. Kısacası günümüz girişimci üniversitesinin doğrudan yaşamın içinde olması nedeniyle toplumsal gelişmeye daha fazla katkıda bulunduğu sonucuna varmaktadırlar. Bu olumlu bakış doğrultusunda ilerleyen dönüştürme süreci ile gelinen nokta, belirgin bir biçimde üniversiteyi girişimci üniversite (*entrepreneurial university*) ve bilim insanını da girişimci bilim insanı (*entrepreneurial scientist*)[16] olarak adlandırılan bir yere taşırken üniversite ve bilim piyasanın beklentilerine göre biçimlenmekte ve öğrenciler de müşteriye dönüşmektedir.

Üniversitenin ve bilimin dönüşüm tarihinde üniversiteye yüklenen misyonlar değişmiş ve bu önemli değişimler akademik devrim olarak nitelendirilmiştir. Üniversitelerin temel işlevi olan eğitim faaliyetlerine araştırma faaliyetinin bir işlev olarak eklenmesi, üniversitelerin geçirdikleri ilk akademik devrim olarak nitelendirilmiştir. Özellikle 1980'ler sonrasında, üniversitelerin temel misyonlarına ekonomik ve sosyal kalkınmaya katkı sağlamak görevinin eklenmesi, ikinci akademik devrim olarak nitelendirilmekte ve bu devrimle de üniversitelerin girişimci bir aktör olarak ulusal inovasyon sisteminde aktif bir oyuncu haline geldiği vurgulanmaktadır.[17]

16 Henry Etzkowitz ve Viale Riccardo, "Polyvalent Knowledge and the Entrepreneurial University: A Third Academic Revolution?"

17 Leydesdorf Loet ve Henry Etzkowitz, "Emergence of a Triple Helix of University-Industry-Government Relations," *Science and Public Policy* 23, No. 5 (1996); Henry Etzkowitz, "The Norms of Entrepreneurial Science: Cognitive Effects of the New University-Industry Linkages," *Research Policy* 27. No. 8, (1998); Henry Etzkowitz, Patrik Apslund ve Niklas Nordman, *Beyond Humboldt: Emergence of Academic Entrepreneurship in the U.S. and Sweden* (CERUM Working Paper 27, 2001); Erkan Erdil, M. Teoman Pamukçu, İ. Semih Akço-

Bu süreci olumlu değerlendirenler daha çok kapitalizmin tek tip girişimciliğin olduğu bir girişimcilik anlayışından, çeşitlenmiş bir girişimciliğe doğru bir dönüşüm geçirdiğini, üniversite ve bilimin bu dönüşümüyle toplumun daha iyi işlemesine katkı sağlama yönünde büyük görevler düştüğü düşüncesini ileri sürmektedirler. Örneğin, Etzkowitz[18] Hall ve Soskice'ın[19] kapitalizmin tek tip girişimcilikten amaçlarına göre çeşitlenmiş bir girişimciliğe doğru yapılandığı görüşünden hareketle, girişimciliği "humanistic girişimcilik" (*humanistic entrepreneurship-HE*), "sosyal girişimcilik" (*social entrepreneurship-SE*) ve "ticari girişimcilik" (*commercial entrepreneurship-CE*) olarak üç başlıkta ele almaktadırlar. Hümanist girişimcilik ve sosyal girişimciliğin kesiştiği alanı "sivil girişimcilik" (*civic entrepreneurship*) alanında hümanist ve sosyal girişimcilik açısından üniversitelerin önemli görevler üstleneceği görüşündedirler.

Bu görüşler doğrultusunda üniversitenin sadece eğitim yapan bir kurum olması yerine iş yapan bir kurum olması gerektiği ileri sürülmekte ve özellikle de sivil girişimcilik ile bir kentin nasıl kalkınabileceği ABD'de Ashland örneği ile örneklendirmektedir.[20] Bu düşünceyi savunanlara göre, bu dönüşüm süreci kurumsallaşmış girişimcilik mevcut sosyal çerçevede egemen ideolojinin kural ve mantığına alternatif bir anlam yükleyerek devrimci bir düzleme taşır.[21] Ayrıca bu süreçte farklı kurumların işbirliğinin topluma daha fazla katkıda bulunmayı sağlayacağı varsayılır. Üniversitenin girişimci ola-

mak ve Yelda Erden, "Değişen Üniversite-Sanayi İşbirliğinde Üniversite Örgütlenmesi," *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68, No. 2, (2013).

18 Henry Etzkowitz, *Can a Teaching University be an Entrepreneurial University? Civic Entrepreneurship and the Formation of A Cultural Cluster in Ashland, Oregon.* CIMR Research Working Paper Series Working Paper No. 11, 2013.

19 Peter A. Hall ve David Soskice (der.), Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage (Oxford: Oxford University Press, 2001).

20 Henry Etzkowitz, *Can a Teaching University be an Entrepreneurial University? Civic Entrepreneurship and the Formation of A Cultural Cluster in Ashland, Oregon.*

21 Raghu Garud ve Peter Karnøe (der.), *Path Dependence and Creation* (New York: Psychology Press, 2001); Julie Battilana, Bernard Leca ve Eva Boxenbaum, "How Actors Change Institutions: Towards a Theory of Institutional Entrepreneurship," *Academy of Management Annals* 3, (2009).

rak daha etkili olacağını savunanlar, üniversite-sanayi işbirliğinin ABD'de 1816 yılında başlayan "bilimsel çiftlikler" (*scientific farmers*) ve "bilimsel tanın" kavramlarıyla ifade edilen Connecticut deneyimi ile çok eskilere dayandığını[22] ve bu tür üniversite-sanayi işbirliğinin güçlendirilmesi gerektiğinin altını çizerler.

Üniversitenin akademik girişimciliği konusundaki geleneksel anlamdaki kullanımı ticari kazanç sağlamaya odaklanır ve araştırma temeli şirketleşmenin ön gerekliliği olabilir. Ancak girişimciliğin geniş anlamdaki sosyal, kültürel ve sivil girişimcilik biçimlerini kapsayacak biçimdeki kullanımı düşünüldüğünde olumlu olarak ele alınması gerekir. Üniversitenin kültürel anlamdaki çabalarının önemli olabileceği Oregon Shakespeare Festivali (OFS) örneği üzerinden sivil/civic sermaye yaratılabileceğini ve bunun da topluluk gelişmesine katkı sağlayabileceği işlenmektedir. Bu anlamda kaynakların iyi kullanımı aracılığıyla Oregon Shakespeare Festivali küçük bir kasabayı bir tiyatro sanat ve kültür kümesi içinde bir pazar merkezine dönüştürmüştür.[23]

Ancak günümüzde üniversitenin geçirdiği dönüşümde en önemli özellik, üniversite-sanayi işbirliğinin uygulanan ekonomi politikalarına bağlı olarak değişen toplum tasarımı, toplum-bilim ilişkisi ve bilimin işleyişi sürecine bağlı olarak özellikle de tekno-kentlerin işleyişi ile başka bir düzleme taşınmıştır. Artık üniversite-sanayi işbirliği üniversiteleri de akademisyenleri de girişimci haline getirmiş ancak topluma katkı anlamında ne getirdiği konusunda olumlu düşünce belirtmek pek de mümkün görünmemektedir. Süreci olumsuz olarak değerlendirenler tam da bu noktadan ve tam tersi bir argümanla sürecin aslında toplumsal gelişmeyi sağlama konusunda sorunlu olduğunu ve bu sürecin aslında varolan eşitsizlikleri derinleş-

22 Henry Etzkowitz, "The Norms of Entrepreneurial Science: Cognitive Effects of the New University-Industry Linkages," *Research Policy* 27. No. 8 (1998); Henry Etzkowitz, Patrik Apslund ve Niklas Nordman, *Beyond Humboldt: Emergence of Academic Entrepreneurship in the U.S. and Sweden.*

23 Henry Etzkowitz, *Can a Teaching University be an Entrepreneurial University? Civic Entrepreneurship and the Formation of A Cultural Cluster in Ashland, Oregon.*

tirdiği ve sınırlı bir kesimin çıkarlarına hizmet ettiğini ileri sürmektedirler.

ABD'de Ashland örneğinde gönüllü hareketlerle sivil sermayenin yükselmesi ve bunun üzerinden yeni bir kamusal kimlik türü yükselebilir. Bu tarz çalışmalar ve projeler yapılabilir, topluluğa ve topluma katkı da sağlayabilir, ancak bu konuda karar vermede bu tarz projelerin kendisi bilim midir? Ki konumuz gereği sosyal bilimin asıl yapması gereken şeyler benzeri çalışmalar mıdır? Yoksa bu tür çalışmalar asıl yapılması gerekenlerin yanında ikincil konumda olan uygulamalar mıdır? Sorularına verilecek yanıtlar önemlidir. Diğer bir ifadeyle sosyal bilimlerin temel uğraşı bu somut uygulamanın ötesinde daha farklı bir pratik olmalıdır, tiyatro festivali sanat ve kültür kümesi içinde bir yeri pazar merkezine dönüştürmesi; ancak ve ancak sosyal bilim açısından bir uygulama alanı olarak değerlendirilebilir. Sosyal bilimin toplumu ve toplumsal olanı kavramaya dair teorik ve kavramsal çerçeveler geliştirmesi asıl uğraşı alanı olmalıdır. En önemlisi de bu somut örnekte de görüldüğü gibi kısa vadede karşılık beklenen bu projelerde yapılanlarla sosyal bilim yetinmemelidir. Bu dönüşüm bilimin/sosyal bilimin temel sorularını ve de meraklarını engelliyor ise bir sıkıntı var demektir. Kaldı ki bu öneriyi savunanların da "bilginin ticarileşmesi" (*capitalization of knowledge*) kavramı üzerinden "*bilgi-destekli sanayiyi*" (*knowledge-based industry*) savunmaları zaten sürecin kendisini sorunlu kılmaktadır.[24]

Bu dönüşümde üniversite-sanayi işbirliğinin güçlendirilmesi dolaylı değil, doğrudan üniversitenin sanayi için bilim yapma sürecine girmesi biçimine dönüşmüştür. Bu dönüşüm kuşkusuz sanayiye katkı sağlama açısından olumluluk içermektedir. Ancak 1980 sonrasında özelleştirme süreçleri ile birlikte sanayinin artık tamamen özel sermayenin eline geçmiş olması ve bu durumun getireceği olumsuzlukların da dikkate alınması gerekmektedir. Bu durumun kısa vadede sonuç getirmeyen bilimsel çalışmaları engellemesi söz konusu olabilmek-

24 Henry Etzkowitz, *The Triple Helix of University - Industry - Government Implications for Policy and Evaluation* (Science Policy Institute Working Paper 11, 2002).

te ve patent ve patentin öne çıkartılmasıyla "teknolojizm" olarak adlandırılabilecek bilimin teknolojiye indirgenmesi ve bilimin teknoloji ile özdeşleştirilmesi sonucuna götürebilmektedir. Üniversitenin, bilimin dönüştürülmesi sürecinde bilimin "teknolojiye indirgenmesi" en önemli ve en olumsuz sonuçlarındandır. Çünkü bu indirgeme temel bilimlere darbe vurduğu gibi, sosyal bilimlerden de beklentiler bununla biçimlenmeye başlamıştır. Şimdilerde özellikle Türkiye'de temel bilim bölümlerinin kapanıyor olması bir tesadüf değildir. Bu dönüşüm teknolojiye dayalı üniversite, yenilikçi üniversite kavramlarıyla dile getirilen üniversite anlayışının yerleşmesi ve egemen olmasına yol açmıştır. Sonuçta üniversite, artık buluş yapan bir kurum değil, yenilik üreten teknik ve/veya belirli hizmetleri veren kurumlara dönüşmüştür.

Üniversitenin bugünü

Modern üniversitenin geçirdiği dönüşüm bilimde, bilimin amacı ile ilişkili olarak bilim-toplum ilişkisinde, bilim insanı/akademisyen ve öğrenciler düzleminde yansımalarını bulmuştur. Yazının bu ve izleyen bölümünde bu değişimlere yer verilmektedir. Bu dönüşümle üniversite bu günün egemen toplum anlayışının bilim, bilim-toplum ilişkileri beklentisi doğrultusunda bilim yapma ve insan yetiştirme sürecine girdiğinden artık bilimin amacı ve bilim yapma biçimi en azından beklentiler düzeyinde modern üniversiteden ve modern bilimden farklılaşmıştır. Tüm dünyada bu dönüşüm yaşanırken ayrıntıda incelendiğinde ülkeler açısından süreç farklı özellikler gösterebilmektedir. Özellikle Türkiye gibi ülkelerde, gelişmiş/batılı ülkelerin düzeyine çıkma ve onların başarısını takip etme anlamında "süreci yakalama telaşı" üniversite/akademinin dönüşümünde de farklı ve genellikle de daha olumsuz sonuçlara götürebilmektedir. Bu değişime genellikle *"çağı yakalama"* ya da özellikle şimdilerde "küresel rekabet" gerekçe olarak gösterilmekte ve sonuçta farklı alanlarda olduğu gibi yine model alınan ülkelerde olmayan tuhaf işleyişlere ve olumsuzluklara rastlanabilmektedir.

Günümüzde üniversite ve bilimin geçirdiği dönüşüm Tablo-1'de özet biçiminde verilmeye çalışılmıştır.[25] Modern üniversitenin sahip olduğu ya da en azından sahip olması gerektiği düşünülen özelliği, evrensellik ilkesi doğrultusunda, bilimin tüm toplum ve tüm insanlar için yararlı olması düşüncesidir ve bu ilke doğrultusunda bilimin toplumsal idealler için yapılması gereğine yapılan vurgudur. Ancak bilime atfedilen bu özellik kriz sonrasında başlayıp günümüze kadar zaman içinde artan bir biçimde değişmiş ve yerini özel/sivil ideallere bırakmıştır. Toplum-bilim ilişkisi bilim-sektör ilişkisine ve üniversiteler şirket benzeri bir işlemeye dönüşmüştür. Araştırma/proje fonları işret özel sektör ister kamu kuruluşları tarafından verilsin temel ölçüt "çıktı yönelimli" ölçülebilir sonuçlar olduğundan üniversiteler piyasaya yönelik ürün/çıktı üretmeye yönelmişlerdir. Bu süreçte modern üniversitenin keşif/buluş (*discovery*) anlayışı yerini yenilik (*inovasyon*) olarak adlandırılan bilgi üretimine bırakmaya başlamış ve bu yönelişle temel hedef pratik/teknik 'bilgi' üretimine dönüşmüştür.

Üniversitenin piyasa için ve kısa vadede çıktı sağlayacak biçimde "bilgi" üretimine yönelişi, üniversitelerde proje bazlı çalışmaların daha değerli sayılması ile sonuçlanmıştır. Bu nedenle de modern üniversitede varolan ya da olması arzulanan araştırma ve eğitim birliğinin ayrışmasına ve mevcut eğitimin görece değersizleşmesine götürmüştür. Üniversitelerin bu fonları kullanımını sağlanmasının yolu da uluslararası düzeyde rekabet edebilirliği yaygın adlandırma ile "akreditasyon" sağlamaktan geçmektedir. Türkiye'de de temel hedef, her ne pahasına olursa olsun bu rekabete girmek ve onun gereklerini yerine getirme biçimine dönüşmüştür. Bu dönüşümün bedellerinin ne olduğu kısmen görünüyor olsa da, daha çok ilerleyen zaman gösterecektir.

Üniversitelerin işletme gibi çalışması ve ticarileşmesi sonucunda ortaya çıkan rekabet, değerlendirme sistemlerinin oluşturulması ve bunun sonucunda da standartlaşmaya götürmüş-

25 Burada ve Tablo-2'de yapılan sınıflamanın sadece soyutlama düzleminde yapılan bir sınıflandırma olduğu dikkate alınmalıdır.

tür. Bu standartlaşmanın özgün yönleri olsa da benzer etkinlikler bilim ile ölçüldüğünden üniversitelerin belirli konularda uzmanlaşmasının da önüne geçilmiştir. Üniversitelerin rekabetinde önemli olan bu standartların ne olması gerektiği konusunda bir netlik olmadığından, ilgili kurumların sürekli değişen ölçütler koymasının yanı sıra bazen de farklı üniversiteler farklı ölçütler geliştirerek kendi ve diğer üniversitelerin gelişmişliğini tanımlamaya gitmektedirler. İşte tam da bu noktada, temel bilimlerde daha çok ürün/patent üzerinden değerlendirme yapılırken, sosyal bilimlerin farklılığı sıklıkla göz ardı edilmektedir. Sosyal bilimlerde patent sürecine henüz geçilmemiş olsa da geçilmesi yönünde çabalar bulunmaktadır. Diğer bir deyişle üniversitenin ve dolayısıyla akademisyenin kalitesi, "nesnel", "bilimsel" olarak varsayılan, ancak nesnelliği sorun oluşturan belirli bir bilim anlayışına tekabül eden standart ölçüm araçlarıyla ölçülmektedir. Bu kalite ölçme ve değerlendirme sistemleri, hesaplanabilirlik ölçütleri ve akreditasyon, sertifika prosedürleri[26] "nesnel" performans göstergeleri[27] gibi kavramlar ve uygulamalar aracılığıyla gerçekleştirilmektedir.[28] Bu bağlamda tamamen alışveriş merkezi ya da fast-food restoran zincirine dönüşmese de Ritzer'in McDonald'laşma kavramının, günümüzde üniversitenin değişimini açıklamada anlamlı bir kavramsallaştırma olacağı düşünülmektedir.[29] Bu standart değerleme sistemlerinin bilim ve bilginin niteliğinin ikinci planda kalmasına ve salt niceliği öne çıkaran bir sürece girmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Görüldüğü gibi bu dönüşümde önemli bir etmen üniversite-toplum ilişkisinin üniversite-sektör ilişkisine indirgenmesidir. Bu anlayış üniversiteyi firma/işletme mantığıyla piyasa aktörü

26 Gary Rhoades, Alma Maldonado-Maldonado, Imanol Ordorika ve Martín Velazquez, "Imaging Alternatives to Global, Corporate, New Economy Academic Capitalism," *Policy Futures in Education* 2, No 2. (2004): s. 326.

27 Jon Nixon, Andrew Marks, Stephen Rowland ve Melanie Walker, "Towards a New Academic Professionalism: A Manifesto of Hope," s. 235.

28 Hayriye Erbaş, "Üniversitelerin Dönüştürülmesi Sürecinde Kalite Geliştirme Aracı Olarak Yurtdışı Yayın ve Sonuçları," s. 96.

29 Dennis Hayes ve Robin Wynyard (der.), *The McDonaldization of Higher Education* (Connecticut: Greenwood Publishing, 2002).

biçiminde ve parayı veren adına çalışan firma benzeri bir yapıya dönüştürmesinde etkili olmuştur. Kamu finansmanı da olsa projeler üzerinden üniversiteden beklenen, üniversitenin piyasanın taleplerini dikkate alarak kısa vadede çıktı sağlayacak çalışmalar yapmasıdır.

Bu süreçte önemli diğer bir etmen, üniversite ödeneklerinin azalmasıdır ki, bu da zaten birinci etmenle bağlantılı olup özellikle Türkiye'de çok sayıdaki üniversitenin açılması ile eski/oturmuş üniversitelerin ödeneklerinin aşağı çekmesi ya da artırılmaması sonucunda üniversitelerin de bir işletme gibi işlemesi durumu ile baş başa bırakılmasıdır. Burada Türkiye örneğinde ilginç olan devletin kamunun üniversite ödeneklerini kısıtlarken diğer taraftan vakıf üniversitelerine kaynak aktarmasıdır. Üniversite ödeneklerinin azaltılması sonucunda da üniversiteler bir taraftan normal eğitimin niteliksizleşmesi adına ikinci eğitim, uzaktan eğitim, yaşam boyu eğitim aracılığı ile "diplomalandırma" ya da "sertifikalandırma" hizmeti vererek hem bütçelerine hem de akademisyenlerin bütçelerine katkı sağlama yoluna gitmiştir. Bu süreçte normal öğretimde eğitim ve araştırma süreçleri ayrışırken piyasaya yönelik üreten/proje yapan ve piyasaya yönelik eğitim yapan öğretim üyeleri kazandırdıkları oranında değerli, normal eğitim programlarını yürüten öğretim üyeleri "değersiz" ya da "beceriksiz" olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.

Dönemin egemen anlayışı doğrultusunda toplumun yerini firma, diğer bir deyişle toplumun çıkarı yerine "birey firma" olarak üniversite aldığından, üniversitenin temel kaygısı "firmayı iyi işletmek" olacaktır. İyi yönetim, bir anlamda üniversitenin finansal açıdan iyi işletilmesi anlamına gelmekte ve giderek de piyasadan iş alma ve piyasadan müşteri/öğrenci çekme adına rekabete dönüşmektedir.

Sonuç olarak sürece bilim, iktidar ilişkisi açısından bakıldığında bilim, kamu için ve kamu üniversitelerinden üretilmek yerine kamu ve özel ya da vakıf fark etmeksizin piyasa için "bilgi" üretilmeye başlanmış, bu anlamda genel olarak bilgi bir metaya dönüşmüş ve bilgi pazardaki değeri üzerinden değerlendirilmeye ve teşvik edilmeye başlanmıştır.

Yayın anlamında bakıldığında ise, ulusal yayınların önemsizleşmesi ve uluslararası indekslerde ve yabancı dilde yazılan makalelerin "makbul" görülmesi süreci yaşanmıştır. Bu dönüşümde kitap yazma önemsiz görülürken makalelerde ise içeriğinden çok makale sayısı yayınlanan derginin indeksi üzerinden değerleme sürecine gidilmiştir.

Tüm bu süreçler ile üniversiteler piyasadaki diğer aktörlerden biri haline gelmiş ve finansal sürdürebilirlik sağlama adına modern üniversitede görece daha ağır basan eleştirel bakabilme yeteneğini kaybetmiştir. Sonuçta üniversite yatay ilişkilerin olduğu, görece daha demokratik bilim üretme ilişkilerinin egemen olduğu akademik bir birimden parasal ölçütlerin ve dikey yetki ve iktidarın hâkim olduğu finansal bürokratik örgütlere dönüşmektedir.

TABLO 1
Modern Üniversitenin Dönüşümü*

Modern üniversite	*Anti-modern üniversite*
Toplumsal idealler	Özel/sivil idealler
Kamu Yararı	Kurum ya da özel sektör yararı
İnsanlık için bilim üretme mekânı	Piyasa için "bilim"
Keşif/buluş	Yenilik-pratik/teknik "bilgi"
Üniversite-toplum ilişkisi	Üniversite-sektör ilişkisi
Araştırma ve eğitim birliği	Araştırma ve eğitimin ayrışması
Aydınlanmacı bilgi	Eyleme yönelik pratik bilgi
Bürokratik olmayan örgütler	Finansal bürokratik örgütler
Yatay ilişkiler	Dikey ilişkiler
Akademik ölçütler	Finansal ölçütler
Çeşitlilik	Standartlaştırma

(*) Ufak değişikliklerle Erbaş 2009, Tablo-1. [Hayriye Erbaş, "Üniversitelerin Dönüştürülmesi Sürecinde Kalite Geliştirme Aracı Olarak Yurtdışı Yayın ve Sonuçları," s. 99.]

Bilimin değerleme sistemi: Bilimciden prosedür akademisyene

Üniversitenin dönüşümü bilim ve bilgide olduğu gibi bilim insanlarında da yansımalarını bulmuştur. Dönemin egemen anlayışı doğrultusunda toplum çıkarının, yerini "firma/şirket" üniversite aldığından bu durum akademisyenin de kendi çıkar-

larını ya da en fazla firma çıkarlarını gözeten bir tarzda bilim yapma arayışına ve tarzına götürmektedir. Üniversitenin istenen yönde "başarılı" olması için bilimin ne olduğu ve bilimsel değerin nasıl ölçülmesi gerektiği konusunda önemli çalışmalar yapılmış, küresel rekabetin ölçütlerini geliştirilme çabasına girilmiştir. Bu süreçle birlikte üniversitenin, bilimin ve akademisyenin performansını ölçen "değerleme sistemleri" ve bu performansa göre işleyen ödüllendirme sistemleri ortaya çıkmıştır.[30] Bu süreçte günümüz, modern üniversitenin "makbul" değerleri, yerine yeni "makbul değerler" belirlenmekte ve bu yönü ile de günümüz modern ve modern-karşıtı üniversite anlayışı çatışmasına, yani modern üniversite anlayışı açısından önemli olan pratiklerin şimdilerde değersiz, değersiz olarak kabul görülen etkinliklerin şimdilerde değerli olarak kabul görülmesi çatışmasına sahne olmaktadır.

Türkiye için bakıldığında bu geçiş süreci daha sancılı olabilmektedir. Sık sık değişen ve "makbul" kabul edilen etkinlikler üzerinden gereken asgari puanları ya da ölçütleri karşılama arayışında oluş, akademisyenleri şaşkına çevirebilmekte ve beklentileri yerine getirme arayışı onların süreci anlamlandırmalarından da alıkoyabilmektedir. Bu noktada ortaya çıkan tablo, bir taraftan akademik olarak kendilerinden beklenenleri karşılama çabası ve bunun getirdiği stres ve baskı, diğer taraftan da gerileyen yaşam koşullarının getirdiği baskı arasında bir sıkışmışlık durumudur. Bu süreçte proje yapma ve özellikle, "diplomalandırma" ve "sertifikalandırma" süreciyle paralı programlar açma yarışına katılma ya da bu programlarda ders verme, akademisyenlerin temel çabası haline gelmiştir. Bu sıkışmışlık içinde ince sorgulamaya gerek duymadan *"iyi akademisyen"* olma yolunda ilerleme konusunda beklentileri karşılama asıl hedef haline gelmiştir. Günümüz üniversitesinde

30 Burada performansın ölçülmesi sorunu değil performansın ölçülme biçiminin kendisi sorun oluşturmaktadır. Üniversitenin ve bilimin gelişmesinin neye göre nasıl belirlendiği yani ölçütlerin ne olduğu önemlidir. Uygulamada ise başarı ölçütü üniversitenin kimliğini, özelliğini, bilim insanının kimliğini olumsuz yönde etkileyecek ve toplumsal yararlarını engelleyecek bir çabaya dönüştürdüğü düşünülmektedir.

bilim insanları açısından gelinen nokta "bilim insanı" statüsünden çok bir meslek olarak akademisyenliğin yükselişidir. Bu durumda belirli koşulları yerine getirdiğinde, ki bu koşullar da genellikle nicel ölçütler olmakta ve akademisyen olmanın yolları açılmaktadır. Nitelik meselesi çok az dikkate alındığından pek çok akademisyen için bilim insanı diyebilmek zorlaşıyor. Bu anlamda akademisyenlik bir teknik mesleğe dönüşmüş bilimciden farklılaşmıştır. Günümüzde bilimci olmaktan çok, prosedürleri yerine getiren ve yükseltilme kriterlerini başarabiliyor ise önceden öngörüp hızlıca başarıya tırmanan akademisyen "makbul" olmaktır. Diğer bir deyişle "prosedür akademisyenlik"[31] olarak adlandırılabilecek akademisyen çok ancak bilime inanan ve bilim yapan bilim insanı pek yetişmemektedir.

Günümüzde üniversitede değerleme süreci proje ve yayın olmak üzere iki düzlemde ele alındığında, özellikle uluslararası fon kaynaklı projeler niteliğine çok da bakılmaksızın en "makbul" pratikler olarak değerlendirilmektedir. Özellikle ulusal düzlemde projelerin fonlandırılması süreci önemli sorunlar içermektedir. Türkiye'de proje yapma sürecinde önceden yapılmış projenin olması yeni projeler almak için önemli bir gösterge olarak kabul edilmekte ve bu uygulama ile proje yapmış olanlar ayrıcalıklı konumdayken, genç akademisyenlerin proje alması engellenmese bile sınırlandırılmaktadır. Bu nedenle proje bazlı araştırmalar daha değerli görülürken, eğitim ikinci plana itilmekte dahası proje yapan akademisyenler ile ders veren akademisyenlerin ayrılması yönünde çabalar bile bulunmaktadır. Proje yapma, günümüz üniversitelerinin işleyiş ve beklentileri doğrultusunda en makbul görülen etkinlik türü olarak değerlendirilmektedir. Bu anlamda Nalbantoğlu'nun "*ersatz yuppie*" tanımlaması, günümüz "makbul" akademisyen tipinin tanımlanmasında önemlidir.[32]

---

31 Mehmet Erbaş, "Dincilik ve Bilimcilik: Türkiye Üniversitelerinde Temel Çelişkiler ve Bir Gelecek Öngörüsü," *Eğitim Bilim Toplum* 9, No. 34 (2011).

32 Hasan Ünal Nalbantoglu, "Üniversite A.Ş.de Bir 'Homo Academicus': 'Ersatz' Yuppie Akademisyen," *Toplum ve Bilim 97*, (2003).

İkinci alan olarak da yayın konusundaki değişmeler, sürece damgasını vurmaktadır. Benzer şekilde yayınların değerlendirilmesi önemli bir sorun oluşturmaktadır. Üniversitenin piyasalaşması ve değerleme sistemi ile bilim insanları öyle bir çarkın içine girmiştir ki, ya bu beklentileri yerine getirecek ve proje yapma ve *"publih or perish"* deyimiyle ifade edilen istenen sayıda yayın ve puanı sağlayacak ya da bu işi bırakma arasında tercihe zorlanacaktır.[33] Bu baskı, insanların karşı da olsalar kendilerinden beklenenleri yerine getirme durumunda bırakabilmekte ve bu beklentileri karşılamayanlar ise başarısız muamelesi görerek bir anlamda yalnızlaşmakta ve cezalandırılmaktadırlar. Bu çarkın dışında kalanlar ve sürecin gereklerini yerine getirmeyenler azınlıkta kaldığından, süreç kalıcılaşmakta ve devam etmektedir. Bu baskı ve zorlama sonucunda talep edilen bilginin üretilmesine yönelmeyle birlikte, ilerleyen bölümde ele alınacak olan bilime epistemolojik yaklaşımlarda da değişme yaşanmaktadır.[34]

Tüm bu dönüşümler sürecinde ve bu dönüşümlerin sonucu olarak, uzun vadede bilimin toplum yararı, artık unutulan bir şey olacaktır.[35] Böylelikle akademisyenlerin de toplumsal sorumluluk taşımadan Nalbantoğlu'nun ifadesi ile *daimon*'un peşine düşmeden ve bu işi salt kendi ve kurumunun çıkarları için yapma durumu, yani emek vererek bilgi üretiminin olmadığı durum ortaya çıkacaktır.[36]

Türkiye'de de bu standartlaşma eğilimi bir norm olarak alınmış ve bu norma uyma zorunluluğu katı bir biçimde uygulanmaya başlanmıştır. Pek çok üniversitede öğretim üyeliğine atama ve yükseltilme ölçütü olarak Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) tarafından getirilen ölçütlere ek ölçütler getirilmektedir. Bu durum YÖK ölçütlerinin yarattığı sorunlara ek sorun

33 Derek Bok, *Piyasa Ortamında Üniversiteler*.

34 Ronald Barnet, "University Knowledge in an age of Supercomplexity," *Higher Education* 40, (2000).

35 Hayriye Erbaş, "Üniversitelerin Dönüştürülmesi Sürecinde Kalite Geliştirme Aracı Olarak Yurtdışı Yayın ve Sonuçları," s. 99.

36 Hasan Ünal Nalbantoglu, "*Daimon*'suz Bilim?" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

ve çarpıklıklara neden olmaktadır. Çünkü model, üzerinde fazla düşünülmeden dolayısıyla da sonuçlarının neler olacağı göz önüne alınmadan "keyfi" ve sürekli değişikliklerle "günü birlik" uygulamalara gidilmiştir.[37] Ancak Türkiye'de uygulanış aşaması ve sonrasında yaşanan süreçte çarpıklıklar ve sorunlar bakımından örnek alınan modelin dışında ve ötesinde bir işleyiş ortaya çıkmış, bu sorun ve çarpıklıklar artarak devam edeceğe benzer görünmektedir.

Bu sürecin gerçekleşmesini yapı-birey ya da yapı-aktör tartışmaları çerçevesinde ele almak, sürecin anlamlandırılması ve dönüştürülmesi açısından önemli olabilir. Bu çerçevede sorun ele alındığında akademisyenlerin kendileri, (Güvenç-Salgırlı'nın ifadesi ile) üniversitenin "*içi*" de, bir anlamda bu süreçten sorumlu olacaktır.[38] İçinde yer aldığımız kurumlarda belki de diğer kurumlardan daha fazla "yenilikçi" olduğumuzu gösterme konusunda, çoğu zaman sürecin öncüsü oluyor ve yapıp etmelerimizi de bu sürecin kaçınılmazlığı ve sistemin gereği olarak gösterip sisteme yıkıyoruz. Bu tavır da eleştirel bilim anlayışına uymaz ve kelimenin tam anlamıyla sürecin meşrulaştırılmasıdır. Akademisyenlerin yapısal koşulların belirleyiciliğine göndermede bulunarak bu sürece uymak durumunda olmayı kabul etmeleri, tek yanlı bir belirlenimi kabul etmek anlamına gelir. Oysa bu koşulları kabullenme, üniversitenin ve akademisyenlerin süreci yeniden üretmede etkili olabilmektedir. Bu süreci eleştirel değerlendirenlerin az oluşu, akademisyenleri yabancılaşmış konuma düşürürken, aslında gerçek anlamda yabancılaşanlar bu süreci sonuna kadar destekleyerek ve yeniden üretimine katkıda bulunan "öncüler"dir. Bu açıdan bakıldığında, üniversite ve üniversitenin dönüşümü konusunda, hem sol hem de liberallerde mevcut yaklaşımlar genellikle yapısal/sistem temelli açıklamalardır ve süreci gereklilik ya da kaçınılmazlık üzerinden değerlendirmektedirler. Liberal bakış, sürece olumlu

37 Hayriye Erbaş, "Üniversitelerin Dönüştürülmesi Sürecinde Kalite Geliştirme Aracı Olarak Yurtdışı Yayın ve Sonuçları," s. 90.

38 Sanem Güvenç-Salgırlı, "'*Daimon*'uma Gider İken Aldı da Bir Üniversite': Bir Öğrencisinin Hasan Ünal Nalbantoğlu'yla Üniversite Üzerine Diyaloğu," *Toplum ve Bilim* 121, (2011).

bakarak çağı yakalamanın bir gereği olarak görürken, sol yönelimli bakış açısı ile yapılan açıklamalar ise sürece olumsuz bakarak kapitalist, liberal, neo-liberal, emperyalist, küresel sistem kavramları üzerinden süreci bir kaçınılmazlık olarak değerlendirerek, bir açıdan aynı noktada buluşmaktadırlar. Bu açıklama tarzı aslında süreci kavrama yerine bir tür "hayalet düşmanı" algısı yaratma ve "hayalet düşmanlığı" yaparak sürekli bir başarısızlık duygusunda olma hali sonucuna götürmektedir.[39] Sonuçta her iki bakış da aslında farklı yerden bakarak üniversite ve bilim konusunda mevcut işleyiş ve süreci haklılaştırma/meşrulaştırma işlevi görmektedir. Ancak her şeye rağmen bu dönüşümün aslında bir *"etik tercih"* olduğu ve sistemin tek taraflı dayatmalarına rağmen yine de sürecin içinde yer alan bireylerin de bu süreçte etkisinin olduğu unutulmamalıdır. Tablo 2'de üniversite ve bilimin dönüşümü ile ilişkili ve ona koşut olarak akademisyenin dönüşümü özet biçiminde verilmiştir.

TABLO 2
Bilim İnsanından Prosedür Akademisyene

Modern bilim insanı/akademisyen	*Anti-modern akademisyen*
Bilime ve bilimsel metodolojiye inanma	Bilimin ve bilimsel metodolojinin reddi
Bilme ve anlama arayışında olma	Yükselme ve puan toplama arayışında olma
Ahlâklı/daimon'lu bilim insanları	Ahlâklı olmayan/daimon'suz bilim insanları
Tutarlı olma	Esnek/fırıldak olma
Eleştirel olma/statükoyu eleştirme	Statükoyu haklılaştırma
Zanaatkâr	Tekniker
Disipline Aidiyet	Kuruma Aidiyet
Bilge bilim insanı olma çabası	Malumat sahibi "prosedür akademisyen"
Toplumsal sorunlara ve bilime yönelme	Toplumsal sorunlara ve bilime yabancılaşma

Üniversitenin geçirdiği dönüşümün öğrenci düzlemindeki yansımalarına bakıldığında, ulus devlet olma süreci, yanlışlıkları ve hatalarına rağmen, Aydınlanma'nın toplumu bir bütün

39 Hayriye Erbaş ve Mehmet Erbaş, "Karşıt Kavramlaştırmalarla Üç Küreselleşme ve Güvenlik Sorunları: Modernizm, Tekno-Ekolojizm ve Ütopyanizm Bağlamında Sosyolojik Bir Çerçeve," *Güvenliğin Yeni Boyutları ve Uluslararası Örgütler, Dördüncü Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (Sarem, Genelkurmay Askeri ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 2007), s. 65.

olarak ilerletme anlayışına dayanması ya da dayandığının varsayılması nedeniyle kamusal bir hizmet olarak düşünülen eğitime herkesin ulaşabilmesi gereği düşüncesi, artık yerini ağırlıklı olarak parası olanın iyi eğitim alabileceği bir anlayışa bırakmıştır. Bu süreçte öncelikle firma benzeri bir yapıya dönüşmesi nedeniyle üniversitenin kendi kendini döndüren bir işletme mantığı ile işlemesi gerekmektedir. Bu işleyiş de doğal olarak en az masrafla en iyi verimliliği sağlamak üzerine kurulu olacaktır. Bu açıdan bakıldığında vakıf üniversitelerinde zaten varolan paralı eğitimin yaygınlaşmasının yanı sıra, kamu üniversitelerinde öğrencinin müşteri olarak görülmesi beklenen bir şey olacaktır. Uzun yıllar uygulanan ve birkaç yıl önce kaldırılan öğrenci harcı ve şimdilerde öğrencinin atılmaması kararına karşın alınan dönem dışı harç uygulaması ve de şimdilerde düzenli olmayan öğrencilerden alınması düşünülen katlamalı harç dışında, değişik yollarla dolaylı olarak da öğrencinin üniversiteye kazanç sağlaması beklenmektedir. Ek bir tartışma konusu olan küçük kasabalarda dahi, üniversitelerin açılması üniversite ve öğrencilerin yerel topluluğu geliştirmesinin potansiyel kaynağı olarak görülmekte ve üniversitenin nereye açılacağı kimi zaman politik ilişkilerle belirlenmektedir. Üniversitenin geçirdiği dönüşümde, üniversiteler artık öğrencilerin beceri kazandıran meslek okullarına dönüşmekte, öğrenciler de üniversiteleri piyasaya girmeyi sağlayan kuruluşlar gibi görülmekte ve bu yönde beklentilerle üniversiteye gelmektedirler.

Sosyal bilimlerde kriz ve sonrası

Yazının bu bölümünde üniversitenin geçirdiği dönüşümün sosyal bilimler alanına nasıl yansıdığı ve bu sürecin sosyal bilimlerde ne türden sonuçlara yol açtığına yer verilecektir. Bilim ve bilim metodolojisi konusunda temel bilimlerdeki, özellikle de fizikteki değişim sosyal bilimlerde metodoloji tartışmalarını derinden etkilemiş ve bu tartışmalar sosyal bilimlerde egemen paradigmanın değişmesine yol açmıştır.[40] Bilindiği üzere,

40 George Gale, *Theory of Science* (New York: McGraw-Hill Company, 1979).

Newton fiziği pozitivist bilim metodolojisinin temelini oluşturur ve bu anlayışa göre maddeler katı, sert birbirinden bağımsız ölçülebilir nesneler olarak değerlendirilir. Ancak kuantum fiziğinde bu düşünce yerini maddenin hiçbir şekilde birbirinden bağımsız olmadığı ve evrendeki her şeyin bir kumaşın dokuları gibi birbiriyle bağlantılı olduğu *"relativite"* düşüncesine bırakır. Kuantum fiziği elektronların hareketlerinin bilinen fizik kurallarının hiçbirine benzemediğini ileri süren ve atomun nesne değil, sadece bir eğilim olduğunu ve bu nedenle de olasılıklar üzerine düşünülmesi gerektiğini savunur. Bilindiği gibi Einstein, evrenin bir bütün ve tek olduğunu ve evrende birbiriyle tamamen ilişkisiz iki şeyin olmadığını ileri sürmektedir. Zaman konusunda da geçmiş, şimdi ve ne kadar kalıcı olsa da gelecek arasındaki ayrım sadece bir yanılsamadan ibarettir, geçmiş, şimdi ve gelecek aynı yerde ve zamanda bulunmaktadır görüşlerini ileri sürmüştür.[41]

Fizikteki bu değişimle, madde ve enerjinin ayrı ayrı ele alınması yerine birleştirilerek ele alınması gündeme gelmiş ve evrenin her şeyin ilişkili-bağlantılı olduğu bütünleşmiş, dinamik bir yapısı olduğu görüşü egemen olmuştur. Bu kavrayışın en önemli felsefi sonuçları ise zamanın ve mekânın izafi/göreli olduğunun kabul görmesidir. Bu kabullenişle birlikte "bağımsız zaman" kavramının yerini hız ve kütlesel çekimden etkilenen "elastiki zaman", "esnek zaman" ya da "değişken zaman" kavramı almıştır.[42] Newton fiziğindeki mutlak ve kendi içinde oluşan olaylardan etkilenmeyen "bağımsız zaman" anlayışının yerini, görelilik/izafiyet düşüncesine dayalı paradigma almıştır. Newton fiziğinde evren bir "süreklilik" ve "homojenlik" biçiminde düşünülüyordu ve bu nedenle de tüm evrende dünyadaki fiziksel yasaların geçerli olduğu varsayılıyordu. Ancak kuantum fiziği temsilcileriyle birlikte ışığın parçacıklardan oluştuğu ve "süreksizlik" gösterdiği düşüncesi benimsenmiştir.

---

41 Albert Einstein, *Izafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş (İstanbul: Say Yayınları, 2001).

42 Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say ve Murat Uraz (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 1988).

Fizikteki bu paradigma değişimi sosyal bilimlerde de yansımalarını bulmuştur. Ancak burada vurgulanması gereken bu göreliliğe rağmen evrenin "bilinebilirliği" düşüncesi sosyal bilimlerde yerini "bilinemezciliğe" bırakmıştır. Fizikte gelinen nokta kendinde bir gerçek olarak evren var, ancak onun bilgisi bizim nerden baktığımıza göre değişir. Bu paradigma değişiminin sosyal bilimlere yansıması sosyal bilimleri çok farklı noktalara taşımıştır. Her ne kadar paradigma değişimi doğa bilimlerinde bilme arayışından ve bilme yolculuğunda bir değişme yaratmış olsa da, sosyal bilimlerde bilme arayışından vazgeçiş ve de bilim karşıtlığını egemen paradigmaya dönüştürme süreci çok daha açık biçimde görülmektedir.

20. yüzyılın başlarında bu değişim yaşanırken onun sosyal bilimlere yansıması ve egemen paradigmaya dönüşmesi 1960'lı yıllarla başlar ve zaman içinde güçlenerek egemen paradigmaya dönüşür.[43] Her ne kadar mekânın ve zamanın değişen anlamının kabul edilmesi sonrasında bilim ve bilim metodolojisi konusunda, egemen paradigma dışında farklı bir perspektif olsa da, bu perspektif uzun yıllar egemen paradigmanın gölgesinde kalacaktır.[44] Bilim ve bilim metodolojisinin çok önceden değişmesine karşın bu değişimin gerekçe olarak alınıp sosyal bilimlerde egemen pardigmaya dönüşmesi çok sonraki bir döneme rastlamaktadır. Diğer bir ifade ile doğa bilimlerindeki paradigma değişiminin sosyal bilimlere farklı bir anlamda aktarılıp kullanılması, küreselleşme olarak adlandırılan dönemin bilimi, bilgiyi de içeren bir toplum tasarımı retoriğine ve dolayısıyla da dönemin egemen ideolojisine dönüştürdüğü yıllara denk gelir.

Doğa bilimlerinde mekânın ve zamanın değişen anlamı son-

43 Sadece bu durumun kendisi bile sosyal bilimlerde egemen paradigma olmanın yolunun bir tercih olduğunun göstergesi olarak değerlendirilebilir.

44 Bu perspektif, teknolojinin sağladığı kolaylıklar üzerinden mekân ve zaman sıkışmasının (*time-space compression)* günümüz dünyasının temel özelliği olduğu ve toplumsal ilerlemenin, mekânın fethini, bütün mekânsal engellerin yıkılmasını ve nihai olarak "mekânın zaman aracılığıyla yok edilmesini içereceği" (David Harvey, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri* (Istanbul: Metis Yayınları, 1989/1990), s. 232) ve/ya Giddens'ın (1990) yerel katılımlar ve uzak etkileşim arasındaki karmaşık ilişkiyi ifade eden zaman-mekân uzaklaşması (*time-space distanciation*) vurgusu üzerinden yükselmiştir.

rasında sosyal bilimlerde ardışıklığın yerini eşzamanlılık, çoğulluk ve yan yanalık düşüncesi almıştır. Bu dönüşümde Kuhn'un 1962 yılında yayımlanan "Bilimsel Devrimlerin Yapısı" (*The Structure of Scientific Revolutions*) ve sonrasında da Feyerabend'in 1975'te yayımlanan "Yönteme Hayır/Karşı" (*Against Method*) çalışması, bilim felsefesi ve sosyal bilimler metodolojisi konusunda etkili olmuş ve 1980'ler sonrası egemen sosyal bilim anlayışına damgasını vurmuştur.

Khun, Batı düşünce tarihinin temelini oluşturan empirisist bilim geleneğini sorgulamakta ve bilimsel gelişme konusundaki "birikimli", "sürekli" ve "kesintisiz" bilim anlayışını kabul etmemektedir.[45] Ona göre bilim tarihinde bilimin birikimsel olmadığını gösteren paradigmatik değişimler vardır. Yani bilimde paradigmatik değişimler bilimin kesintisiz ve birikimsel olmadığının göstergesi olarak değerlendirilmektedir. O bilimsel gelişmeyi, 1) olağan bilim öncesi dönem, 2) olağan bilim dönemi ve 3) bilimsel devrim aşaması biçiminde sınıflandırır. Khun, gerçekliğin bireye, kültüre veya pardigmaya göre değişebileceğini ve fiziğin ve diğer doğa bilimlerinin belirli bir paradigma içinde üretildiğini ve belirli bir paradigma içinde üretilen bilgilerin, ancak o paradigma içinde değerlendirilebileceğini ileri sürmektedir. İşte bu söylem izafiyet teorisi ile ilişkilendirilmiş ve sosyal bilimleri derinden etkileyerek çok farklı bir noktaya taşımıştır. Khun, bilgi anlayışında realizmin yerine göreliliği/izafiyet ve rasyonelliğin yerine sosyolojiyi geçirmiştir. Böylelikle bilimin, özel bir yöntemi olan rasyonel bir pratik olduğunu savunan modernizmin tersine, Kuhn bilim insanlarını etkileyen sosyolojik etmenlerle bilimsel etkinliği açıklamıştır. Bu anlamda da bilginin evrensel bir gerçekliğinin olduğu savı yerini bilginin yerel olduğu görüşüne bırakmıştır.

Feyerabend'in 1975 yılında yayımlanan "Yönteme Hayır/Karşı" (*Against Method*) adlı çalışması tam da bu dönüşümün etkili bir habercisi olur. Sonrasında da 1987 yılında yayımlanan "Akla Veda" (*Farewell to Reason*) adlı çalışması etkili olacaktır.

45 Thomas S. Khun, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962).

Feyerabend'e göre bilimi gereksiz yere abartma, bizi katı görüşlülüğe, bilim bağnazlığına götürebilir. O, bilime bu bakışını akla yüklenen anlamdan hareketle ileri sürmektedir. Ona göre Batı bilimciliği yerel gelenekleri yok edip dünyayı tek tipleştirmeyi akıl ve nesnellik kavramları ile meşrulaştırmaya çalışır.[46] O, bu düşüncesini bilimsel yöntem diye bir şeyin ve bilimsel pratiğin yönetildiği ya da yönetilmesi gereken evrensel olarak geçerli bir ilkesinin olmadığını ve tarihin de bunu gösterdiğini ileri sürerek anarşist bilgi kuramı ortaya koyar. Bu söylemini sonrasında sosyal bilim pratiğini belirleyen "metodolojisi(zliği) ne" dönüşecek olan "herşey uyar/ne olsa uyar/gider" (*anything goes*) ilkesi ile netleştirir.[47]

Feyerabend, akıl ile pratik arasında iki ilişki olduğunu ileri sürer ve bilim adamlarını aklın köleleri olarak suçlar. O, bu durumda olan bilim adamlarına, ya aklı seçip aklın kölesi olacaklar ya da bilime sahip çıkıp pratikle ilişkilendirecekler biçiminde iki seçenek sunar. Bu görüşlerini daha da ilerleterek bilimin de diğer her türlü bilgi biçimi ile benzeştirir ve bilim adına yapılanların aslında bilimin tüm diğer insani girişimlerini hükümsüz bir konumda değerlendiren ve bilimi akılcı bir yönteme indirgeyerek yurttaşlar üzerinde bir iktidar odağı haline getiren anlayışa ve teorilere saldırır. Ona göre bilimin diğer din, sanat kültür yapıları, insan yaratımları, düşünceleri içinde üstün ya da öncelikli ya da ayrıcalıklı bir yapısı yoktur. Bunlar birbirleriyle ölçülebilir ya da kıyaslanabilir değildir. Bilim de dahil her türlü bilgi biçimi, bir gelenektir ve bunlar gerçekliğe ulaşmanın farklı yollarıdır. Ona göre, bilimin demokratikleşmesi gerekir. Bunu başarmanın yolu da, dar bir alanda bilim insanlarının akıl ve doğruluk gibi soyut kavramların müptelası olan entelektüellerden değil, yurttaşların kendilerinin yerine getirmesinden geçmektedir. O bir toplum için, neyin doğru neyin yanlış olduğuna en iyi toplumun karar verebileceğini savu-

46 Paul K. Feyarebend, *Akla Veda*, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010).

47 Paul K. Feyarebend, *Yönteme Karşı: Bir Anarşist Bilgi Kuramının Anahatları*, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999a).

nur ve bunu toplumun bu yeteneğe sahip olmasına bağlar. Feyerabend, modern bilim anlayışı dar bir bakış açısı ile gerçekleştirilirken, onun önerdiği bilimsel bilgi insani ilgi ve değerleri içine alan ve onun bir parçası olarak gören bir felsefe ile temellendirilmesi gerektiği düşüncesini taşır.[48]

Bu düşünürler ve takipçilerinin düşünceleri sonucunda sosyal bilimlerde gelinen nokta, hakikat/gerçeklik açısından mutlak bir gerçekliğin olmadığı, olgular arasındaki ilişkinin tesadüfi olduğu ve olguların açıklanmasında da rasyonelliğin işlemeyeceği olmuştur. Bu nedenle de her alanda olduğu gibi bilim anlayışında da modernitenin bilim anlayışının tam karşıtı bir noktaya gelinmiştir. Evrenselliği, aklı, benzerliği kabul eden modernite ve modernitenin bilim anlayışı ve de her alandaki tüm birikimler yapıbozumuna uğratılmış ve tam farklı bir anlayışla toplum ve bilim anlayışı benimsenmiş ve bu doğrultuda adımlar atılmıştır.

Tüm bu ve izleyen tartışmalarla, sosyal bilimlerde genelin/makronun/toplumun bilinemeyeceğini, yani teori yapılamayacağı ancak ve ancak mikro/yerel/lokalin bilinebileceği düşüncesine gelinmiş ve bu ön kabul de sosyal bilim yapma biçim ve süreçlerini değiştirmiştir. Teori/meta anlatı yerine sadece yerelin/özelin "yorumlanabileceği" ya da "anlatıların" (*narratives*) ve söylemlerin yorumlanışına dayalı sosyal bilim yapılabileceği anlayışının egemen olduğu bir noktaya gelinmiştir. Bu değişimle "tefsircilik" olarak tanımlanabilecek ve tam anlamı ile salt söyleme dayalı bir "sosyal bilim" yapma anlayışının varlığından söz edilebilir. Yorumlama ya da *hermeneutik* üzerinden gerçekleştirilen çalışmalarda, bilimselliğin ölçütünün olamayacağı düşüncesi nedeniyle sonuç itibarı ile gelinen nokta gerçekten de "ne olsa uyar/gider" olmuştur. Bu durumda, Feyerabend'in; bilimin diğer insani üretimlerden üstün olmadığı tezinin de doğrulandığı söylenebilir. Artık bilimsel metin ile dinsel metin özdeşleştirilmekte ve *tefsircilik-vaazcılık* da bilimsel bilgi ile eşdeğer olmaktadır.[49]

48 Paul K. Feyarebend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam (Istanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999b).

49 Mehmet Erbaş, "Dincilik ve Bilimcilik: Türkiye Üniversitelerinde Temel Çelişkiler ve Bir Gelecek Öngörüsü." Burada sorun olması gereken bilimsel metodoloji ve düşünce ile üretilen düşüncenin yerine bu özelliği olmayan ve "saç-

Bilimin teknolojiye indirgenmesi sürecinin bilim insanı açısından bakıldığında, doğa bilimleri ve sosyal bilimlere yansımalarında benzerlikler olsa da bazı açılardan sosyal bilimlerde daha farklı sonuçlara götürmüştür. Temel ve mühendislik bilimleri alanında, üniversite/akademi-sanayi işbirliğinin geliştirilmesinin önemsenmesi ve üniversitelerin bu doğrultuda rekabeti, üniversiteleri yarıştırırken temel bilimleri önemsiz hale getirmiş ve mühendislikleri öne çıkarmıştır. Temel bilimler alanında da bilim insanları teknoloji geliştirme ve patent alma sürecine girmiştir. Doğa bilimlerinde kısa dönemli sonuç getiren araştırmalara yönelinmiş ve bu anlamda teknoloji geliştirme esas amaç olmuştur. Oysa bilimin gelişmesi açısından kısa vadede sonuç getirmeyen çalışma alanlarının da gelişmesini sağlamak önemlidir. Sosyal bilimlerde ise bu süreç iki yönlü işlemektedir. Bir taraftan tarihi, teoriyi dışlayan bir anlayışla sosyal bilimin özellikle de kısa vadede sorun saptayan ve çözen bir teknik olarak değerlendirilmesi ve bu doğrultuda ilerlemesi söz konusudur. Diğer taraftan da bilimin teknolojiye indirgenmesi ve sosyal bilimi bir teknik beceri olarak algılamanın sonuçları, son dönemlerde nitel çözümleme teknikleri aracılığı ile çözümleme yapmanın yaygınlaşmasında görülebilir. Bu yönelim "nitelin fetişleştirilmesi" üzerinden bir "yeni ortadoksluk" (*new orthodoxy*) olarak değerlendirilmektedir.[50]

Bilim olarak yapılan, şimdi ihtiyaç duyulan ve hemen işe

---

malama" ile üretilen "bilgi"nin de kabul edilebilir olabileceği düşüncesidir. Oysa bilimi bilim yapan özellik saçmalama üzerine kurulu olmamasıdır ve bu nedenle de bilim insanlarının saçmalama özgürlüğü olmamalıdır. Alan Sokal'ın 2009 yılında yayımlanan "Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture (*Şakanın Ardından*, 2011, Alfa) adlı kitabında anlattığı "Alan Sokal Vakası" günümüzde bilimin saçmalamaları kabul eden bir konuma geldiğine iyi bir örnektir. Önde gelen postmodernistlere referanslarla fizik kurallarını çarpıtarak kaleme alınan "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity" başlıklı olay makale 1994 yılında *Social Text* dergisinde yayımlanmıştır.

50 Mike Crang, "Qualitative Methods: The New Orthodoxy?" *Progress in Human Geography* 26, No. 5 (2002). Şimdilerde nitel veri analizi kurs ve sertifika programlarının yaygınlaşması süreci bu açıdan anlamlıdır. Bazı programları ve analiz tekniklerini bilmenin iyi bir sosyal bilimci olmak için yeterli olabileceği düşüncesi giderek yaygınlaşmaktadır.

yarayacak olan "ısmarlama bilime" dönüşmektedir. Akademisyenin de buna uygun yetenekleri olan bir teknik eleman olarak yapması gerekenlerin belli olduğu ve "sorun çözücü" teknisyen olması beklenmektedir. Bu durum sosyal bilimler için de geçerlidir. Sosyal bilimlerin de bu şekilde "bilim yapması" beklenmektedir. Bu değişimle şimdilerde ana akım bilim anlayışı modern sonrası değil, bir anlamda modern bilimkarşıtı bir anlayış ile biçimlenen üniversite ve bu anlayışı benimseyen "bilim insanları" çoğalmıştır. Bu süreçte günümüzde, bilimsel kaygılar yerine, salt yükselme amacı ile anlamı değiştirilmiş "disiplinlerarasılık" anlayışı doğrultusunda hareket eden, "her şeyi bilen ama hiçbir şeyi tam bilmeyen", her yerde olabilme adına kendi içinde tutarsız çalışmalar yapan ve bir anlamda her kalıba girebilme becerisine sahip akademisyen, daha "başarılı" kabul edilebilmektedir. Bu anlamda bilim "esnek bilim" ya da "tam zamanında bilim" (*just in time science*) ve bu uğraşıyı veren akademisyen de *"tam zamanında akademisyen"* ya da "esnek/fırıldak akademisyen" (*just in time/spin academician*) olarak adlandırılabilir. Bu sürecin "ideoloji"nin sonlandığı söylemi ile birleşmesi ya da çakışması düşünüldüğünde artık her konuda ve her yerde olabilen Nalbantoğlu'nun[51] *ersatz yuppie* olarak tanımladığı akademisyen tipine giderek daha çok rastlanmaktadır. Ancak şimdilerde Nalbantoğlu'nun işaret ettiği yurtdışında eğitim almış ve dil biliyor olmak gibi belli becerileri olmayanlar da bu akademisyen grubuna katılmıştır. Bunlar arasındaki fark farklı piyasalarda gezinmeleri, yani yöneldikleri piyasanın uluslararası ya da ulusal olmasıdır. Bu anlamda iki tür akademisyen de piyasadaki işleri alabilme potansiyellerini yükseltmek için teknik becerilerinin gelişmesini önemsemektedirler. Bu tarz "bilim" yapan akademisyenler daha *"makbul"* sayıldığından bunların yükselişi bu tarz bilim yapmayanlar üzerinden bir baskıya dönüşmekte ve bu farklılık üzerinden yükselen iktidar akademiyi biçimlendirmektedir.

51 Hasan Ünal Nalbantoglu, "Üniversite A.Ş.de Bir 'Homo Academicus': 'Ersatz' Yuppie Akademisyen."

Piyasa ve kısa vadede sonuç getirmeye yönelik çalışmalar akademisyenlerden beklentileri değiştirmekte ve merak ettikleri konuları araştırma yerine, artık "düzene göre düşünmeye" başlama ve hatta üzerine düşünmesi için para verilen konuları ya da düşünceleri incelemenin yollarını bulması ve istenen sonuçlara varması beklenmektedir.[52] Sonuçta bilim üretme etkinliği, bilim insanının bir zanaatkâr sabrı ve emeği ile merak ettiği ve bazen yaşamını hasrettiği bir ya da ilgili birkaç konu üzerine araştırmalarını sürdürmesi yerine, duyguların yer almadığı salt yükselme için yerine getirilmesi gereken bir teknik işe dönüşmüştür. Merak ve araştırma arayışı ile bilim insanı işini yaparken, iktidarı memnun etme ya da yanında yer alma kaygısı taşımadığından, mesleğinin gereklerini yerine getirirken statükoya nesnel/eleştirel bakabilmektedir. Bu eleştirel bakma çabası, tam da bilim insanını toplumsal sorumlulukları açısından duyarlı kılmaktadır. Günümüzde egemen akademisyen tipi ise, topluma ve toplumsal sorunlara her zamankinden daha duyarlı gibi görünürken ironik biçimde tam tersine hiçbir dönem olmadığı kadar yabancılaşmış durumdadır. Ek olarak eskinin tam zamanlı ve daha güvenceli akademisyenliğinin, yerini artık proje asistanlığı ve öğretim üyelerinin sözleşmeli çalışması aldığından ve aldığı puana/performansına bağlı olarak ücretlendirilmesi durumu da bu yabancılaşmanın düzeyinin yükselmesinde etkili olmaktadır. Tüm bu süreçlerle modern üniversitelerde de bilim ve iktidar arasındaki göreli olarak varolan eleştirel bakış[53] şimdilerde tamamen yok olmuştur.

Bilim anlayışındaki tüm bu dönüşümler tek kutuplu dünyaya dönüşen siyasal oluşumla, tarihin sonu söylemi ile birleştiğinde, her anlamda "bildiğimiz dünyanın sonu" ilan edilerek tamamen yeni bir söylem üzerinden bilimi, bilim insanını da içine alan yeni bir bilim yapma anlayışına ve pratiğine gidilmiştir. Ancak, bilim insanlarının eleştirel bakarak moderniteyi yeniden değerlendirmesi gerekmektedir. Modern bilim anlayı-

52 Gillian R. Evans, *Akademisyenler ve Gerçek Dünya*, çev. Ebru Kılıç (Istanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), s. 3.

53 Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Cambridge: Polity Press, 1984).

şı bilimin evrenselliğini kabul edilip, öznellik boyutunu göremekteyken, karşı argüman, bilimin nesnel boyutunu inkâr ederek, taraflılığına vurguda bulunmakta ve dolayısıyla da güçlü olanın ya da parası olanın daha çok yararına bilim yapılmasını meşrulaştırmaktadır. Sosyal bilimlerin "ne olsa gider" ya da sığ bir teknik beceriye dönüşmesi anlayışıyla biçimlenmesi, özellikle ülkemizde üzerinde düşünülmesi gereken bir konu olarak, yeni kurulan çok sayıda üniversitede yatırım gerektirmeyen en masrafsız bölümler olarak sosyal bilimler bölümlerinin açılması sürecinin önünü açmaktadır.

Türkiye'de anti-modern bilim sürecine geçiş

Türkiye'de üniversiteler ve işlevleri, uygulanan ekonomi politikaları ve bu politikalardaki değişimlerle bağlantılı olarak şekillenmiştir.[54] 1980'lerde uygulanmaya başlanan ekonomi politikalarıyla, Türkiye uluslararası sermaye ile farklı bir ilişkiye girmiştir. Ekonomik olarak bakıldığında Türkiye içe dönük ya da ithal ikameci sanayileşme ya da kalkınma modelini tamamen terk etmiş ve dışa yönelik ya da ihracata dayalı sanayileşme ve kalkınma modelini benimsemiştir. Bu dönem "sermayenin karşı saldırısı" olarak da adlandırılmaktadır.[55] 1980'deki darbe sonrasına, hemen öncesinde alınmış kararların ekonomi politikalarının uygulanmasına başlanmış ve ardından 1981 yılında çıkarılan YÖK yasası bu dönemin ekonomi politikalarının etkisi ile biçimlenmiştir. Bu yasa değişikliği sonrasında da

54 Türkiye'de üniversitelerin dönüşümüne bakıldığında cumhuriyetten bu yana 1933, 1963 ve 1981 yıllarında olmak üzere üç önemli değişiklik gerçekleşmiştir. Bilindiği gibi 1933'te gerçekleştirilen reform ile eğitim, öğretim ve araştırma alanlarında çağdaş ülkeleri yakalama amaçlanmış ve bir dizi değişiklik gerçekleştirilmiştir. 1960 yılındaki askeri darbenin ve 1961 anayasasının ardından 1963'te TÜBİTAK'ın kurulduğu dönem yükseköğrenimin yapısında önemli değişikliklere gidilmiştir. Son olarak da 1980 Askerî Darbesi'nin ardından 1981 yılında çıkarılan 2547 sayılı Yüksek Öğrenim Kurumları Yasası, Türkiye'de üçüncü önemli düzenlemelerdir. Türkiye'de üniversite tarihinin gelişimi için Timur'a (2000) bakılabilir (Taner Timur, *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler* (Ankara: İmge, 2000)).

55 Korkut Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi (1908-1985)* (Ankara: Gerçek Yayınevi, 1988).

önceki dönemin üniversite anlayışında değişimler yaşama geçirilmiştir. Bu dönemde üniversite ve bilim konusundaki dönüşüm diğer alanlarda olduğu gibi en uç noktalarda yaşanmıştır. Bu yasa ile bütün üniversiteler merkezileşmiş, akademiler üniversiteye dönüştürülmüş ve vakıf üniversitelerinin kurulmasını ve gelişmesi sağlanmıştır. Bu dönem günümüzde de, ek yasa değişiklikleri ile hâlâ devam etmektedir. Benzer politikaları uygulayan pek çok azgelişmiş ülkede olduğu gibi Türkiye'de de, hemen hemen her alanda dönüşümlerin dışarıdan bir dayatma ve bu dayatma doğrultusunda "küreselleşmenin kaçınılmazlıkları" olarak yorumlanması nedeniyle uygulamalar gelişmiş ülkelerden daha hızlı ve daha etkili olmuştur. Buna bir de 2000'li yıllar sonrası Avrupa Birliği'ne üyelik sürecinin alevlenmesi eklenince bu dönüşümler daha da hızlandırılmıştır. 1980'li yıllarda başlayan ve Türkiye'de özellikle 2000'li yıllarda daha radikalleşen süreç, krizden çıkışı değil, sorunların giderek daha da derinleşmesine yol açtığı daha belirginleşmektedir.[56] Bu belirginleşmeye karşın ironik olarak yine de anti-modern bilim anlayışının daha da radikal biçimde yaşama geçirilmesi yönünde adımlar atılmaktadır. Bu çok net biçimde yeni YÖK yasa tasarısı çalışmalarında gözlemlenebilmekteydi.

Üniversitelerdeki bu dönüşüm sosyal bilimler alanında etkisini daha fazla göstermekte ve etkisi farklı disiplinlerde farklı düzeylerde olmaktadır. Bu dönüşüm tahmin edileceği gibi, akademide sosyal bilim dallarındaki araştırma ve tartışma konularını etkilemiş ve 1980-2000 yılları arasında daha çok postmodernizm, metodoloji tartışmaları ile modernizm hedef alınmış ve 2000 sonrasında ise daha çok vatandaşlık-kimlik eksenli tartışmalar ağırlık kazanmıştır. Bu dönemde gelişme, sınıf, toplumsal yapı gibi daha makro yönelimli konular akademide tezlerde ve yayınlarda çok az ya da hiç yer almamıştır.[57]

Bu dönüşümün gelişmiş ülkelerdeki sorunlarına ek olarak

56 Hayriye Erbaş, "Üniversite-Toplum İlişkileri Bağlamında DTCF ve Sosyoloji," *Cumhuriyet ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Uluslararası Sempozyumu*, der. Doğan Atılgan ve Remzi Demir (DTCF, Ankara, 14-16 Mayıs, 2008).

57 Hayriye Erbaş, "Çağdaş Sosyoloji ve 1970'ler Sonrası Sosyolojisinde Gelişmeler ve Sonuçları."

belirli indekslerde yayımlanan makalelerin daha değerli kabul görmesinden dolayı Türkiye'de bu indekslere giren dergilerin sınırlı oluşu, bir anlamda yurtdışı yayın ve yabancı dilde yayın anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında Türkiye'den akademisyenlerin bu dergilerde yayın yapmasının zorunluluğu nedeniyle önemli olarak düşündükleri yazılarını bu dergilerde ve daha önemsiz gördükleri yazılarını Türkiye'deki dergilerde yayınlatma yoluna gitmelerine yolaçmaktadır. Bilimde uluslararası eşitsiz işbölümü dikkate alındığında, dergilerin bir küresel sektöre dönüşmesi nedeniyle daha "makbul" dergilerin ve yayınların yurtdışında yayınlanması bir anlamda "akademik emperyalizm" olarak da değerlendirilebilir. Rekabet ölçütü belirli dergilerde yayın sayısına dönüşünce, belirli indekslerde taranan dergilerin Türkiye'de bulunmayışı, sosyal bilimleri kontrolü yabancılarda olan dergilerde yazmaya mahkûm etmiştir.[58] Bu da bilimin ve çalışma konularının "makbul" dergilerin beklentilerine göre biçimlenmesi anlamına gelmektedir.

Sosyal bilimler alanında öğrenci düzleminde bu değişim, kuramsal/teorik çalışmaların değersizleşmesi sürecine bağlı olarak öğrenciler de üniversiteye birtakım teknik beceri kazandıran bir anlam yüklemelerine yol açmıştır. Öğrenci de kısa vadede onun işine yarayacak beceri peşindedir artık. Bu nedenle de öğrenciye eskisinden daha çok rekabete açık olan piyasada bir fark sağlayacak bir donanım sunamadığı sürece üniversite pek de anlamlı gelmemektedir.

Sonuç: Nasıl bakmalı ve umut

Son on yılda kapitalizme ve işleyişine dokunmadan moderniteyi sorunsallaştırıp karşı saldırıya geçerek, modernite karşıtı bir anlayışla toplumsal sorunları çözme ve süreci yapılandırma yönünde bir dönem yaşanmaktadır. Bu düzenlemeler sonucunda diğer alanlarda olduğu gibi modernitenin total/yekpare reddi bir anlayışa dayanan üniversite ve bilim, bilgi alanında da mo-

58 Hayriye Erbaş, "Üniversitelerin Dönüştürülmesi Sürecinde Kalite Geliştirme Aracı Olarak Yurtdışı Yayın ve Sonuçları," s. 103.

dern bilim karşıtı bir anlayışın yükseltilmesine gidilmiştir. Bu bilim anlayışı doğrultusunda toplum, devlet ve yurttaş ilişkileri açısından üniversite ve bilimin işlevlerinin dönüştürülmesi gerekliliği ve bunun kaçınılmazlığını işleyen toplum tasarımı üzerinden bu dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu anlamda üniversite ve bilim modern sonrası değil (postmodern) anti-modern bilim biçiminde adlandırılacak bir dönüşüme uğramıştır. Ancak gelinen yer açısından değerlendirildiğinde bu anlayışla yapılan bilimsel etkinliklerin toplumsal sorunları çözmediği ve azaltmadığı ve günümüzün kapitalist anlayışına bağlı olarak şimdilerde yaşanan dönemin, krizin yaşandığı dönemdeki kapitalizmden daha sorunlu bir dönem olduğu ve bu bağlamda aslında gerçek krizin bilimde değil, kapitalizmin krizinde aranması gerektiği söylenebilir.

Üniversitenin dönüşümü sürecinde önemli bir oluşum, üniversite-sanayi işbirliğinin değişen toplum tasarımına koşut olarak yoğunlaşması ve yaygınlaşmasıdır. Bu ilgi ve işbirliği üniversite ve bilimin kendi sorularının önüne geçmesi sürecidir aslında. Üniversitelerin bir firma benzeri yapıya dönüşerek patent peşine düşüşü kısacası piyasanın taleplerini karşılama yönündeki dönüşümü, üniversitelerin verimliliğini arttırma yerel ve bölgesel gelişme için anlamlı olabilir. Ancak bu olumlu katkının karşılığında ödenecek bedellerin yani "akademik etik" konusunda yapılacak tartışmalar aracılığıyla bu sürecin gerçek bir sorgulanmasının ve değerlendirmesinin yapılması zorunludur. Üniversite-sanayi işbirliği ya da üniversite-toplum ilişkisi bağlamında kısa vadede sonuç getiren ve sorunlara pratik çözüm üreten çalışmaların önü açılmalı elbette. Ancak bu uzun erimli bilimsel araştırmaların, özellikle de sosyal bilimlerde teorik/kuramsal katkılar sunabilecek çalışmaları engelleyecek biçimde olmamalıdır.

Üniversitenin dönüşümü, bilimin özellikle de sosyal bilimlerde bazı konuların alanın dışında kalması ve çalışılmamasını getirmiştir. İnceleme birimi olarak toplum yani makro çözümlemeler yerini mikro çözümlemelere bırakırken aslında yeni bir bilim, bilgi, bilim insanı ve öğrenci tipi ortaya çıkarmış-

tır. Üniversitelerin bütçelerinin kısıtlanması ve üniversite öğretim elemanlarından beklentiler üniversitenin piyasalaşması ile sonlanmaktadır. Ancak bu süreçte sistemin dayatması söz konusu olsa da, sürecin tek yönlü bir belirlenim biçiminde okunması yerine, üniversite ve akademisyenler tarafının da olduğu ve etkileşim ile sürecin yeniden üretildiği dikkate alınmalıdır. Akademisyenin bu süreçteki tavrı genellikle süreçten memnun olmasa da bu sürecin sorumluluğunu sisteme yıkıp kendisinin de bu sürecin gereklerine uymak durumunda olduğu düşüncesine sığınarak sürece katkıda bulunacak adımlar atmak yönündedir. Bu tavır zaman içinde öylesine yaygınlaşmıştır ki, artık bu tavrı sergilemeyen akademisyenler yok denecek kadar azdır. Özellikle Türkiye'de eğitime ayrılan bütçenin kısıtlanması sonucunda görece daha gelişmiş kamu ve vakıf üniversiteleri projeler ile bu süreci aşarken bazı üniversiteler öğrencilerin müşteri olarak değerlendirilmesi ve değişik öğretim seçenekleri ile "diplomalandırma" ya da "sertifikalandırma" programlarına yönelmekte ve enerjilerini bu alanlara harcamaktadırlar. Bu konuda en kolay ve öncü alanlardan bir sosyolojidir ve her geçen yıl bu uygulamalar giderek yaygınlaşmaktadır.

Üniversitelerin dönüşümü sürecinde proje bazlı çalışmanın önemsenmesi ve yayın puanını/sayısını karşılama durumuna bir de egemen paradigmanın etkisi eklenince, ki bu süreçler ilişkili süreçlerdir, sosyal bilimlerde yapılan çalışmaların teoriden kopuk giderek sığlaşmasından söz edilebilir. Tekniğe dönüşmüş nicel çalışmalarda olduğu gibi bu sığlaşmayı ve *teknikleşmeyi fetişleştirilen* nitel çalışmalarda da görmek mümkün. Nicel çalışmalarda olduğu gibi nitel çalışma olarak gerçekleştirilen çalışmalar için de, paket programların kullanılmasına bağlı bir sığlaşma giderek yaygınlaşmaktadır.

Türkiye'de şimdilerde devlet üniversiteleri içinde bir hiyerarşik çeşitlenme olduğu gibi giderek çoğalan vakıf üniversitelerinde de bir hiyerarşik yapılanma söz konusudur. Akademisyenler yüksek değerleme puanları ile hem üniversitenin puanının yükseltirken hem de öğrencileri kendi üniversitelerine çekmeye çalışmaktadırlar. Üniversiteler öğrencilere teknik be-

ceri kazandıran kurumlara dönüşürken öğrenciler de genellikle üniversiteleri bilgi üreten ve öğreten değil yeni ekonominin taleplerine göre belirledikleri alanlarda iş piyasasına girmeyi sağlayan kuruluşlar olarak değerlendirmektedirler. Zira öğrenci neye ilgi duyduğuna göre değil, nerede hangi beceriyi/tekniği öğrenebileceğine ve sonrasında da kolay iş bulup bulamayacağına göre üniversite ve bölüm seçmektedirler.

Öğretim üyeleri/akademisyenler de istenen puanları toplamak için bir taraftan yayın yapma bir taraftan da yayından da "makbul" olan proje kapma yarışına girmekte ve bu rekabet ortamı üniversitedeki ilişkileri etkilemektedir. Buna bir de proje bazlı asistanlık ya da sözleşmeli statüde çalışma ve yükseltilme ölçütlerini karşılama durumu eklendiğinde tüm bu süreçlerin etkisi ile üniversitelerde görece daha eşitlikçi yatay ilişkilerin olduğu bir yapılanmadan daha hiyerarşik ilişkilerin olduğu bir yapılanmaya doğru geçiş süreci de yaşanmaktadır.

Sonuç olarak tüm alanlarda modernizm eleştirirken diğer taraftan giderek "vahşileşen kapitalizm"in iktidar anlayışı üzerinden "duyguların köleleştirilmesi" yolu ile "gönüllü köleler" üzerinden kapitalizm yeniden üretilmekte ve bilim/akademi de bu anlamda bir dönüşüm geçirmektedir. Oysa bilim bilme/anlama duygusu üzerinden "köleleştiren" değil, "özgürleştiren" bilim yapma arayışında olmak üniversite ve bilimin temel amacı olmalıdır. Bu da ancak ve ancak modern bilimin yanlışlarının giderilerek yani modernizmin kazanımlarının korunarak hatalarının/yanlışlarının düzeltilmesi üzerinden "yine bilim" anlayışı ile olanaklıdır. Burawoy'in ifadesi ile kamu yararına ve eleştirel olan "düşünümsel bilgi" (*reflexive knowledge*) politika yönelimli "profesyonel araçsal bilgi" (*instumental knowledge*) adına yok edilmemelidir.[59] Kamu yararına *düşünümsel bilimin* üretilmesinin koşulları da ancak ve ancak bilime inanma ve bilimsel metodoloji ile olanaklıdır. Oysa modernizmin total/yekpare reddi, aslında bilimin de reddi anlamına gelmektedir. Yapı/

59 Michael Burawoy, *Redefining Public University: Developing an Analytical Framework*, 2011, http://publicsphere.ssrc.org/burawoy-redefining-the-public-university/.

sistem açıklaması ile sorumluluktan kurtulmak kolaycılıktır ve bu kolaycılığa kaçmadan akademisyenlerin kendilerini "olması gerekenler" üzerine düşünmekten alıkoymamaları önemlidir. Bilim insanın kendini bu sürecin dışında görmesi ve ayrı tutması ile bu sürecin yeniden üretilmesinde aktif olma tavrı arasında sonuçları açısından çok da fark yoktur ve her iki tavır da özünde mevcut işleyişin yeniden üretilmesine katkıda bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Barnet, Ronald, "University Knowledge in an Age of Supercomplexity", *Higher Education* 40, (2000): 409-422.

Battilana, Julie, Bernard Leca ve Eva Boxenbaum, "How Actors Change Institutions: Towards a Theory of Institutional Entrepreneurship" *Academy of Management Annals* 3, (2009): 65-107.

Bok, Derek. *Piyasa Ortamında Üniversiteler*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları (Open University Press, 2002), 2007.

Boratav, Korkut. *Türkiye İktisat Tarihi (1908-1985)*, Ankara: Gerçek Yayınevi, 1988.

Bourdieu, Pierre. *Homo Academicus*, Cambridge: Polity Press, 1984.

Burawoy, Michael, *Redefining Public University: Developing an Analytical Framework*. 2011. http://publicsphere.ssrc.org/burawoy-redefining-the-public university/ Erişim: 12.10.2014

Crang, Mike. "Qualitative Methods: The New Orthodoxy?" *Progress in Human Geography* 26, No. 5 (2002): 647-655.

Einstein, Albert, *İzafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş, İstanbul: Say Yayınları, 2001.

Erbaş, Hayriye, "Çağdaş Sosyoloji ve 1970'ler Sonrası Sosyolojisinde Gelişmeler ve Sonuçları." *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 1-27. çev. Hayriye Erbaş, der. Margaret M. Poloma, Ankara: EOS Yayınları, 2007.

—, "Üniversite-Toplum İlişkileri Bağlamında DTCF ve Sosyoloji" *Cumhuriyet ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Uluslararası Sempozyumu*, der. Doğan Atılgan ve Remzi Demir. DTCF, Ankara, 14-16 Mayıs, 2008.

—, "Üniversitelerin Dönüştürülmesi Sürecinde Kalite Geliştirme Aracı Olarak Yurtdışı Yayın ve Sonuçları" *Kapitalizm, Küreselleşme ve Toplumsal Dönüşümler*, s. 89-123. Ankara: Palme Yayıncılık, (2008). ("Üniversitelerin Dönüştürülmesi Sürecinde Kalite Geliştirme Aracı Olarak Yurtdışı Yayın Ve Sonuçları" *Türkiye'de Üniversite Sistemi ve Dönüşümü Kongresi*, Eğitim-Sen, Ankara, s. 4-5-6 Mayıs, 2007; *Dönüştürülen Üniversiteler ve Eğitim Sistemimiz*, s. 185-213, der. Servet Akyol ve diğ. Ankara: Eğitim-Sen Yayınları, No. 1, 2009.)

Erbaş, Hayriye ve Mehmet Erbaş, "Karşıt Kavramlaştırmalarla Üç Küreselleşme ve Güvenlik Sorunları: Modernizm, Tekno-Ekolojizm ve Ütopyanizm Bağlamında Sosyolojik bir Çerçeve" *Güvenliğin Yeni Boyutları ve Uluslararası Örgütler, Dör-*

düncü Uluslararası Sempozyum Bildirileri s. 41-77, Sarem, Genelkurmay Askeri ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 2007.

Erbaş, Mehmet, "Dincilik ve Bilimcilik: Türkiye Üniversitelerinde Temel Çelişkiler ve Bir Gelecek Öngörüsü" *Eğitim Bilim Toplum* 9, No. 34 (2011): 11-41.

Erdil, Erkan, Pamukçu, M. Teoman, Akçomak, İ. Semih ve Yelda Erden. "Değişen Üniversite-Sanayi İşbirliğinde Üniversite Örgütlenmesi" *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68, No. 2 (2013): 95-127.

Etzkowitz, Henry, "The Norms of Entrepreneurial Science: Cognitive Effects of the New University-Industry Linkages" *Research Policy* 27, No. 8 (1998): 823-833.

Etzkowitz, Henry. *The Triple Helix of University - Industry - Government Implications for Policy and Evaluation.* Science Policy Institute Working Paper 11, 2002. http://www.sister.nu/pdf/wp_11.pdf: Erişim: 26.10.2014.

—, *MIT and the Rise of Entrepreneurial Science.* London: Routledge, 2003.

—, *Can a Teaching University be an Entrepreneurial University? Civic Entrepreneurship and the Formation of A Cultural Cluster in Ashland, Oregon.* CIMR Research Working Paper Series Working Paper No. 11, 2013. http://www.bbk.ac.uk/innovation/publications/docs/WP11.pdf: Erişim: 26.10.2014.

Etzkowitz, Henry, Apslund, Patrik ve Niklas Nordman, *Beyond Humboldt: Emergence of Academic Entrepreneurship in the U.S. and Sweden.* CERUM Working Paper 27, 2001, http://www.divaportal.org/smash/get/diva2:227334/FULLTEXT01.pdf Erişim: 24.10.2014.

Etzkowitz, Henry ve Viale Riccardo. "Polyvalent Knowledge and the Entrepreneurial University: A Third Academic Revolution?" *Critical Sociology* 36, No. 4 (2010): 595-609.

Evans, Gillian R. *Akademisyenler ve Gerçek Dünya.* çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları (Princeton University Press, 2003), 2007.

Feyarebend, Paul, K., *Yönteme Karşı: Bir Anarşist Bilgi Kuramının Anahatları.* çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999a. Feyerabend, Paul K. *Yönteme Hayır: Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları*, çev. Ahmet İnam. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1987.

—, *Özgür Bir Toplumda Bilim,* çev. Ahmet Kardam. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999b.

—, *Akla Veda,* çev. Ertuğrul Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

Gale, George, *Theory of Science,* New York: McGraw-Hill Company, 1979.

Garud, Raghu ve Peter Karnøe (der.), *Path Dependence and Creation,* New York: Psychology Press, 2001.

Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990.

Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

Güvenç-Salgırlı, Sanem, "'*Daimon*'uma Gider İken Aldı da Bir Üniversite': Bir Öğrencisinin Hasan Ünal Nalbantoğlu'yla Üniversite Üzerine Diyaloğu" *Toplum ve Bilim* 121, (2011): 134-151.

Hall, Peter A. ve David Soskice (der.) *Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 1989/1990.

Hawking, Stephen, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say ve Murat Uraz. İstanbul: Doğan Kitapçılık, 1988.

Hayes, Dennis, ve Robin Wynyard (der.) *The McDonaldization of Higher Education*, Connecticut: Greenwood Publishing, 2002.

Hirsch, Ernst, E. *Anılarım*, çev. Fatma Suphi, Ankara: TÜBİTAK Yayını, 1997.

Khun, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1982.

Khun, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

Loet, Leydesdorf ve Henry Etzkowitz, "Emergence of a Triple Helix of University-Industry-Government Relations" *Science and Public Policy* 23, No. 5 (1996): 279-286.

Kwick, Marek, "The Nation-State, Globalization and the Modern Institution of the University", *Theoria. A Journal of Social and Political Theory* 47, No. 96 (2000): 74-98.

Nalbantoglu, Hasan Ünal, "*Daimon*'suz Bilim?" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, s. 57-83, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009a.

Nalbantoglu, Hasan Ünal. "Üniversite A.Ş.de Bir 'Homo Academicus': 'Ersatz' Yuppie Akademisyen." *Toplum ve Bilim 97*, (2003): 1-34.

Nixon, Jon, Marks, Andrew, Rowland, Stephen ve Melanie Walker, "Towards a New Academic Professionalism: A Manifesto of Hope." *British Journal of Sociology of Education* 22, No. 2 (2001): 227-244.

Rhoades, Gary, Maldonado-Maldonado, Alma, Ordorika, Imanol ve Martín Velazquez, "Imaging Alternatives to Global, Corporate, New Economy Academic Capitalism" *Policy Futures in Education* 2, No. 2 (2004): 316-329.

Ritzer, George, *The McDonaldization Thesis: Explanations and Extentions*. London ve Thousands Oaks, CA: Sage, 1998.

Slaughter, Sheila ve Larry L. Leslie, *Academic Capitalism: Politics, Policies and The Entrepreneurial University*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.

Slaughter, Sheila ve Gary Rhoades, *Academic Capitalism and the New Economy*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2004.

Timur, Taner, *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*, Ankara: İmge Yayınları, 2000.

Üniversitenin Dönüşümü ve Stimmung Sorunu

Zeynep Direk

Hayatta Kalan

Her şeyin yok olup gideceğini kim söylemiş?
Kim bilir, belki de yaraladığın kuşun uçuşu kalır,
Belki de çiçekler, bizdeki okşamalar yerinde kalır.
Sürüp giden bir jest değildir,
Seni şimdi göğsünden dizlerine kadar inen altın bir zırhla kaplar.
Savaşın öyle saftı ki,
Onu bir melek giyiyor senden sonra.

– Rainer Maria Rilke[1]

Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun üniversite ve akademik varoluşun değişimi üzerine doksanların ikinci yarısında yazdığı denemeler o zaman belki bir-iki üniversite dışında pek de hissedilmeyen, dolayısıyla o gün akademiyi Türkiye içinden bilen biri için şaşırtıcı olan, ama akademik hayatı Batı'da ve Doğu'nun teknolojik olarak gelişmiş metropollerine bağlı olan başkaları için, tanıdık ve elbette bugünü önceden haber veren saptamalar içeriyordu. Ben bu yazılara Hasan Ünal Nalbantoğlu'yla 1997'de Sosyal Bilimler Üzerine Düşünmek Sempozyumu'nda tanıştıktan sonra elektronik ortamda eriştiğimde, Nalbantoğlu'nun betimlediği akademik hayatı kendi içinde bulunduğum akademik ortama pek de benzetememiştim. O yıllarda Galatasaray Üniversitesi'nde hâlâ asistan olarak görev yapıyor ve kurulalı beş yıl olmuş bu üniversitenin atıl ve talepsiz sükûneti içinde doktora tezimi bitirmeye çalışıyordum.

1 Rainer Maria Rilke, "Qui nous ditque tout disparaisse?" in Poèmes et Dédicaces, 1920-1926, *Poèmes français*, der. Karl Krolow (Frankfurt am Main: Insel, 1988).

Aradan yaklaşık 15 yıl geçtikten sonra, Nalbantoğlu'nun o zamanlar sözünü ettiği şey bir karabasan gibi üstümüze çöktü; üniversite aynen bir şirket biçiminde gelişti; akademik hayat aslen daha fazla para kazanmak için çalışılan bir hayata dönüştü. Eğitim sektörü en önemli sektörlerden birisi haline geldi. Özel üniversitelerde uygulanan ve en az bir en çok üç yıllık sözleşmeniz yenilenirken bakılan index dergisi kriterleri devlet üniversitelerinde de yükseltme kriteri olarak uygulanır oldu; o dergilerin istedikleri formata sığmayacak araştırmaların pek değeri kalmadı; kitap yazmak, uzun soluklu bir araştırma yapmak anlamsızlaştı. Batı'da birkaç derginin belirlediği son derece dar bir odağı, dar bir bakış açısı olan, birkaç muhataba hitap eden İngilizce yayın yapma dayatması hepimize aşılacak bir bariyer, bir çıta olarak koyuldu. Uzun erim kayboldu, soluk kısaldı, akademik beden tıknefes oldu. Burada bir vasatlaşma, bir ortalamaya kendini teslim etme kaçınılmaz oluyor elbette. Bakıyorum da ne bir Heidegger, ne bir Levinas, ne bir Derrida, ne de bir Deleuze metni bu dergilerde bir makale olarak yayımlanabilir; istenilen formata uymazlar çünkü. Böylece okunan şeyle yazılan şey arasında bir uçurum açılır. Burada standart bazı normlar, belli bir stil akademinin profesyonelleri arasında bir iletişim biçimini oluşturuyor, fakat felsefi düşünümün ulaşabileceği çoğul muhataplara verilebilmesinin önüne geçiyor. Nalbantoğlu'nun üniversiteyle ilgili yazıları[2] bence bu kurumsal dönüşümün zamansallığı, mekânsallığı ve *Stimmung*'unu ele alıyor. Nalbantoğlu açısından bu dönüşümü, Heidegger ve Adorno ile birlikte açıklama 15 yıl boyunca belirleyici olmuştur. Bu yazıların arka planında zaman mekân ve *Stimmung* ilişkisinin ne olduğu sorusu düşünülmeye başlanır; en azından bu sorunsal gitgide belirginleşir. Üniversite kurumunun, dönüşümünün kapitalist kültür endüstrisinin bir etkisi olduğu fikri ve daha felsefi bir biçimde bu endüstrinin, varlıkbilimsel zeminin Heidegger'in sözünü ettiği teknik çağına bağlanması giderek belirginleşen temalar haline gelmiştir. Arkadaşları ve öğren-

2 Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

cileri bilirler; Nalbantoğlu'nun akademik varoluşu buna karşı bir etik direnç biçiminde örgütlenmişti. Kendi zaman-mekânını, kendi üretme keyfini, cömertçe paylaşım ilişkilerini yaratma, iktidar ve nüfuz mücadelesinden daha saf ve arı bir şey için davranıp uzak durma, bir ömür boyunca hayatından yakınmadan kendini kime, nereye kadar verebileceğini, nerede geriye çekeceğini düşünme, işte bunda stoacı bir denetim de görebilirdiniz. Devlet üniversiteleri böyle bir stoacı varoluşun hâlâ sürdürülebildiği, hâlâ belli bir güvenceye sahip olunabilen yerler. Özel üniversitelerde yukarıdan dayatılan kriterlere ve taleplere direnmenin bir yolunu bulmak çok zor. Örneğin istenilen türde yayın yapmamak akademik konumun kaybedilmesine yol açacaktır derhal. Bunun sonucu ise özgürce yaşanan ve paylaşılan keyfin kaybına yol açacaktır.

Türkçe dilinde yayının veya çeviri yapmanın hiçbir önemi yok. Nerede yazdığınızın da bir önemi yok, Türkiye'de üretiyor, Amerika'da yayın yapıyor olmalısınız. Anadolu üniversitelerinde Türkçe eğitim yapan üniversitelerle merkez arasındaki ilişki böylece kesilmiş oluyor; halbuki ben özellikle kendi alanım olan felsefede bambaşka kültür politikaları düşünebiliyorum. Bir grup özel üniversite ve devlet üniversitesi index dergisi yayın yarışına girmişken, taşrada bambaşka bir sorunsal var. İman ve bilgi, iman ve birey, iman ve özgür düşünüm arasındaki gerilim diyebiliriz buna. Hocanın öğrenci karşısında bir şüpheli gibi dinlendiği, dinleme açıklığının ortadan kalktığı bir kapanıştan söz ediyorum. Buralarda gelecek on yıl içinde değil felsefe, herhangi bir sosyal bilim dalının tartışılabileceğinden de şüphe etmek gerekir. Bu durumu Nalbantoğlu'na veya babalarının yokluğunda onun düşünsel çocuklarına, yazılarına sorduğumuzda yine 1990'lardan beri bir temkinle karşılaşmak mümkündür. Mesela Nalbantoğlu, Kemalist aydın, hoca tipini, onun açtığı alanın dışlayıcı ve içerici dinamiğini takdir etmiştir. Kemalizmle bir *ressentiment*, hınç ilişkisi hiç yoktu. Dahası bu hıncın tüm öfkesine rağmen sembolik yaratıcılık açısından sınırlı olduğunu düşünüyordu.

"Üniversite A.Ş."de zaman zamansızlık, mekân da bir hinter-

land, bir arka bahçedeliktir.[3] Ne kendi zamanını ne de mekânını açamamak akademisyenin kendi kendisini kaybetmesi sonucunu doğurur. Merkezde kendini o projeden bu projeye atmak, dışsal standartlara göre üretmek, akademik piyasada var olmak, tutunmak için çabalamaya karşın taşrada para kazanmak için çok ders vermek, bir ders makinesi olmak bir mecburiyet değil elbette. Fakat merkezde olmayan üniversitelerde haftada 30 saat ders veren hocalar var; yayın yapmaları da çok zor doğal olarak. YÖK'ün daha çok öğrenci alacaksınız dayatması, akşam programları, uzaktan eğitimler vs. bunu oluşturmuş durumda. Üniversitenin liseden bir farkı kalmamış, öğrenci de yorgun ve umarsız, genel olarak herkeste bir anlam yitimi var.

Zaman, mekân ve *Stimmung* meselesi, Ünal Hoca'nın Heidegger'den aldığı bir mirastır. *Stimmung* "duygulanım" olarak çevrilebilir ama ait olduğu ontolojik düzlemi iyi belirlemezsek her şey yanlış anlaşılacaktır. İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak değil, topolojik bir biçimde "orada-olmak" olarak düşünmeliyiz Heidegger'e göre. Ünal Hoca şöyle yazıyor:

> Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan beri vurguladığı bir mekânsallık daha var ki, o da "orada olmak" (*da-sein*). Almanca "da" sözcüğü burada açık oluş'u, "açık-olan" (*das Offene; das Offensein*) olarak belirlenişi simgelemektedir ve bu da mekânsal bir özellik. Mekânsallık da (*die Räumlichkeit*), tıpkı zamansallık (*die Zeitlichkeit*) gibi, varolanlar olarak (*als Existierende*) bilinçli ya da değil içinde yer tuttuğumuz ve ancak örtük bir hakikat huzmesinin sanki yüksek çam ağaçları arasından süzülürcesine düşüp oynaşarak yer yer aydınlattığı gizemli "açıklığa," "kayran"a (*die Lichtung*) aittir.[4]

Heidegger'e göre duygulanım ile anlama iç içe geçer; bunlar aslında aynı şeylerdir. Sevinç, hüzün, sıkıntı, endişe gibi duygulanımların içinde bize dünyanın kendisi ve bu dünyada na-

3 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Üniversite A.Ş. & Ersatz Bilim" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), s. 85-102.

4 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Nedir 'Mekân' Dedikleri?" *Yan Yollar: Düşünce, Bilgi, Sanat* (İstanbul: İletişim Yayınları, İstanbul, 2009), s. 69.

sıl olduğumuz, dünyadaki halimiz verilir. Çoğunlukla bu hali açıklıkla ifade edemeyebiliriz. Örneğin, ekonomik bir kriz yaşayan, işsizliğin çok fazla olduğu bir ülkeye gittiğinizde sokaklarda umutsuzluğu hissedersiniz. Bu duygulanım diğer insanlardan ayrı bir kişi olarak sizde değil, şimdi sizin de kısmen ait olduğunuz oradaki dünyada olmadadır. Duygulanımın insanların ilişkilerine, eşyaların oluşturduğu anlam bütünlüğüne, mekâna nasıl sindiğini edebiyat anlatır. Her duygulanımın bir anlaması, her anlamanın da bir duygulanımı vardır. Duygulanımın ilginç yanı, kendimizi onun içinde buluvermemizdir. Başlangıcını veya sonunu biz tayin edemeyiz; nereden çıkmıştır bu duygu, ne zaman bitecektir bilemeyiz. Ancak bir kez bir duygulanım yaşıyorsak yani bir haldeysek, dünya bize kendisini o duygulanımın tonunda açar; kendini belli bir tarzda anlaşılmaya sunar. Örneğin sevinçli ve mutlu isek, dünyada karşılaştığımız her varlığa olabildiğince olumlu yaklaşma eğilimindeyizdir. Bununla birlikte, *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in özel bir önem verdiği, hatta temel bir duygulanım olarak gördüğü hal, endişedir (*Angst*).[5] Heidegger endişeyi bir şeyden korkma duygusundan ayırt eder. *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'ın sebepsiz yere endişe yaşamasını onun sonlu (fani) bir varlık olmasına bağlar. Son kertede endişe halinde dünya anlamını kaybeder, anlamsızlaşır. Endişe, *Dasein*'ı kendi ölümlülüğüyle yüzleştirir. *Dasein* gündelikliğinde çoğunlukla ölümü unutarak yaşar. Dünyadaki meşgalesine kapılmış, kendisini kaybetmiştir. Heidegger insanın gündelik hayatında anonim varoluşa kapıldığını, kendisi olmadığını saptar. Dünyada ne yapacağım, kim olacağım? Hangi imkânların benim kendi imkânlarım olduğuna, hangi imkânların aslında benim imkânlarım olmadığına nasıl karar vereceğim? Diyelim ki tiyatroya yeteneğim olduğunu biliyorum ama ailem işletme okumamın uygun olacağında ısrar ediyor. Onların benim için uygun gördüğü her neyse ona teslim olmalı mıyım? Seçimlerimi başkalarının ne diyeceği, ne düşüneceğine göre mi yapıyorum? Bu soruları *Dasein* çoğunluk-

5 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979), s. 184-191.

la dünyada kendini "elâlem"in anonimliğinde kaybetmiş olduğu için soruyoruz. Günümüz iletişim teknolojileri bu anonim varoluşu daha yüksek bir boyuta taşır. Kanaatlerimiz bu teknolojiler tarafından üretilir, yönlendirilir. Bir bakarız ki tüketici olarak inşa edilmişiz; kendimizi neyi tüketebildiğimiz neyi tüketemediğimize göre anlıyor, değerlendiriyoruz. Ya da kendimizi eğitimimiz, toplumsal statümüz, bankadaki paramız, işimizdeki konumumuz, akrabalık ilişkilerimiz, başarılarımız ve başarısızlıklarımızla tanımlarız. Ama bunlar beni kendim yapar mı, yoksa bana kendimi kaybettirmenin yolları da olabilirler mi? *Dasein* nasıl kendisi olur, kendisine has imkânlar hakkında sahih bir kavrayışa nasıl sahip olur? Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da buna verdiği yanıtta, *Dasein*'ın varlığının diğer bir kurucu ögesi, "ölüme doğru olmak" (*Zum-Tode-Sein*) önemli bir rol oynar.

Ölüm imkânıyla ilişki kurmak son derece özgürleştirici de olabilir, çünkü bu ilişkiyi kurar kurmaz aslında neyin benim için önemli neyin ise önemsiz olduğunu anlarım; neden vazgeçmem neyin peşinden gitmem gerektiğini fark ederim. Endişede kişi bir karar anına doğru ilerler. Son kertede kendisi olmak ile kendisini kaybederek yaşamaya devam etmek arasındaki bir seçimdir bu.

Dasein'ı diğer varolanlardan ayıran şeyin, onun varlığının kurucu öğesi olan, anlama olduğunu vurguladık. *Dasein* "benim"dir; yani hep bir "ben" veya "sen"dir. Ancak gündelikliğinde *Dasein* kendinden kaçar, kendisi olma imkânı ona endişe halinde açılır. *Dasein*'ın anlaması demek, öncelikle onun dünyadaki imkânlarını anlaması demektir. Heidegger'e göre *Dasein* kendi olanaklarını anlayarak varlıkla ilişki kurmaktadır. Varlıkla ilişki anlamadadır; varlığın anlamını bulmak için, kendi dünyasında yaşayan *Dasein*'ın imkânlarını nasıl fark ettiğini ve kullandığını tespit etmek yetmeyecektir. Anlamanın, bireyi ve içinde yaşadığı tekil toplumu aşan bir tarihselliği olduğunu da göz önüne almamız gerekir. Bugün neyi nasıl anladığımızı, niye öyle anladığımızı temelden bilebilmek için felsefe tarihini, varlığı anlamaların birbirine sıkı sıkıya örüldüğü ve birbiri sa-

yesinde geliştiği varlık tarihine girmemiz gerekir. *Varlık ve Zaman*'ın bir kısmı olarak tasarlanan destrüksiyon tasarısı bu zorunluluktan kaynaklanır.

Heidegger düşüncesinin temel sorusu, en azından 1927'de varlığın anlamı sorusudur. Fakat bu sorunun bir yanıtı veya tek bir yanıtı olabilir mi? Ne kadar çok farklı insan varsa varlığın anlamının da o kadar çok ve farklı olabileceği sanılabilir. Ancak aynı çağda yaşayan insanlar varlığı pek de farklı anlamazlar. Varlığın tanımı çeşitli çağlarda farklı adlar altında söylenir; Platon ona *idea*, Aristoteles *ousia*, *energeia*, ortaçağ Tanrı adını uygun görmüştür; modern çağ ise onu *cogito*; bilinç, aşkın bilinç, istem, güç istemi olarak düşünür. Varlığa bir ad veren, onu bir terim bularak düşünen ilkin filozoflar veya düşünürler olduğu halde; tüm bir çağ eninde sonunda varlığın bu anlaşılma tarzının hâkimiyeti altına girer. Metafizik, günlük hayata da sirayet eder; metafizikten bihaber sıradan bir insanın da varolanlarla kurduğu tüm ilişkileri etkiler. Bu adların değişme sürecini Heidegger varlığın tarihi veya yazgısı (*Geschick des Seins*) olarak düşünür. Yazgı bir adresten bir başkasına yollanan ve alıcısına ulaşana dek birçok kez açılıp okunmuş bir mektuba benzer. Böyle bir anlatı kurarak Heidegger, felsefeye özünde Eski Yunan kökenli bir kimlik kazandırmaktadır. Ancak felsefenin Eski Yunan olduğunu söylemek Heidegger için felsefenin Batılı veya Avrupalı olduğunu söylemektir. Varlığın yazgısı sanki Eski Yunanlar ile modern Avrupa'yı aynı maceranın başı ve sonu haline getirir. Bu maceranın yönü nedir peki? Bir gelişme veya ilerleme içerir mi? Heidegger'in düşüncesi bu noktada bir modernlik eleştirisi biçimini alır. İçinde yaşadığımız çağ "teknoloji çağı"dır; bu çağda varlığı gerektiğinde kullanılmak üzere saklı durabilen, depolanabilen enerji olarak anlıyoruz, varolanları da bu anlama içinde açığa çıkarıyor, tecrübe ediyoruz. Teknoloji makineleşmeden ibaret değildir: Teknolojinin özü varlığı bir açığa vurma, bilme tarzıdır. Varlığı enerji kaynağı olarak görme veya açığa çıkarma, varlığın başka bir şey olarak belirmesini, açığa çıkmasını da engeller. Teknoloji çağında varlığın hakikati *Gestell*, yani çerçevelemedir. Bu çağın asıl so-

runu araçsal aklın hâkimiyetini kurması, her şeyin araçsallaştırılması mıdır? Her şeyin faydaya tabi olarak değerlendirilmesi midir? İlginç olan bir nokta Heidegger'in hiçbir şeyin tamamen araçsallaştırılamayacağını düşünmesidir. İnsanlar en kötü şartlarda yaşadıkları hallerde, mesela kamplarda bile araçsallaştırılamayacak bir an vuku bulur; bir resim, bir oyun, bir şarkı çıkıverir ortaya. Aslında en korkuncu, insanın kendi kendisini araçsallaştırmasıdır; kendisine, farkında bile olmadan, bir enerji kaynağı olarak bakmasıdır.[6]

Varlık ve Zaman'da, zaman, varlığı anlamanın ufku olarak değerlendirilmişti. Varlık tarihinin açımlanması Heidegger'i *Ereignis* kavrayışına ulaştırır. *Ereignis* düşüncesi, zamanı varlığın ufku olarak değil, kökeni olarak görür. *Ereignis* nedir peki? Eğer X nedir, sorusuna yanıtın bir varolan olarak X'i göstererek verilebileceğini varsayarsak, "*Ereignis* nedir?" sorusunu yanıtlamamız mümkün olamaz, zira *Ereignis* bir varolan değildir. *Ereignis*'i "olay" olarak çevirmek de sorunlu olabilir, eğer olay varolanların yeni bir ilişkilenmesi veya zaten varolan ilişkilerin bozulması anlamına geliyorsa. *Ereignis,* bir olay olarak görülebilmesi için buradaki ilişkinin iki veya daha çok varolan arasında değil; varlığın ta kendisiyle insan arasında olduğunu söylemek gerekir. *Ereignis*, Heidegger'e göre, varlıkla düşüncenin birbirini sahiplenmesi olayıdır. Bu öyle bir olaydır ki, içinde bizi varlık tarihinin dışına çıkaracak, yeni *a priori*'leri, varolanların deneyimlenmesini önceleyen ön kavrayışı taşır. Başka deyişle, artık tüm varolanlarla ilişkilerimizi dolayımlayacak olan bir tarzı icat eder, ilk kez ortaya çıkarır. İnsanların dünyayı, diğer varolanları farklı bir biçimde deneyimlemesini sağlayacak olan radikal yenilik nereden gelir? Onu ille de varlık tarihinde mi aramalıyız? Böyle bir yeniliğin meydana gelmesi için ille de varlık tarihini mi sorgulamalıyız? Orijinal olan, varlık tarihinde bir geriye gidişle mi ortaya çıkar? *Ereignis* kavramı yoluyla Heidegger bunu sorgular. *Ereignis,* öznenin kendi iradesiyle meydana getirdiği bir olay değildir; "olay olur" "başa ge-

6 Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik" *Vorträge und Aufsätze* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2000), s. 5-36.

lir." Fakat Heidegger onda bir geri çekilme, geriye doğru bir adım olduğunu da belirtir. Ancak bu geriye bakış bizi varlık tarihinde bir temel araştırmasına sevk etmez; *Ereignis*'in gerisinde bir temel olmadığını, onun zemininin bir uçurum olduğunu (*Abgrund*) göstermeyi hedefler. Heidegger'in 1950'lerde verdiği konferanslara, örneğin *Unterwegs zur Sprache*'ye baktığımızda, Heidegger'in dili, *Ereignis*'in ilksel mekânı olarak düşünmeye giriştiğini fark ederiz.[7] Dil, hayatta kalmaya yarayan önemli bir araçtan ibaret değildir; onda insanın varolanların tümüyle nasıl ilişki kuracağını örgütleyen bir öz, bir anlayış hüküm sürer. Dahası, bu öz düşünceyle sürekli bir karşılıklı birbirini sahiplenme ilişkisi içinde bulunduğundan dolayı dinamik ve hareketlidir. Bu sayede yeni çağlar açar, başlattığı çağlarda değişir ve dönüşür. Bu değişim, dönüşüm momentlerine bağlı bir biçimde insanların varolanlarla ilişkilerini de değiştirir. O halde, esasında, dilin özü, özün dilidir. Bunları düşündüğü esnada Heidegger'in şiirle yakından ilgilendiğini belirtmek faydalı olacaktır. Heidegger şiirsel söyleyişin nasıl bir mekân açtığını, yeryüzü, gökyüzü, tanrısal (ölümsüz ululuk) ile fani insanlık dediği dörtlü (*das Geviert*) arasında nasıl yeni bir hali, bulunuşu, durumu meydana getirdiğini inceler.[8] Öyle ki, şiirsel söyleyiş yeryüzünde gök kubbenin altında, bilinmeyenle ilişkili olarak ölümlü bir varlık olarak mevcut olmanın yeni bir biçimini icat eder. Böylece Heidegger'ci bir bakışla dinler arasındaki farkların, nihai olarak çeşitli şiirsel söyleyişler arasındaki farklardan ibaret olduğu öne sürülebilir. Çünkü bu söyleyişlerin hepsi, yeryüzünde nasıl ikamet edeceğimizle ilgilidir. Bizi yeryüzünde bilinemez olan bir ululukla ilişkili faniler olarak farklı biçimlerde konumlandırırlar. Şiirsel söyleyiş, dörtlünün birliğini kuran bir söyleyiştir. Böylece içinde belli bir biçimde ikamet edilen bir dünya açar. Eğer insani dünyada oturma tarzımızı kuran şey şiirsel söyleyişse, o halde yeni bir ikamet et-

7 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1985).

8 Martin Heidegger, "Bauen, Wohnen, Denken" *Vortäge und Aufstze* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2000), s. 145-164.

me tarzını bulmak anlamında kurtuluş yalnızca şiirde bulunur. Ancak şiiri, genel anlamda sanat olarak anlamamız gerekecektir. Şiir, Hegel için olduğu gibi Heidegger için de en yüksek sanattır, çünkü sanatın özünü en iyi ifşa eden sanattır. Başka deyişle, diğer sanatlar da aynı yeni birliği ararlar, bize yeni bir ikamet etme tarzını düşündürmeye çalışırlar. O halde çağımızın ötesine bir sıçrama yapma imkânını bize sanat verir. *Ereignis* ilksel, orijinal sözü söyleyiş olayıdır; bu sayede bir yer açar. Bir yerin açılması, bir beliriş yerinin Aydınlanması, varolanların bu ışık altında belirmesi için gereklidir. Burada fenomenolojik bir sahne açılır, bu sahne gerçeğin taklidi olarak görülebilecek bir oyunun sergilendiği bir sahne değildir. İlksel bir biçimde anlamlı olan dünya şiirsel sözün sahnelediği bir dünyaya benzer. Heidegger'in bize bunu hatırlatmaktaki amacı nedir? Kendi dünya tecrübemiz üzerine felsefi düşünme, tecrübemizin berisindeki koşulları düşünmeye yönelmelidir. Tecrübemizi mümkün kılan *a priori* koşullar, öznenin kendisinde, aklın yapısında, bilincin içinde olmaktan çok, dilin söyleyişindedir. Heidegger'e göre biz insanlar bu dünyada varlık ile düşünce arasındaki bir söyleşi sayesinde mesken tutarız. Sanatçılar ve düşünürler ise bu söyleşiye girebilenlerdir.

Heidegger'in *Bestimmung*'unda entelektüel ve duygusal güçlerin birbirine nüfuzunu görebiliriz. Duygulanımsal olarak ön belirlendiğimiz bir zamansallaşma ve mekânsallaşmada, ruhun değil, varoluşun şarkısından söz edilebilir. Bu şarkıya söyleyiş denir. Söyleyiş, bizi toplumsal gerçekliğimize yeniden ayarlar. Hasan Ünal Nalbantoğlu üniversitede dönüşen varoluşun neoliberal düzene bir ayarlanma olduğunu fark etmiş ve alternatif okuma, yazma ve paylaşma pratiğiyle bir yeniden ayarlanmanın imkânını sorgulamıştır. Varoluşun ağırlığını taşımış fakat hayatın keyiflerini ve mutluluğu da korumaya direnmiş, eserini varoluşun şarkısına eklemiştir ve dostlarıyla paylaşmıştır.

Her Yemeğe Sos Bolonez! Bilimsel Etkinliğin Kapitalist Girişime Dönüşmesi Sürecinde Disiplinler Standartlaşması

Ali Ergur

Üniversite, modernliğin en temel kurumlarından birisidir. Zira üniversite, modern-öncesi çağlarda egemen olan dogma-temelli *episteme*[1] yerine insan aklının ekseninde yeni bir bilgi türünün üretim yeridir. Doğası itibariyle sorgulanabilir bilgi, doğayı nicelleştirilebilir kılmayı amaçlayan modern düşünce için yaşamsal öneme sahiptir. Dogmanın biçimlendirdiği bilgi, kendisi sabitlik üzerine kurulu bir varoluş tasavvurunun toplumsal yaşamın düzenlenişine izdüşümü anlamına gelmektey-

1 Michel Foucault, *L'archéologie du Savoir* (Paris: Gallimard, 1992), s. 250. Bilindiği gibi, Michel Foucault, bilginin zamana ve mekâna hükmeden mutlak bir olgu olmadığının altını çizmiştir. Tarih, bütünsel bir akış değildir; bazı önemli dönüşüm noktaları (esas itibariyle üretim ilişkilerindeki değişmeler), tarihî dönemlere ayırırlar. Her dönem ya da çağ sadece kendi toplumsal-ekonomik örgütlenme biçimleriyle değil, aynı zamanda düşünme araçlarıyla da diğerlerinden ayrışır. Bilgi adını verdiğimiz bilme birimi, o nedenle her çağın ruhuna göre farklı tanımlarda ortaya çıkar. Foucault, bilmenin ya da bilgi üretmenin koşullarına *episteme* adını verir. Ona göre *episteme*, çok çeşitli bilimleri kat ederek bir özne, bir ruh ya da bir dönemin egemen birliğini gösteren bir bilgi biçimi ya da bir rasyonellik biçimi değildir; bilimleri söylemsel düzenlilikler düzeyinde çözümlediğimiz zaman, onların aralarında, verili bir dönem için, keşfedebildiğimiz ilişkiler bütünüdür. ("L'épistémè, ce n'est pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque; c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives.")

di. Diğer bir deyişle, dogmatik bilgi, kutsal bir kaynaktan gelen (Tanrı kelâmı, atalar kültü, gelenek, vb.) varoluş atfına dayandığı için, özünde sorgulanabilir değildi. Oysa modern düşünce ve dünya algılaması, bunun tam tersini gerektirmekteydi. Rönesans (yeniden doğuş), bu bağlamda "hümanizma" ilkesi üzerine inşa edilmiştir. Hümanizma, bilginin üretimde nirengi noktasını Tanrı kelâmından insan aklına kaydıran yeni bir dünyanın kuruluşunu duyurmuştur. Birincisi ne denli sorgulanmaz ise, ikincisi o denli kendi dönüşümünün anahtarını içinde yapısal olarak barındıran bir özelliğe sahiptir. İnsan aklı kusurludur; ancak tam bu özelliği nedeniyle kusurlu yani eleştirilebilir, dönüştürülebilir bir nitelik arz eder. Böylece, yaklaşık 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yanlışlanabilir bilgi rejimine geçildiğini iddia edebiliriz. Bu süreç, kuşkusuz keskin bir zıplama değil, aşamalı bir dönüşümü içermektedir. Bununla birlikte, daha önceki çağların bilgi rejimlerinin kuruluş ve dönüşümleri düşünüldüğünde epeyce hızlı gerçekleşmiş bir geçiştir. Üniversite, özünde doğayı öngörülebilir birimlere indirgemeyi ve onu bu şekilde açıklamayı amaçlayan modernliğin bu yeni bilgi rejiminin üretildiği en gelişkin kurum olarak, yine Rönesans'la birlikte ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, modernliği gerektiren yeni bir üretim ilişkileri sistemi de üniversitenin varoluş mantığını oluşturmaktadır. Tarım-temelli üretim ilişkileri döngüsel bir dünya anlayışını gerektirirken, ticaretin egemen olduğu yeni dünyada yenilik, dönüşüm ve doğrusallık önem kazanmıştır. Bu nedenle üniversite, sadece değerler ve estetik anlamında modernliğin değil, onu tarihsel olarak biçimleyen kapitalizmin de vazgeçilmez dayanağı olmuştur. Tam bağımsız, ekonomik olarak özerk, ideolojik olarak salt bilimden yana üniversite imgesi, bu nedenle, büyük ölçüde gerçek-dışı bir söylemin parçasıdır. Diğer bir deyişle, üniversite, modernliğin tarihi içinde daima kapitalist etkinliğe epistemolojik ve pratik meşruiyeti sağlayan vazgeçilmez bir bilgi zemini olmuştur. Bununla birlikte, özellikle 2000'li yıllarda hızlanan, daha önce benzeri görülmemiş bir ticarileşme, üniversiteyi kurum ve kavram olarak kökten dönüştürmektedir. Bo-

logna Süreci adı verilen üniversite reformu, özünde bilgi ve bilgi üretme pratiklerinin piyasanın terimleriyle yeniden ifade etmek anlamına gelmektedir. Piyasaya bilgi sağlayan üniversite, Bologna Süreci'yle, bizatihi *piyasa* haline gelmektedir. Diğer bir deyişle, üniversite bir işletmeye dönüşmektedir. Akademik yaşamda, ağırlığını her geçen gün daha fazla hissettiren bir pazar mantığı, bilim insanını ve onun etkinliğini sistemli bir şekilde teslim almaktadır. Akademik konumların, gerek sözleşmeli rejimlerin artışı, gerek performansa bağlı olarak kaynaklara erişimin sağlanması nedeniyle eğretileşmeleri, yeni *işletmeci üniversite* anlayışının, ifade özgürlüğünü zımnî bir şekilde kısıtlayan önemli sonuçlarından biridir.[2] Diğer yandan, ticarileşmesi için çaba sarf edilen araştırma pratiğinin daha fazla kâr getirebilmesi için, öğretim üyelerinin ders yüklerinin azaltılması gibi önlemlerin alınmasının gerektiğinden bahsedilmektedir.[3] Kuşkusuz, bir araştırmacının layıkıyla araştırma işlevinin yerine getirebilmesi için makul miktarda ders vermesi gerekir. Ancak ticarileşen üniversite ortamında önerilen kısıtlama, eğitimi, kâr elde etme etkinliklerinde engel teşkil eden bir alan olarak değerlendiren bir zihniyetin sonucudur. Her ne kadar üniversite, varoluşunu mümkün kılan kapitalist eylem mantığıyla daima organik bağ içinde olmuş olsa da, Bologna Süreci'yle gelen yenilik, artık üniversitenin modernliğin düşünsel ülkülerinden (hakikati aramak, özgürlükçü düşünceyi geliştirmek, insanlığın yararı için çalışmak, vb.) uzaklaşarak, sadece piyasanın kısa vadeli ticari mantığıyla buluşmasının istenmesidir. Klasik liberalizm, serbest pazarın gelişmesiyle birlikte demokrasi ve özgürlükçü düşüncenin gelişmesini mümkün kılmıştır. Oysa günümüzde yaşanmakta olan üniversite dönüşümü, ticari mantığın akademik yönelimin yegâne güdücüsü olmasını gerektirmekte, hatta epeyce şiddetle dayatmaktadır. "Kârlılık" ve "pazar mantığı" artık çağdaş üniversitelere yön veren başlıca güdü-

2 Francine Rochford, "Academic Freedom as Insubordination: The Legalisation of the Academy," *Education and the Law* 15, No. 4 (2003): s. 259.

3 Alan Colier, "Australian Framework for the Commercialisation of University Scientific Research," *Prometheus* 25, No. 1 (2007): s. 59.

lerdir. Bir sermaye aktörü gibi davranan üniversite, eylemleri ve bunların sonuçlarını da aynı mantığa eklemlemek zorundadır.[4] Kısacası, neo-liberal pragmatizm, münhasıran kâra odaklanmış, üniversiteyi bu ticari zihniyetin işlevsel aracı haline getirmeyi hedefleyen bir strateji olarak, bilginin mutlak anlamda değişim değeriyle ifade edilebilir olduğu yeni bir düzen getirmektedir. Bologna Süreci, bu bağlamda çok yaşamsal bir dönüşümü içermektedir.

Bologna Süreci, öncelikle bilginin *değişim değeri* cinsinden ifade edilebilir hale gelmesine yöneliktir. Bu bağlamda *performans* ve *verimlilik* kavramları bir çeşit sihirli sözcük gibi, akademik dünyayı sarmaktadır. İlk bakışta akademik üretimin niteliğini ve niceliğini artırmayı hedefleyen olumlu bir gelişme gibi algılanabilecek bu yönelim, aslında bilgiyi ve onun kurumlarını tamamen kapitalist bir girişim haline getirmeyi hedeflemektedir. Üniversiteler, bu amaçla özellikle son yirmi yıl içinde bilginin ticarileştirilmesi konusunda, birbirinden çok farklı fikirler ve modeller üretmişlerdir. Bütün şevkli çabalara karşın, doğasında bir kapitalist işletme kadar kâr-yönelimliliğin görece az olduğu üniversitelerdeki girişim modellerinin birçoğunun başarısız olduğu da bilinmektedir.[5] Mevcut piyasa aktörlerinin etkin bir şekilde üniversite etkinliğinin işleyişine müdahale yetkisinin meşrulaştırıldığı görülmektedir. Bu bakımdan, üniversite, artık düşüncenin özerkliğiyle, dolayısıyla bilginin bağımsızlığıyla değil, kapitalist pazarın genel işleyişinin doğal bir bileşeni olarak kabul edilmektedir. Bologna Süreci'nin gündemimize taşıdığı önemli bir anahtar sözcük, bu bağlamda, *paydaş* kavramıdır. Sözcüğün kökenbilimi, bir eylem, durum, yapı, kurum vb.'ne ortak olarak katılan kişi ya da tarafların "pay" (*partner; part*) almaları ilkesini öne çıkartmaktadır. Burada söz konusu olan pay, maddi olabileceği gibi manevi de olabilir. Bologna sürecinin terminolojisinde paydaş, üniversitenin yöneti-

4 Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), s. 63.

5 Aldo Geuna ve Alessandro Muscio, "The Governance of University Knowledge Transfer: A Critical Review of the Literature" *Minerva* 47, (2009): s. 109.

minde akademik aktörler kadar söz sahibi olması gereken, üniversite-dışı kurum ve kişiler olarak tanımlanmıştır. Ancak bu üniversitenin doğal işleyişinin dışındaki etkinlik alanlarından gelen aktörler, o konumda bulunmalarını, bilgi üretimi sürecine müdahil olma hakkıyla meşrulaştırabilenlerdir. Yine, Bologna Sürecinin, akademik üretimi sanayi üretimi ile özdeş varsayan yaklaşımının getirdiği *girdi* (*input*) ve *çıktı* (*output*) kavramlarıyla somutlaşan faydacılık ilkesi, paydaşların konumunu belirlemektedir. Zira artık üniversite, piyasada değişime konu olabilecek türden bilgi üretmek zorunda olduğu için, o bilgiyle kâr elde etmeye yönelik eylemlilik içinde olan aktörlerle işbirliği yapmak zorundadır. Bu belki daha önce de mevcut olan bir ilişki türüydü. Ancak Bologna Süreci'yle değişen, bu faydacı ilişkinin, dolaylı ve mekanik olmak yerine doğrudan ve organik olmasıdır. Bu noktada, bilgiyi üreten akademik aktörler ile onu piyasada metâlaştıranlar arasında özdeşlik kuran bir sistem söz konusudur. Diğer bir deyişle piyasa aktörleri, bilgi üretiminin kendine özgü sorgulayıcı doğası dikkate alınmadan, artık tamamen *yarar* kavramı ekseninde düşünülmektedirler. Zira sanayi-sonrası akışkan kapitalizmde bilme istencinin yerini, kazanma şehveti almaktadır. Bu kapitalist kurgunun işlerlik kazanmasında önemli bir anahtar kavram ise *kalite*dir. Kavramın tam olarak ne anlama geldiği, Bologna süreci metinleri ve terminolojisinden açıklığa kavuşamasa, bu metinlerde muğlak bir kalite anlayışı egemen olsa da, aslında özellikle kalite güvencesi vurgusuyla, artan sermaye denetimine açılmayı işaret etmektedir.[6] Aynı şekilde *hesap verebilirlik* kavramı da sermaye ve temsil ettiği karar alma mercileri karşısında, üniversitenin, işlevselleştirilmesi anlamına gelmektedir. "Paydaş" adını alan ekonomik aktörler, bilimsel bilginin doğasının tam zıddı yönde çalışmak zorunda olan birimlerdir. Oysa bilim insanı, araştırmalarında topluma yararlı olma ilkesini az ya da çok gözetirken, her zaman piyasanın terimleriyle düşünmek zo-

6 Yasemin Özgün, "Bologna Süreci Derken?" *Metalaşma ve İktidarın Baskısındaki Üniversite*, der. Fuat Ercan ve Serap Korkusuz Kurt (İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı Yayınları, 2011), s. 402.

runda değildir. Ancak Bologna Süreci, bu ayrımı silerek akademik insanın da bir piyasa aktörü gibi çalışmasını gerektirmektedir. Diğer yanda, piyasa aktörleri de aslında işleyişine ve ürettiği bilginin doğasına dair uzmanlığa sahip olmadıkları üniversite hakkında karar alıcı konumuna yerleştirilmektedirler. Öyleyse, doğasında bilimin sorgulayıcılığı değil, piyasanın hesapçılığı bulunan kapitalist güçlerin, paradoksal bir şekilde, bilginin üretiminde söz sahibi olması beklenmektedir. Eğitim de bunun bir uzantısı olarak, hatta ondan daha fazla, piyasanın biçimlendiriciliğine açılmıştır. İster özel sermaye ister kamuya ait olsun, herhangi bir üniversitede eğitim etkinliği de (bilgi aktarımı), bilgi üretimi gibi piyasa dinamiklerinin gereklerine terk edilmektedir. Bunun doğal sonucu öğrencinin *müşteri*, öğretim üyesinin *hizmet veren* konumuna yerleşmesidir. Bu ilişki, özel üniversitelerde çok daha belirgin ve doğallaşmış iken, kamu üniversitelerinde görece dolaylı ve ister istemez eğreti durmaktadır. Ancak çağın ruhunu yakalamakta kararlı iş bilir yöneticiler sayesinde, kamu üniversiteleri de hızla piyasa mantığıyla eklemlenmektedirler. Her durumda zaten bu neo-liberal bağlamda, ister özel sermayeye dayansın ister kamu gücüne ait olsun üniversite, bir devletin ideolojik aygıtı olarak işlev görmektedir.[7] Daha doğru bir deyişle, sanayi kapitalizminin modernliğinde ulus-devletin varlığını pekiştiren bir ideolojik aygıt iken, finans kapitalizminin modernliğinde, üniversite şimdi küresel sermayenin meşruiyetini sağlayan bir kuruma dönüşmektedir.

Bilginin piyasa terimleriyle yeniden biçimlenmesinin bazı pratik sonuçları olmuştur. Bunların başında disiplinlerin standart ölçü birimleriyle, standart süreçlerle değerlendirmeye başlanması gelmektedir. Artık her disiplin benzer ölçülerle tartıya vurulmakta, üretimin bileşenleri ve sonuçları aynı işletmeci yaklaşımla tek tipleştirilmektedir. Oysa, farklı tarihsel kökenleri, örgütlenme biçimleri, çalışma mantıkları ve varlık nedenleri olan bilimsel disiplinler, aynı ölçülere vuruldukları zaman, akademik bir çoğulluk değil, tam tersine, her bilimsel ey-

7 Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İletişim Yayınları, s. 30.

lemi kapitalist bir etkinlik olarak kavramsallaştıran bir mantık elde edilmiş olur. Bugün dünyada ve Türkiye'de yaşanmakta olan standartlaşma süreci budur. Üniversite çatısı altında toplanan bilimsel disiplinlerin oluşumu, evrimi, kurumsallaşması, yeni alt disiplinlere ayrışması hep farklı tarihsel dinamik ve gereklerle olmuştur. Her disiplinin yanıt verdiği sorular, toplumsal gereksinimler, doğuşlarını tetikleyen ekonomik nedenler farklıdır. Dolayısıyla her disiplin aynı zamanda farklı epistemolojiler üzerine inşa edilmiştir. Bütün bilimlerin temeli, atası kabul edebileceğimiz; ama paradoksal bir şekilde yeni üniversite ideolojisi içinde en gereksiz addedilen felsefe ile astro-fizik, genetik mühendisliği ya da polimer kimyası arasında, onları gerektirmiş toplumsal-ekonomik koşullar ve tarihsel ivmelerin çeşitliliği göz önüne alındığında karşılaştırılamayacak farklılıklar mevcuttur. Bunun sonucunda, doğal olarak, her disiplin aynı zamanda kolaylıkla özdeş kabul edilemeyecek yöntemlere de sahiptir. Bologna Süreci'nin standartlaştırıcı dayatmacılığı, bu kökensel, epistemolojik ve yöntemsel farklılıkları tesviye etmeye yönelik, tek ortak paydası kapitalist kâr olan bir tümel işleyişi yerleştirmeyi hedeflemektedir. Her bilgi biçimi bir diğerinin ya da daha doğru bir deyişle, standart akademik işletmeciliğin cinsinden ifade edilebilir, ortak bir dile dönüştürülebilir (*konvertibilite*) olmalıdır. Bologna ölçütlerinin getirdiği standartları, bu yekdiğerine dönüştürülebilirlik olarak algılamak yanlış olmaz. Bilgi üretiminin ticarileşmesi, üniversitenin araştırma işlevlerinin tam anlamıyla bir kapitalist girişim gibi tasavvur edilmesini ifade etmektedir. Bu nedenle, ticari bir etkinliğin gerektirdiği, iş (*business*) ve teknoloji merkezlerine sahip olmak, iş ve bilim parkı gibi, tanıtımı en yaygın ve etkili şekilde yapması beklenen birimler geliştirmek ve en önemlisi, bir "risk sermayesi"ni (*venture capital*) kontrol etmek[8] artık girişimci üniversite modelinden beklenen özelliklerdir. Bir işletme gibi hareket edecek üniversiteden, ticari güdüyle hareket eden

8 Greg Hearn, Stuart Cunnigham ve Diego Ordoñez, "Commercialisation of Knowledge in Universities: The Case of the Creative Industries", *Prometheus* 22, No. 2 (2004): s. 197.

bir şirketin davranış biçimi beklenir olmuştur. Böylece üniversitenin ürettiği başlıca ürün olan bilgi, mutlak anlamda metalaşacaktır. Ancak ticari eylemin olduğu her yerde "risk" kavramı da vardır. Kimi araştırmacılar, bilginin ticarileşmesinde üniversitelerin karşı karşıya kalacakları riskleri incelerken, bütün piyasayla bütünleşme eğilimine karşın finansal, paydaşlığa ilişkin ya da kurumsal nitelikteki riskleri yönetmede, özünde bunun için kurulmamış olan üniversitelerin yapısal eksikliklerinden bahsetmektedirler.[9]

Akademik disiplinlerin kurulması, bir üniversite çatısı altında toplanması, belli bir bürokratik aygıtın hiyerarşik olarak bölünmüş parçaları haline gelmiş olmaları, her biri ayrı ve tamamı bütün bir tartışmanın konusu olabilir; böyle bir üniversite yapısı eleştiri konusu edilebilir. Nitekim özellikle son yirmi-otuz yıl içinde, bu yönde birçok eleştiri kaleme alınmış, sayısız çözümleme geliştirilmiştir. Ancak bu tartışmayla bilimsel disiplinlerin niteliklerine dair tartışma birbirinden farklıdır. Bu noktada, bilimsel disiplinlerin bürokratik aygıt içinde ne denli aynılaşmak zorunda kalıyorlarsa da, bilimsel bilgi üretiminde o oranda ayrıştıklarını belirtmeliyiz. Her birinin çalışma alanı, inceleme nesnesi, *modus operandi*'si [işleyiş tarzı, özgün yönelim] farklılık arz eder. Böyle bir ayrışma yanlış ya da sorunlu olmadığı gibi doğal ve gereklidir. Her bilimsel disiplin farklı bir epistemolojiyle işlediği için, ayrışma kaçınılmazdır. Böyle bir farklılığın doğuracağı özelleşmiş bilgi biçimleri, üniversite yapısı içinde benzeşerek değil, eklemlenerek, bütünsel, paradigmatik bir zemin oluşturabilirler; belki üniversitenin en temel işlevi böyle bir çoğulluğu birleştirici ortamı sunmasıdır. Üniversitenin bu işlevi yeterince yerine getirip getiremediği sorusu da yine başka bir tartışmanın konusudur. Bilimsel disiplinler, birbirlerine benzerlikleriyle değil, ayrışmalarıyla ortak bir konuşma zemininde işbirliği yapabilirler. Ancak bu, *asgari maliyet-azami kâr* düsturuyla hareket eden kapitalist pazarın

9 Liz Fulop ve Paul K. Couchman, "Facing up to the risks in commercially focused university-industry R&D partnetships", *Higher Education Research&Development* 25, No. 2 (2006): s. 173.

mantığının tam tersidir. Oysa küresel kapitalizm, gitgide daha fazla standartlaşma yönünde baskı yapmaktadır. Yeryüzü ölçeğinde dilsel değişim araçlarını standartlaştırıcı eğilimi bilinen modern kapitalizm, Amerikan Doları, euro gibi para birimlerini, ortak ölçü, zaman, değer kategorileri cinsinden, İngilizce gibi ortak iletişim paydasında, bütünleşik bir enformasyon ağı üzerinden nasıl birleştirme eğilimindeyse, bilginin üretimini de yüksek derecede nicelleştirilebilir ve standartlaştırılabilir kılma hedefini gözetmektedir. O yüzden üniversite, diğer küresel standartlaştırma politikalarının dışında kalamamıştır.

Disiplinlerin standartlaşması, eğer disiplinler ötesi bir üst düzeyde belli bir ortak payda oluşturmaya yönelik olsaydı, bir ölçüde iyi niyetli ve eşit katılıma dayalı bir diyaloğu amaçladığı düşünülebilirdi. Böyle bir eşit katılımlı eşgüdümün amacı da bilimsel yetkinliğin artırılması yönünde olacaktı. Bu kapsamda, üniversite özerk bir eylem birimi haline gelebilirdi. Oysa Bologna Süreci'yle gelen yenilikler, ortak bir zeminde buluşmayı değil, bilimsel etkinliği, uygulamalı bilimlerin yöntem ve kavramlarıyla yapmanın makbul sayıldığını teyid etmektedirler. Uygulamalı bilimler (modern tıp, mühendislikler), münhasıran ve mutlak anlamda modern çağın ürünüdürler. Zira ticaretin temel olduğu bir eylem mantığı, özünde doğayı ölçülebilir birimlere parçalamaya gereksinim duyar. Bunun doğal sonucu, modernliğin en büyük iddiası olan *öngörme* arzusudur. Ancak öngörmek, sadece bilimsel merakın sınırları içinde kalmaz; ticari başarıya temel oluşturacak bir teknik ilerlemeye tekabül ettiği zaman modernliğin nezdinde işlerlik kazanır. Modern bilimin temelinde ticaretin yenilenme gereksinimine karşılık veren bu *merakın* olduğu iddia edilebilir. Bununla birlikte sanayi kapitalizmi, demokrasiyi geliştiren bir mücadele, teknolojik ilerlemeyi ateşleyen, felsefi temelleri bilme istencinde somutlaşan bir bilimsel merak ve araştırma tutkusunu köklendirmişti. Oysa günümüz finans kapitalizmi, somut metadan ziyade, enformasyon işlemeye, yeryüzünün tamamını bütünleşik bir pazar haline getirmeye yönelik olduğundan, bir yandan sanayi modernliğinin kurumsallaşmış yapıları çözülmeye baş-

lamış, diğer yandan keskin rekabet koşulları içinde her eylem mutlak bir pragmatizm bağlamında yeniden tanımlanır olmuştur. Bologna Süreci, üniversitenin de bu dönüşen küresel esnek kapitalizmin bir parçası olmasına yönelik önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Bütün bilimsel disiplinlerin uygulama bilimlerin ölçülerine ayarlanmaya çalışılması, özünde bu kapitalist dönüşümün doğal bir sonucudur. Bu uyarlanma süreci, aynı zamanda kamunun özel sermaye cinsinden yeniden tanımlanmasını öngören bir başka uyarlanmayla da iç içedir. Bununla birlikte, kurulmakta olan yapı, her anlamda özerk birimlerin gelişmesinden ziyade, kurumsal teklik (YÖK düzeninin ticari bir anlayışıyla yeniden biçimlenmesi ama merkezi düzenleyiciliğini koruması) ve işlevsel çeşitlilik (piyasa talebine göre arz edilecek cazip program çeşitliliği) esasına dayanmaktadır.[10]

Bütün bilim dallarının uygulamalı bilimlere benzetilmeye çalışılması, Auguste Comte'un sosyolojiyi "sosyal fizik" olarak tasavvur etmesiyle benzerlik göstermektedir. Comte, sosyoloji adını verdiği toplum üzerine düşünme biliminin temellerini, aynı doğa bilimlerinde olduğu gibi kesinlikle ve ölçülebilir şekilde ifade edebilmeyi arzu ediyordu. O nedenle sosyolojiyi, fiziğin toplumsal sorunları anlamada kullanılabilecek hali olarak algılamaktaydı. Bologna Süreci, bir anlamda böyle bir benzetişim mantığı üzerine kuruludur. Ancak Comte, böyle bir yaklaşımı geliştirirken insanlık ülküsünü önceleyen bir felsefi çerçeve içinde, henüz sosyal bilimlerin doğum sancıları çektikleri bir dönemde, modern dünyanın taşıyıcısı olduğu düşünülen doğa bilimlerini model almaya çalışıyordu. Bu bağlamda, günümüzle karşılaştırıldığında Comte'un kurmaya çalıştığı bilimsel kesinlik ile sanayi-sonrası kapitalizminin düşünce-derinliksiz pragmatizmi arasında nitel bir fark olduğunun da altını çizmemiz gerekir. Bologna düzeninde bilimsel etkinlik ve bilgi üretimi belli bir kamusal ekonomik çıkara, bir genelliğe hitap eder nitelikte (*cui bono?/ederi nedir?*) kavramsallaştırılmaktadır. Adorno, modern aklın eleştirisi çerçevesinde, düşünme

10 Metin Özuğurlu, "Özel Üniversite: Üniversite Sistemindeki Gedikten Sistemin Kendisine", *Toplum ve Bilim* 97, (2003): s. 266.

etkinliğinde hep genellikler peşinde koşmanın, özel olanı (örneğin kâr vaat etmeyeni) göz ardı etmenin bir düşünce sığlığına yol açtığından bahsediyordu. Ona göre bilgi, özel olanı ısrarlı bir şekilde kalıcı kılma çabasıydı. Böylece bilginin yalıtılmışlığının engellenebileceğini düşünüyordu.[11]

Disiplinler standartlaşması, farklı bilimsel yöntemleri olduğu kadar, farklı kurumsal yapı ve işleyişleri, bunların üzerine inşa edildikleri tarihsel mirası yok ederek gerçekleşmektedir. Oysa her üniversite ya da akademik kurumun, dünya ölçeğinde geçerli bilimsel hakikate katkıda bulunmanın yanı sıra yerel, özel, toplumsal koşullarla bağlı bir karakteri de vardır. Bologna Süreci, bilginin standart birimler halinde küresel bir sisteme hizmet etmesini hedeflediğinden, onun üretimindeki yerel dinamikleri önemli ölçüde silme yönünde çalışmaktadır. Eğitimde sınama ve değerlendirmedeki yerel farklılıklar, bu durumun en dikkat çekici örneklerinden biridir. Bologna Süreci'yle birlikte gelen Avrupa Kredi Transfer Sistemi (AKTS/European Credit Transfer System - ECTS), bir yanıyla değişim programlarıyla yabancı ülkelerdeki eğitim kurumlarında öğrenimlerine belli bir dönem devam eden öğrencilerin, o kurumlarda elde ettikleri ders başarı notlarının standartlaştırılmasına yardımcı olmakta, diğer yanıyla, tarihsel ve kültürel kökleri bulunan yerel notlama sistemlerini de tedricen devre dışı bırakmaktadır. Örneğin, 40 üzerinden notlama yapılan İtalya'da, 36 gibi bir not düşük addedilirken, Anglosakson sisteminde 4.00 üzerinden ve çan eğrisi dağılımıyla, bir sınav performansında mutlaka en başarılı dilime (AA) girenler olabileceği gibi, mutlaka en başarısız dilime (F) girenler de olacaktır. Özellikle Amerikan toplumunun temelini oluşturan rekabetçi liberal düzenin, bu zorunlu performans katmanlaşmasında, hem koşullayıcı hem metafor olarak nasıl somutlaştığı görülmektedir. Diğer yandan, 20 üzerinden notlama yapılan Fransız geleneğinde örneğin 13, çoğu durumda başarılı bir not olarak görülebilmektedir. Pragma-

11 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, Reflections on a Damaged Life* (Londra: Verso, 2005), s. 74. [Türkçesi, *Minima Moralia; Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, (çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan 1998) 2014, Metis Yayınları.]

tizmden ziyade idealizmin ağır bastığı bir kültürde, nominal olarak yüksek notlar, o denli kolay verilmemektedir. Fransız sisteminde verilmiş bir not, AKTS olarak standartlaştırılsa bile, temelde değer olarak düşük olduğu için sonuçta Anglosakson gelenekte verilen notların değerlendirilme mantığından farklı bir yerde konumlanacaktır. Görüldüğü gibi bu sadece bir not standartlaştırması değil, kültür tesviyesidir.[12]

Uygulamalı bilimler bir ayarlanma nirengisi haline gelmektedirler. Diğer bilimler kendilerini her açıdan uygulamalı bilimlerin diline ve ruhuna uyarlamak zorundadırlar. Oysa özellikle beşeri bilimlerde, uygulamalı bilimlerden farklı olarak, araştırma nesnesi, görece sabitlenebilir, en azından belli özel koşullarda değişmez kabul edilebilir değildir. Sosyoloji ve antropoloji, sürekli değişen bir insan ilişkileri ağıyla ilgilendikleri için böyle bir sabitleme olanaksızdır. Hele günümüzde, hiçbir toplumsal olgunun sabitliği kalmadığı gibi, bunlar son derece akışkan ve çok parçalı hale gelmiştir. Hatta "toplum" kavramını kullanmanın olanağını elimizden alan bir değişkenlik, yapılıp bozulan toplumsallıklardan oluşan bir ortam oluşturmaktadır. Felsefe ise kavramlar üzerine bir düşünümdür; uygulamalı bilimlerin mantığına ayarlanması ne mümkündür ne gereklidir. Bu durum, aslında temel fen bilimleri için bile geçerlidir. Bugün pozitivizm eleştirisi bağlamında, sanayi kapitalizminin ge-

12 Bu satırların yazarı, mensubu bulunduğu Fransızca eğitim veren sosyoloji lisans programından mezun olan bir öğrencisinin London School of Economics'e kabulünü sağlamak için, anılan kurumun yönetimi tarafından talep edilen bir ikna mektubu kaleme almak zorunda kalmıştır. Söz konusu öğrenci, toplumbilimsel düşünüm ve birikim olarak çok gelişkin olmasına karşın, not ortalamasında, LSE'nin norm olarak belirlediği barajın altında kalan bir konumdaydı. Bitirme tezini çok ilginç bulan LSE program sorumluları, öğrenciyi kabul etmek istiyorlar ancak ders başarı ortalamasının neden düşük olduğunu gerekçelendiren bir mektubu yetkili bir kişiden talep ediyorlardı. O tarihte hem söz konusu öğrencinin bitirme tezi danışmanı hem bölüm başkanı olduğumdan, her iki sıfatımla istenilen mektubu yazdım. Bu "gariplik" karşısında ikna olmayı isteyen LSE yöneticilerinin, sıraladığım gerekçeleri (Fransız sistemi etkisiyle bol not verme eğiliminin pek olmadığına dair açıklamalar) yeterince uygun bulmuş oldukları anlaşıldı. Böylece LSE'ye kabul edilen ilk öğrencimiz, düşük notuna rağmen, konulmuş olan barajı aşabilmişti; ancak bu, AKTS standartlarıyla değil, özel bir açıklayıcı metinle yani aslında kültürler arası bir öznel köprüyle sağlanmıştı.

reksindiği kesinlikler yerine, finans kapitalizminin yaşam damarı olan akışkanlıklar önem kazanmıştır. O nedenle, araştırma nesnesi sabit varsayılabilen fen bilimlerinde bile, kesinliklerin, zannedildiği kadar güven verici olmadığı ortaya çıkmaktadır. Örneğin fizikte atom-altı ölçeklere inildiğinde, moleküler düzeyde (kimya) saptanan gözlemlenebilir sabitliklerin, aynı oranda geçerli olmayabileceği, doğrudan gözlemin yerini, dolaylı gözlemin aldığı söylenebilir.

Uygulamalı bilimlerin bilimsel üretim ölçütü, esas itibariyle, uluslararası atıf indekslerince taranan dergilerde makale yayınlamaktır. Bu ilk bakışta, niteliği belli bir güvenceye alma kaygısı gibi görünse de, bilginin pratikten doğrudan beslendiği ve hızla yenilendiği bir disiplin için çok daha geçerlidir. Oysa diğer disiplinler, her zaman bu kadar hızlı yenilenen bir bilgi dağarını oluşturmaya odaklanmayabilirler. Onlar daha ziyade, dağınık haldeki bilgilerin bütünselliğiyle ilgilenebilirler. Bologna düzeninde bu gitgide olanaksız hale gelmektedir. Bologna rejiminde her bilim dalı, uygulamalı bilimlerin çalışma biçim ve ritminde, aynı üretim hızında ve mikro-görgül veri aktarımı esasına dayanan bir kapsamda yeniden kalıba dökülmek istenmektedir. Oysa bilim dalları, benzeş ve mekanik bir işlevsel ayrışmanın ürünü değildirler. Bundan öte, her biri ayrı soyağacına sahip, ortaya çıkış nedenleri, düzenlemeye çalıştıkları alanların özelliklerine göre biçimlenen yapılarıyla özgün kültürel bağlamlardır. Onların bir üniversite yapısının bürokratik aygıtı içinde az ya da çok standartlaştırılıyor olmaları bu temel kültürel niteliği değiştirmez. Uluslararası yayın atıf indeksleri, kuşkusuz belli bir nitelik ölçütleri bütününü temsil etmektedir. Ancak kapsamı başka bir makalenin konusu olacak kadar geniş bir bağlamda, atıf indeksleri kapsamındaki dergilerde yayın yapmanın sadece bilimsel bir yetkinlik konusu olmadığı da bilinmektedir. Doğru mecraya, iyi seçilmiş taktik ağırlığı olan ifadelerle dolu, o yayının içerdiği ve değerli bulduğu temel referansları içererek, farklı eğilimde olan yayınlara gönderme yapmadan kurulan bir metin, aslında salt bilimsel olmaktan ziyade *stratejik* bir anlam taşır. Yapılması ve yapılmaması gerekenle-

riyle, her makale, bir çeşit politik proje haline gelmektedir. Ölçütler, sadece bilime katkı, özgün araştırmaya dayalı olma gibi görece nesnel etkenlerce belirlenmez; bunların yanı sıra, yayın yapılması hedeflenen derginin özgül koşulları (yazım kuralları, standartlar, vb.'den bahsetmiyoruz) dikkate alınmalıdır. Bu gereklilik, o derginin etrafında oluşan epistemik cemaatin niteliklerini göz önüne alma (biat etme olarak da okunabilir) anlamına gelir. Bu noktada ilginç bir paradoksal kavşağa varılır: Bilimsel bilginin özgünlüğünü, mümkün olan en nesnel ölçütlere bağlayarak en nitelikli yayınları yapma iddiasında olan bu mecralar (en azından birçoğu), karşıtıyla eklemlenmeyi gerektiren diyalektik bir ilerlemeden ziyade, benzerlikleri teyit edici bir söylem ve biçimi yeniden üretir hale gelebilmektedirler. Nicelci-nitelci, Amerikan-Kıta Avrupası, kuramsal-görgül gibi daha temel ayrımların yanı sıra, dergiler, belli kuramsal yaklaşım, okul, eğilim, akım vb.'ne göre de kamplaşabilmektedirler. Bir çocuk naifliğiyle makalesini yayımlatmak istediği derginin kuramsal, bilimsel, yöntembilimsel eğilimlerini, diğer bir deyişle yazılmamış kodlarını bilmeyen sıradan bir yazar (örneğin Üçüncü Dünya kökenli bir bilim insanı), eğer doğru stratejiyi benimseyip bunun ince ayarlarını metninde yapmazsa, saydam bir duvara çarpacaktır. Bu, makalenin bilimsel niteliği, özgünlüğü, çözümlemenin gücü vb. ile ilgili bir konu olmaktan ziyade, uygun politik araçları seferber edip edememekle ilgili bir konudur. Uluslararası yayın atıf indekslerinin mevcut yegâne ve en mükemmel bilimsel değerlendirme biçimi olduğuna bağnaz bir biçimde iman etmiş olanlar, böyle bir saptama karşısında, eleştiricilerin yetersizliklerinden dem vuracaklardır. Bu nedenle tekrar etmenin gerekli olduğu kanısıyla özde, bilimsel üretimin ölçülmesinde uluslararası yayın atıf indekslerinin temel oluşturulmasına bir itirazımız olmadığını belirtmek gerekiyor. Ancak, bunun yegâne geçerlilik ölçütü olduğunu ve bu kapsamda yayımlanın makale biçimindeki ürünlerin, bilimsel üretimin tek mümkün ölçüsü sayılmasının her zaman sanıldığı kadar nesnellik temeline oturan bir yaklaşım olmadığını da vurgulamak gerekir.

Disiplinler standartlaşmasıyla gelen bir başka dayatma unsuru, farklı anlamlarıyla "dil" konusudur. Bu noktada uygulamalı bilimlerle beşeri bilimler arasındaki çok temel bir ayrıma dikkat çekmeliyiz: Uygulamalı bilimlerde dil, terminolojik taban olarak kullanılır. Oysa beşeri bilimler, dili, *içinde düşünülen* bir *yer* olarak tasavvur ederler. Bu onların doğası gereği böyledir. Diğer bir deyişle, uygulamalı bilimlerde dil, önemli ölçüde teknik bir araç olarak kullanılır. Çoğu zaman, birçok mühendislik ya da tıp makalesinde yapısal bölümlenme kadar dilsel formüller bile standartlaştırılmıştır. Öncelikli olan araştırma bulgusunu en özgün ve anlaşılır şekilde ortaya koymak olduğundan, makalenin retoriği, meramını en ince teknik nüansa değinerek ifade etme sorunu dışında, kendinde önem arz eden bir alan değildir. Bunun böyle olması, uygulamalı bilimlerin ontolojisiyle yakından ilgilidir. Ancak bu tür dil kullanımı, diğer bilim dalları için daha az geçerlidir. Beşeri bilimlerde ise durum tamamen farklıdır: Dil, yalnızca araştırma bulgusunu teknik jargona en uygun şekilde ifade etmenin bir aracı değil, aynı zamanda, beşeri bilimcinin, içinde düşündüğü, hatta var olduğu bir alandır. Zira beşeri bilimler, bulguları kavramsal soyutlamalar yapabilmek amacıyla bileştirirler. Uygulamalı bilimlerde ise, parçacıklanmış ve sürekli yenilenen bir bilgi dağarı sözkonudur. Bu nedenle bütünleştirici türde esere çok daha az rastlanır. Bunun sonucunda, beşeri bilimlerde telif kitap yayımlamak, daha sıklıkla görülen bir üretim biçimiyken, uygulamalı bilimlerde nadiren görülür. Zira kitap boyutunda toparlanmış bir düşünüm, Becker'in altını çizdiği toplumsal gerçekliğin karmaşıklığıyla uyumludur. Zaten bu nedenle Becker, birbirinden farklı bağlamlarda elde edilen olgusal sonuçlar arasındaki kombinezonlara sosyal bilimcinin özel olarak dikkat etmesi gerektiğinin altını çizmiştir.[13] Bu farklılık ne uygulamalı bilimlerin ne beşerî bilimlerin bir zayıflığı ya da üstünlü-

13 Howard S. Becker, *Les Ficelles du Métier, Comment Conduire sa Recherche en Sciences Sociales* (Paris: La Découverte, 2002), s. 325-27. [Türkçesi: *Mesleğin İncelikleri; Sosyal Bilimlerde Araştırma Nasıl Yürütülür*, 2014 [1998] (çev. Levent Ünsaldı, Şerife Geniş) Ankara, Heretik Yayınları.]

güdür. Bilimlerin doğal, epistemolojik, yöntembilimsel, teleolojik farklılıkları bu ayrışmayı getirmektedir. Ancak bu farklılıklar arasında bir hiyerarşi inşa etmek beşeri bilimler aleyhine bir asimetri yaratmaktadır. Kuşkusuz bu bilinçsizce ya da bilimler epistemolojisinden nasibini almamış bir şekilde yapılan bir sıralama değildir. Tersine, uygulamalı bilimlerin yöntemsel araçlarını standartlaşma nirengisi olarak dayatmak, özünde bir ekonomi politiği barındıran bir hegemonyadır. Bu hükmetme ilişkisinin ekonomik düzlemi, uygulamalı bilimler egemenlerinin, beşeri bilimler mensuplarına, kendileri gibi piyasada değişim değerine kolayca tahvil edilebilir bilgi üretmeleri yönünde baskı yapabilmelerini gerektirmektedir. Bir anlamda, piyasayla doğrudan bütünleşemeyen bilgi (örneğin paradigma kurucu ya da dönüştürücü kavramsal tartışmalar) boş ve yararsız bilgidir. Bu önkabulün yananlamı ise, üniversite yapısı içindeki iktidar paylaşımı açısından yaşamsal önem arz eder: Piyasaya kolayca uyarlanamayan türde bilgi üreten bilimler, tam olarak bilim sayılamayan, uygulamalı bilimlerin diline ayak uydurmaya çalıştıkları sürece, görece itibar kazanabilecek ama asla bir çeşit ideal-tip halindeki uygulamalı bilimler kadar saygınlık elde edemeyeceklerdir.

Yayın dili konusunda meselenin diğer bir veçhesi, anadil-yabancı dil ikilemidir. Bilimsel alanda İngilizce dışında bilimsel makale üretimi, gitgide daha geçersiz olmakta, bu nedenle bilim insanları İngilizceden başka dilde yazmamaya yönelmektedirler. Küreselleşmenin kurucu araçlarından birinin İngilizce olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Bilimler standartlaşmasının vazgeçilmez katalizörü de elbette İngilizce ve Anglosakson kültürüdür. Uluslararası bilimsel işbirlikleri ve bilginin küresel düzeyde paylaşımı için, elbette bir *lingua franca* [matematik dil, merkez dil] benimsenmesi hem kaçınılmaz hem gereklidir. Bununla birlikte, yine beşeri bilimler ile uygulamalı bilimler arasında önemli bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Beşeri bilimler, yukarıda tartıştığımız üzere, araştırma bulgularını bir kavramsal soyutlama yapma (örneğin sosyolojide genellemeyi mümkün kılan tipolojiler kurmak) yönünde bileştirir-

ler. Bu nedenle dil, bu kavramsal tartışmanın hem aracı hem mecrası olduğu için, sadece bir teknik terminoloji meselesi değildir. Ancak bu noktada önemli bir sorun ortaya çıkar: Araştırma bulguların teknik bir alan içinde tasnif edilip aktarılması ile bunların kavramsal bir soyutlama bağlamında tartışılması arasında, dil ve düşünce ilişkisi bağlamına dair nitel bir fark vardır. Birincisi, bir bilim insanının, derinlemesine hâkim olmak zorunda olmadığı herhangi bir yabancı dilde yazabilmesini mümkün kılarken, ikincisi, özneliğin kurucu mekânı olarak kavramsallaştırabileceğimiz anadil içinde en gelişkin haline kavuşabilir. Anadilde düşünme beşeri bilimlerin vazgeçilmez koşuludur. Zira kavramlar ancak özneliğin inşasını mümkün kılan anadil bağlamında tam bir gelişkinlik gösterebilirler.

Uygulamalı bilimlerin yayın biçimlerine uyarlanma zorunluluğu, beşeri bilimlerde ekip çalışmasının yerini de sorgulamamıza neden olmaktadır. Uygulamalı bilimler, ekip çalışmasını çok daha fazla mümkün kılarken, beşeri bilimlerde bilim insanının yalnız çalışması sıklıkla karşımıza çıkar. Her ne kadar son zamanlarda beşeri bilimlerde de artan bir şekilde araştırma projesi ekibi oluşturma pratiği yayılmakta ise de, uygulamalı bilimlerde olduğu kadar yaygın bir eğilimden bahsetmek doğru olmaz. Zaten bu proje-merkezli beşeri bilim pratiği de aynı uyarlanma sürecinin bir parçasıdır. Ekip halinde çalışmak kuşkusuz kendinde yanlış bir uygulama değildir; hatta çoğu zaman gerekli ve yararlıdır. Üstelik bilimsel bilginin bu denli altuzmanlıklara bölündüğü, kaynakların çoğaldığı, konuların ve bakış açılarının çok-disiplinli hale geldiği bir bilimsel ortamda, ekip çalışması kaçınılmazdır. Ancak, Bologna Süreci'nin de desteklediği ekip çalışması, beşeri bilimlerin yegâne üretim biçimi değildir. Bir tıp makalesinin geniş bir ekip (örneğin bir kliniğin tamamı ya da bir grubu) tarafından yazılması son derece doğalken, beşeri bilimlerde ikiden fazla yazarlı makale epeyce az rastlanılır bir durumdur. Diğer yandan, beşeri bilimlerde yalnız çalışmak birçok kez, bilimsel üretimin bir gereğidir. Bulguların özgünlüğünü teknik bir düzeyde sunmak ve tartışmanın ötesinde, beşerî bilimlerde kavramsal bir bağlam oluş-

turması istenen bir düşünüm etkinliği söz konusudur. Her disiplinin kendi yöntembilimsel farklılıkları olduğu gibi, çalışma biçimlerinde de ayrışmalar olması son derece doğaldır. Ancak uygulamalı bilimlerdeki geniş ekip çalışması pratiği, yayın sayısının artışında kayda değer bir rol oynamaktadır. Diğer yandan, makalenin mahiyeti, disiplinlerin "makale" biçimine atfettikleri anlama göre de farklılaşabilmektedir. Özellikle felsefe ve sosyolojide, olguların kavramsal tartışılmasındaki geniş kapsam, ister istemez makale metnini hem nitel hem nicel olarak büyütmektedir. Bilim insanı olmanın ölçüsünü münhasıran makale yayınlamadaki nicel performansa bağlayan yeni üniversite ideolojisi, disiplinler arasındaki bu çok temel farklılığı dışlayan bir standartlaştırma politikasını getirmiştir.

Makale yayını üzerinden bilimsel performans değerlendirme konusuna bağlı başka bir husus ise atıf olgusudur. Uygulamalı bilimlerde, uluslararası atıf indekslerince taranan dergilerde yayınlanan makalelere atıf yapılması, bunların sayısının, o metne gösterilen bilimsel teveccühün (böylece örneğin özgünlüğünün, yenilikçiliğinin) kanıtı olarak görülmesi söz konusudur. Bu, ilk bakışta nesnel bir ölçüt gibi durmakla birlikte, özellikle atıf söz konusu olduğu zaman, epistemik ya da kurumsal cemaat ilişkilerinin ne denli belirleyici olabildiği de bilinmektedir. Kendine atıf, uygulamalı bilimlerde çok daha doğallaşmış iken, beşeri bilimlerde daha az rastlanır bir olgudur. Aynı şekilde bilimsel işbirliği ekiplerinin karşılıklı olarak birbirlerini onaylamaları ya da yok saymaları önemli ölçüde atıflar üzerinden gerçekleşmektedir. Oysa bu pratik, genellikle yalnız ya da küçük grupla yayın yapılan beşeri bilimlerde çok daha az gözlemlenir. Ancak Bologna Süreci'yle üniversitelere standartlaştırılmış bir değerlendirme şablonu olarak dayatılan yeni bilimsel yeterlilik ölçütleri, "atıf"ı önemli unsurlarından birisi haline getirmektedirler.[14]

14 Öyküsünü yakından bildiğim bir atama sürecinde, Türkiye'deki bir üniversitede, alanında çok yayını olmasıyla tanınmış bir matematik doçenti, mühendislerden oluşan üniversite üst yönetiminin belirlediği atama ölçütlerine uymadığı gerekçesiyle münhal profesör kadrosuna atanamamıştı. Doçentin uluslararası atıf indekslerince taranan dergilerde yayınladığı makale sayı-

Uygulamalı bilimlerdeki yayın sayısının yukarıda belirtilen nedenlerle fazla olması, doğal olarak yayın mecralarının da artışına neden olmuştur. Kendilerinden aynı yayın performansını göstermeleri beklenen beşeri bilimcilerin, karşı karşıya oldukları önemli bir eşitsizlik de, makalelerini yayınlayabilecekleri uluslararası atıf indekslerince taranan dergilerin sayısının, uygulamalı bilimlerinkilere oranla belirgin bir şekilde az olmasıdır. Elbette, nitelikli bir yayının, mecra kısıtlı da olsa yayınlanabileceği iddia edilebilir; bu saptama çok yanlış da olmaz. Yine de uygulamalı bilimlerdeki yayınlama şansından daha düşük bir olanağın olduğunu kabul etmemiz gerekir. Yayın mecralarının sayısı uygulamalı bilimlerle beşeri bilimler arasında farklıdır. Oysa kendilerinden aynı tip bir nicel performans beklenmektedir.

Bu kısıtlı makale çerçevesinde, Bologna Süreci ile gelen bilimsel yeterlilik ölçütlerini, yayın performansları bağlamında bilimsel yayınlar üzerinden tartışmaya çalıştık. Üniversitenin, bir araştırma kurumu olduğu kadar eğitim birimi olduğu da unutulmamalıdır. Nitekim eğitim işlevleri de, aynı Bologna Süreci'nde standartlaştırılmakta, yerel ve disipliner farklılıklara yer verilmemektedir. Üstelik bütün bir eğitim süreci sayısallaştırılıp işletmecilik anlayışıyla yeniden biçimlendirilmektedir. Özünde kamusal bir hizmet olan eğitimin özel girişimin elinde bir *business* alanına dönüştüğünü rahatlıkla görebiliriz. Bu yönelimi her ne kadar kamu üniversiteleri de benimsese, yeni eğitim piyasasında, maddi olanakları yeterince gelişkin olanlar, saygınlık skalasının üst basamaklarında var kala-

---

sı, istenilenden fazla olmasına karşın, atanma koşulları arasında (matematikçilere özel) belirlenmiş olan atıf sayısı, norm sayının altında kalmıştı. Oysa bu kişi, matematikçiler camiasında makalelerinin sayısı kadar bunlara aldığı atıflarla da tanınıyordu. Ancak atıf sayılarının nominal olarak daha yüksek düzeylerde seyrettiği mühendislik dünyasından gelen karar alıcılar, kendi disiplinlerindekine benzer bir nicel performansı, koşulları, bağlamı, üretim biçim ve sayısı, bir anlamda kültürü farklı başka bir disipline rahatlıkla dayatabiliyorlardı. Bu olay, üniversitede tesis edilen uygulamalı bilimler hegemonyasının en manidar örneklerinden birini oluşturmaktadır. Üstelik hükmetmenin nesnesi olan bilim dalı, "laf bilimi" olarak aşağılanan beşerî bilimlerden biri de değildir.

bilen birkaç kamu üniversitesi hariç, kapasitelerine göre çeşitli eğitim düzeyleri sunan özel yükseköğretim kurumlarına yönelmektedirler. Böylece, hızla büyümekte olan *education business* için mükemmel bir müşteri potansiyeli yaratılmış olmaktadır.[15] Eğitimdeki disiplinler standartlaşmasına dair bazı değinmelerde bulunduk. Ancak bu konu, ayrı bir makalenin kapsamını oluşturacak kadar geniştir.

Bologna Süreci'nin üniversite kurumunu yeniden inşa etme iddiası olduğu bir gerçektir. Yeni üniversite kavramı, önemli ölçüde niceliğin ağır bastığı bir performans saplantısıyla ve mutlak bir standartlaştırma arzusuyla kendini belli etmektedir. Üstelik bu yeni üniversite kavramı, akademik kişilerce gitgide daha fazla meşrulaştırılmaktadır. Örneğin "akademik girişimcilik"in vazgeçilmez bir yenilikçilik kaynağı olduğunu kesin bir inançlılıkla ortaya koyan, üstelik üniversitenin daha da etkin bir şekilde piyasayla bütünleşmesini savunan üniversite-içi görüşlere sıklıkla rastlanmaktadır.[16]

Bugün üniversite ortamında bir nicelik fetişizmine boğulmuş olduğumuz söylenebilir. Yayınlar *ne* olduklarıyla değil, *kaç tane* olduklarıyla anlam ifade etmektedirler. Saplantılı bir ölçme, tartma ve standartlaşma politikası, en soyut olguları bile nicelleştirmeyi hedeflemektedir. Derslerin ağırlıklarını belirlemede kullanılan "iş yükü" (*workload*) kavramı gibi, soyut etkinlikleri mutlak anlamda nicelleştirmeyi hedefleyen yenilikler, artık dünyanın birçok yerinde üniversite terminolojisinin vazgeçilmez unsurları haline gelmiştir. Sonuç olarak üniversite, farklı özellikleri olan ve birbirlerini tamamlayarak akademik bir *corpus*'u oluşturmaları gereken disiplinlerden oluşmak yerine, uygulamalı bilimlerin üretim, çalışma, bilgi kavramı esasları çerçevesinde yeniden örgütlenen, asimetrik bir iktidar yapısının biçimlediği yeni bir değişim değeri temelli hegemonyanın alanı haline gelmektedir. Uygulamalı bilimlerin dışında ka-

15 Nico Hirtt, "Au Nord Comme au Sud, L'offensive des Marchés sur L'université" *Alternatives Sud* 1, No. 3 (2003): s. 20.

16 Fang Zhao, "Commercialization of Research: A Case Study of Australian Universities" *Higher Education Research&Development* 23, No. 4 (2004): s. 234.

lan disiplinler, bu hegemonyayı içselleştirdikleri oranda, ölçüsüz ve dengesiz bir performans saplantısı, bilimsel merakın yerini alacaktır.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia, Reflections on a Damaged Life*, Londra: Verso, 2005.

Becker, Howard, *Les Ficelles du Métier, Comment Conduire sa Recherche en Sciences Sociales*, Paris: La Découverte, 2002.

Colier, Alan, "Australian Framework for the Commercialisation of University Scientific Research" *Prometheus* 25, No. 1 (2007): 51-68.

Foucault, Michel, *L'archéologie du Savoir*, Paris: Gallimard, 1992.

Fulop, Liz ve Paul K., Couchman, "Facing up to the risks in commercially focused university-industry R&D partnetships" *Higher Education Research&Development* 25, No. 2 (2006): 163-177.

Geuna, Aldo ve Alessandro Muscio, "The Governance of University Knowledge Transfer: A Critical Review of the Literature" *Minerva* 47, (2009): 93-114.

Hearn, Greg, Cunnigham, Stuart ve Diego Ordoñez, "Commercialisation of Knowledge in Universities: The Case of the Creative Industries" *Prometheus* 22, No. 2 (2004): 189-200.

Hirtt, Nico, "Au Nord Comme au Sud, L'offensive des Marchés sur L'université" *Alternatives Sud* 1, No. 3 (2003): 9-31.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Özgün, Yasemin, "Bologna Süreci Derken?" *Metalaşma ve İktidarın Baskısındaki Üniversite*, der. Fuat Ercan ve Serap Korkusuz Kurt. İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı Yayınları, 2011, s. 389-411.

Özuğurlu, Metin, "Özel Üniversite: Üniversite Sistemindeki Gedikten Sistemin Kendisine" *Toplum ve Bilim* 97, (2003): 260-80.

Rochford, Francine, "Academic Freedom as Insubordination: The Legalisation of the Academy" *Education and the Law* 15, No. 4 (2003): 249-262.

Zhao, Fang, "Commercialization of Research: A Case Study of Australian Universities" *Higher Education Research&Development* 23, No. 4 (2004): 223-236.

Gösteri Toplumunda Bilgi ve Üniversite*

Çağatay Topal

Koşullarımız, bilincimizi olduğu kadar dertlerimizi de belirler.[1] Aslen dertlerimiz, döngüsel olarak koşullarımızın ve akabinde bilincimizin dillendirildiği duraklardır.[2] Durakların her biri koşullarımızın hakikatine dair durup düşünme çabalarıdır. Hakikatin akışı içinde ve o akışla beraber, ona dair düşünebilme ve uslamlama yeteneğimiz kısıtlıdır. Bu yüzden, sakinlik anlarına ve durmaya ihtiyaç duyarız.[3] Bu ihtiyaç da, akışın tıkanıklığının habercisidir; zira dertler birikir ve bizi tıkar.

(*) Bu yazının revize edilmemiş ilk hali, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün 19-20 Mart 2012 tarihlerinde düzenlediği "Hasan Ünal Nalbantoğlu Sempozyumu I: Günümüzde Bilgi ve Üniversite" başlıklı etkinlikte sunulmuştur.

1 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 1970), s. 23. "İnsanların varlığını tayin eden şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini tayin eden sosyal varlıklarıdır."

2 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "'Angst' Üzerine Bir Not," *Yan Yollar: Düşünce, Bilgi, Sanat* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), s. 290-295. Bu metinde sıkça geçen "dert" kavramını, Heidegger'in *angst* kavramına yakınsar isek; "dert"in "derindeki sıkıntı" anlamı vurgulanmalıdır. *Angst* Nalbantoğlu'nun sözleriyle, bizim istencimizle ortaya çıkmayan fakat yakalandığımız anda bizim olan "hakiki sıkıntı"dır. *Angst*, birden ve belli bir huzurla bize gelir. Gelişi hiçbir şekilde rastlantısal değildir; da-sein'ımızın özgün ritminin ve işleyişinin içindedir. Dolayısıyla, *angst* dengemizin bir parçasıdır; onu bozmaz

3 Ya da duran birinin bizi bize anlatmasına ihtiyaç duyarız.

Bazen de tıkanıklıklar içinde, tıkandığımızın bilincinde olmadan ve hatta müthiş bir akışkanlık fetişizmiyle yaşadığımız hayatlar vardır. Bu ikinci hal kimisi için fetişten öte gerçeğin ve cennetin ta kendisidir; kimisi için ise hakikatin tamamen kaybolduğu bütüncül bir yabancılaşmadır. Irmağı nasıl yaşadığımız, içinde ne yöne yüzdüğümüzle ilgilidir. Hakikatin koşulları içinde kendimizi nerede konumlandırdığımız veya konumlandırmak istediğimiz yaşamla ilişkimizi belirler. Bu yazı, böylesi bir konumlandırma derdinden, gayet kişisel bir dertten hareket ediyor. Ama bu dert zorunlu olarak toplumsal ve mesleki zeminde somutlaştığı ve bu somutluğun paylaşıldığını düşündüğüm için, yazının hitap edebileceği bir kesim olduğunu, varsaymaktan öte, biliyorum. Meslek olarak akademisyenliği seçmiş insanlar olarak cevabında değilse bile, üzerinde uzlaşabileceğimiz en basit soru, bilimle neden ve nasıl uğraştığımız sorusudur. Bu yazı da bu soruya bir cevap bulma girişimi. Neden ve nasılı ayrı sorsak da, nedenimizi ifşa ettiğimiz anda nasılımız da ortaya çıkar. Tersten okursak, ırmakta nasıl yüzdüğümüz neden yüzdüğümüzü de açık eder.[4] Dolayısıyla bilimimizin nasılı hakikatimizin nedenidir. Irmak içindeki konumumuz metnin ortaya çıktığı bağlamın ipuçlarını verir.

Akademisyenlik, koordinatları az çok belli bir bağlam içinde, bir tutunma çabası olarak görülebilir; verili koşullar içinde tutunmaların belki de en uygun olanıdır. Öte yandan bu mesleğin zorunlu olarak hakikatle haşır neşir olması icap eder.[5] Akademisyenlik söz konusu olduğunda, bilginin, mesleğin, işin, tutunmanın, hayatta kalmanın ve yaşamın koşulları arasında doğrudan ve kopmaz bir ilişki mevcuttur. Halihazırda, bilgi

4 Marx'ın tarihsel materyalizminin izinden gidersek; herhangi bir eylemin doğal eğilimi dönüştürmek olduğu için, o eyleme nasıl giriştiğimiz ve onu nasıl hayata geçirdiğimiz zorunlu olarak eylemin neden vuku bulduğunu da gösterir. Eylemin vuku bulma biçimi nedenini içinde saklar. Tarihsel süreç bu nedenin verili toplumsal bağlamda ifşa edilmesidir. İfşa sırasında "neden" kendini gerçekler. Bu açıdan, bir eylemin "nasıl"ını ve "neden"ini birbirinden ayırmak, o eylemin tarihselliğini eksiltmek, toplumsallığını köreltmek anlamına gelir.

5 Hakikatin açılması, gizlenmesi ve "aletheia" üzerine bir tartışma için bkz. Martin Heidegger, "Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu," *Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ*, der. Hasan Ünal Nalbantoğlu (Ankara: İmge Kitabevi 1997).

üretimi ve hakikat herkesin varoluşsal koşuludur. Bilim insanının farkı, varoluşsal koşulun da bilgisini, hakikatle bağını kurmaya çalışması; bu bağın bilgisini üretme yönünde çabalamasıdır. Bilim insanı, bilgi üretiminin hakikatini araştırır.

Hasan Ünal Nalbantoğlu ve Guy Debord'u ortak bir paylaşım sürecinin yoldaşları yapan, bu çabanın ve araştırmanın özneleri olmalarıdır.[6] Nalbantoğlu ve Debord, bilimin nasılı/nedeni babında, günümüz bilim insanlarına veya kendini bu sıfatla konumlandıranlara ne katabilir? Onlarda bizim için değerli ve elzem olan ne var? Öncelikle, dertliler ve dertlerine dair söyleyecekleri, söyledikleri var. Hakikatle naif, içten ve samimi bir bağları var. Alabildiğine somut, su gibi, toprak gibi bir inançları var. Görünen o ki, Nalbantoğlu ve Debord'a dair kendi algım üzerinden bir dertleşme içindeyim. Amacım, bu algımı dayatmaktan çok, benimle benzer "şey"ler[7] üzerine dertlenenlerle bir muhabbet geliştirmek.

Peki ama bu muhabbetin araştırma sorusu ne olacak? Bu soruya yönelik hangi deneysel kaynaklar, hangi yöntemler ve yöntembilimler üzerinden okunacak; sonuçlar nasıl yorumlanacak? Yazı planı da gerekir elbet; odak her an kaybolabilir çünkü. Bu şablonun işimizi kolaylaştıracağı, ortaya daha okunur ve takip etmesi kolay bir metin çıkaracağı aşikârdır. Büyük oranda, bilinçli veya bilinçsiz, zaten bu şablonu izlediğimi de söyleyebilirim. Yine de muhabbet şablonları aşan, dönüştüren bir bağdır. Bu metin, şablonları az çok belli bir yazı yazma nedenini içinde barındırmasına rağmen, bu işin nasılını bir muhabbet bağı üzerinden kurma girişimidir.

---

6 Hasan Ünal Nalbantoğlu ve Guy Debord'un bir metinde buluşması (kişisel ve toplumsal anlamda) tarihsel bir kesişme anına işaret ediyor. Bu an, her ne kadar bilinçli bir tasarrufu kapsıyor olsa da, verili koşullarda bu iki ismin bir araya gelmesi neredeyse kaçınılmazdı.

7 Emile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), s. 15. "Zihin tarafından doğal olarak nüfuz edilebilir olmayan her bilgi objesi, basit bir zihinsel analizle hakkında sadık bir nosyon elde edemeyeceğimiz her şey, zihnin ancak gözlemler ve deneyimler yoluyla, en dışsal ve en dolaysızca erişilebilir karakterlerden, en az görülebilir ve en derin karakterlere derece derece geçerek, kendi kendisinden çıkması koşuluyla kavrayabildiği her şey şeydir."

Araştırma soruma gelince; Nalbantoğlu'nun tanımladığı şekliyle *daimon* ve Debord'un tanımladığı şekliyle *gösteri* kavramları üzerinden bilgi ve hakikat üretimini yeniden kavramsallaştırarak, kendisine hakikati temel alan bir bilim ve bilim insanı ideal tipini[8] nasıl geliştirebiliriz? Nalbantoğlu'nun "Arayışları"nın izinden giderek Debord'un "Gösteri Toplumu"nda bu idealin peşine düşme niyetindeyim. Nalbantoğlu'nun *daimon*'unu temel alan bu idealin karşısında, Debord'un gösterisine gömülmüş bir bilim ve bilim insanı ideal tipini konumlandırarak; *Daimon*'cu bilimin toplumsalın gizeminin izini sürdüğü, gösterisel bilimin ise fetişin toplumsallığında kaybolduğu iddiasındayım.

Aşikâr ki, Nalbantoğlu ve Debord'a atfettiğim inanç bende de mevcut. Bu tür bir inanç ahlâki bir konuma da işaret etmesi itibariyle bir iktidar analizini de kaçınılmaz kılar. İktidar analizi yine kaçınılmaz olarak siyasi eylemi doğurur. Akademi-politik eylemin doğal sonucu olan bilgi, bizi o eylemin hakikatine götürür. Akademi-politik bir eylem olarak bu metnin amacı, kendi hakikatine dair bir paylaşım alanı yaratmak ve bu alanı yaygınlaştırmaktır.

Nasıl bir gerçeklik yolundayım ve nasıl bir hakikati yaymak istiyorum? Bu metin benim için ve diğer bilim insanları için neden/nasıl gerekli? Öncelikle, kendimi bağlayacak bir metin bu. Bağlamın zorlamasıyla hakikat alanından kaymak, gösteriye dön(üş)mek çok kolay; böylesi bir durumda bu metin bana karşı kullanılabilir ve kullanılmalıdır. Bu açıdan, metnin bir anlamı da diğer bilim insanlarıyla kurulması zorunlu ve elzem

8 Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), s. 23. "Bu terimlere duyarlı (kesin biçimde belirli) bir anlam vermek için, toplumbilim bir yandan da, onlara karşılık düşen bu toplumsal yapı türlerinin her birinin 'arı' ('düşüncel') örneklerini [ideal type] oluşturmak zorundadır; o zaman bu düşüncel örneklerin her biri, düşünülebilecek en tam anlamsal uygunluğun tutarlı bütünlüğünü ortaya koyacaktır, ama bu yüzden de, bu arı, kesinlikle düşüncel biçimiyle gerçeklikte görülemeyecektir – saltık anlamda boşluk varsayımı altında bir fiziksel tepkime gerçekte ne ölçüde görülebilirse, bu da o ölçüde görülebilir. Ama ancak böyle bir arı ('düşüncel') örnek temeli üzerinde kuramsal toplumbilim kurulabilir."

bağda gizli: bir tür yüzleşme girişimi. Hem onlarla hem de kendimle yüzleşmek için yazıyorum; şimdi ve sonra...

Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun *daimon*'u

Alçakgönüllü, acılı bir yalnız ve bir özel dalgın: Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun bilim insanı.[9] Bu üç haslet, bilim insanının kişiliğiyle beraber, üretim biçimine de tekabül ediyor olsa gerek. Şu halde, bilim insanının konumu, alçakgönüllü, yalnız ve dalgın bir üretimin koşullandırdığı bir öznellik olmalı. Yine de, bilim insanı böylesi bir öznelliğin ötesine geçer ister istemez. Nalbantoğlu, Gadamer'in izinden giderek, bilim insanının, elinde daracık bir alan olsa da onu hakkıyla kullanmak ve dahası bu alanı genişletmek için mücadele vermesi gerektiğini belirtir.[10] Zira böyle bir alanın bahşedilmesini beklemek beyhude olur. Naif bir çaba gibi görünse de, bilimsel mücadele aslen hakikat alanının serpilmesi, tutunabilme mücadelesidir. Bilim insanı, bu mücadele içinde, gerçekliğine kâni olduğu yere doğru adım atar. Adımlar, elbette ki bir güçler çatışması babında vuku bulur. Çatışmadaki yerimizi belirleyen, tutunmaya çalıştığımız nirengilerdir. Nalbantoğlu, içinde yaşadığımız bağlam nazarında, böyle bir nokta bizim için. Hem bilimin hem de bilim insanının nasıl olması gerektiğine dair fikir edinebileceğimiz bir referans.

Nalbantoğlu'na göre bilgi, bizim için yaşam boyu uğraş olduğu sürece bilim insanı sıfatına yaklaşırız. Bilgi arayışı, karakterimiz ve meşrebimiz olduğu müddetçe *daimon*'suz kalmayız.[11] *Daimon*, bilim insanının hakikatle yoldaşlığını canlı tutan şeydir. Zaman olur, *daimon* yoldaşlıktan kopabilir. Öyle ki, bilim insanının uğraşı *daimon*'u ne kadar canlı tutmak ise, kültürel kapitalizmin uğraşı da *daimon*'u bir o kadar ürkütmek ve ka-

---

9 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Dalgın Thales, Uyanık Üniversite A.Ş." *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009b), s. 55.

10 *A.g.e.*, s. 55.

11 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "*Daimon*'suz Bilim?" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009a), s. 71.

çırtmaktır. Nalbantoğlu'nun deyişiyle, bu zamanlar şablon zamanlarıdır.[12] Şablonların ötesi korkutucudur, bilinmeyendir. O vakit, *daimon*'un yoldaşlığını kaybetmemek gerekir. Bilim insanı, sürekli bir hatırlatma ve hatırlama içinde olmalıdır. Şablonların uymacılığına düşmeden dalgınlıkta ısrar etmeli, verili olanı olduğu gibi almamalı ve verinin tarihselliğini üretmelidir.

Bugün bilimsel üretimin karşısında yer alan tehlikeli süreç, dar uzmanlaşma ve "ne işe yarar" düşüncesidir.[13] Diğer kurumların olduğu kadar, üniversitelerin de içinde yer aldığı yeni koşullar ve genel epistemenin bu süreci şekillendirdiğini görmek gerekir. Mevzu bahis, bilimin hakikatle ilişkisi bir yana onun yararlılığıdır. Hakikat bu yararlılık üzerinden inşa edilir. Dar uzmanlaşma, bilim insanı açısından edinilmesi kolay olduğu kadar, tehlikeli bir kazanımdır. Zira hakikati öteler, onun bütüncül karakterini bozar. Her alanda bilgi üretimine katılmak olanaklı olmayabilir; fakat özellikli (*specific*) bir alanda darlaşma ve genel bir körleşme riskini de göze alamayız sanıyorum.

Kültürel kapitalizm, "ne işe yarar" kültürel-kapitalinin alanını genişletmek için boş durmaz. Geçer akçe söylemler üniversite yayınları yoluyla desteklenir, güncel kuramcılar yıldızlaştırılır; akademik bir şov dünyası yaratılır.[14] Hakikat arayışı bir şova veya bir gösteriye dönüşür çoğu zaman. Bu bir yandan sisteme tutunma çabasıdır; bilim insanı halihazırda sistemin araçlarını kullanmak durumundadır çünkü. Hakikat arayışında bile böyledir. Öte yandan, gösteriye kapılma riski hep canlıdır. Yayın, konferans, sempozyum, görünür ve ortalıkta olma hali hem pratik bir ihtiyaç hem de cezbedici bir arzudur. Buradaki arzunun nereden kaynaklandığı nirengimizi açık eder. Bilgilerimizin yaygınlaşmasından kaynaklı bir kendilik (nefis) tatmini midir söz konusu olan; yoksa ona doğru yol aldığımızı düşündüğümüz, hakikatin ulaştığını zannettiğimiz veçhelerinin ortak bir mülke dönüşmesinin verdiği haz mıdır? Bu hazzın sonucunda bir kültürel sermaye kazanmak da mümkündür kimi

12 *A.g.e.*, s. 59.

13 *A.g.e.*, s. 60.

14 *A.g.e.*, s. 61.

zaman. Fakat bu durumda şov tekrar başlayabilir; uzmanlaşmış darlık kendini tekrar sahneye sürebilir.

Nalbantoğlu başlarda fikirlerle yaşamayı seçenlerin bir kısmının da şov dünyasında yerini aldığını söyler. Zira yaygın bir övgüsel baskı söz konusudur. Hakikatle iştigal etmek yerine, şirket-üniversitelerinin vitrinlerinde boy gösteren bitkiler olmaya razı olunur.[15] Bu noktada kültürel sermayeye yakalanmadan üretebilmenin olanaklılığını konuşmak gerekir. Baskı ve övgüler gayet meşru zeminlerde kendilerini üretebilir; kendi meşruiyetlerini bilim üzerinden dayatabilir. Bu meşruiyetin gerçekten bilimsel mi yoksa gösterisel mi olduğu çoğu zaman muğlâk kalır. Çünkü bu muğlaklık ya sorgulanmaz ya da sorgulanma sonucunda ortaya saçılabilecek hakikatten korkulduğu için bilinçli olarak kurcalanmaz. Vitrinde sergilenmek daha kesin, daha yararlı ve daha hakiki gözükür. Kültürel kapitalizmin sembolik şiddetine boyun eğilir. "Öte yandan, aynı süreçte üniversitedeki akademik çalışanların çoğunluğu bir tür vasıfsız fikir işçisi statüsüne indirgenmek tehlikesi altına girer."[16] Kültürel kapitalizm, gösterisel (*spectacular*) bilimle birlikte, sembolik şiddet üretirken, bilim üretiminin çeşitli kademelerindeki bileşenleri açısından gerçek bir şiddeti de üretmekten geri durmaz. Bilimin gösterisel gerçekliğinin yanında, bilimin üretim koşullarının yakıcı gerçekliği de her daim mevcuttur. Bu koşullara sessiz kalan bir bilim insanının karakteri, meşrebi *daimon*'suz kalmıştır.

Nalbantoğlu, Gadamer'e referansla, "neye/kime yarayacak" sorusunun fikirlerle yaşama idealinin koşullarının altını oyduğunu dile getirir. Fikirlerle yaşamaya niyetli bilim insanlarının altı oyulan üniversitesi, öğrencileri giderek birer müşteri olarak görmeye başlar. Bilim, disiplinlerin birbirlerinden kopukluğu ve iletişimsizliği içinde çöküşe geçerek, dar uzmanlaşma tarafından baskı altına alınır.[17] Halihazırda hâkim olan metalaşma

15 *A.g.e.*, s. 61.

16 *A.g.e.*, s. 61.

17 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Üniversite A.Ş.'de Bir 'Homo Academicus': Ersatz-Yuppie Akademisyen," *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009d), s. 151.

süreci, bilgi üretimini daha hızlı bir şekilde kurumsallaştırır. Söz konusu tehlike, hakikatin bölünmesi ve bütünlüğünün bozulmasıdır. Bilimin dar uzmanlaşmış disiplinlerce parçalanması, bilginin parçalanmasını beraberinde getirir.

Bu parçalanmışlık içinde, kültürel kapitalizmin yeniden-yapılanma sembolik şiddetine maruz kalan üniversiteler, klasik dönemden kalma akademik ahlâk idealine sarılırlar. Nalbantoğlu'na göre bu çaba, piyasacı yeniden yapılanmaya uyumun gizlenmesidir. Ne de olsa, bir huzursuzluk ve vicdani rahatsızlık hissedilmektedir.[18] Huzursuzluk ve rahatsızlık, karşı çıkışları da doğurur. Fakat karşı duruşlar her an kültürel sermayeye dönüşebilir. Bu, kozmetik bir karşı duruştur.[19] Bu noktada karşımıza, gösterisel veya "işe yarar" bir muhalefet çıkar. İşe yarar muhalefetin özneleri, Nalbantoğlu'nun deyişiyle, *ersatz-yuppie* akademisyenlerdir. *Ersatz*'lar mesleklerini kişisel yatırım aracı olarak görür; meslek kâr getirmelidir.[20] Muhalefet, kültürel sermaye yatırımıdır. Artı değer elde edilemediği anda, meslek de muhalefet de terk edilmeye tâbidir. Meslek, yaşam boyu uğraş olarak görülmediği, yatırım olduğu vakit yaratım değil, icat yapılır ancak.[21] İcatçı bilimcilerin ürettiği yavan projeler vicdani rahatlama mekanizmalarıdır.[22] Maksat vicdani rahatlama olunca, muhalefetin gösteriye dönüşmesi ve *daimon*'un yitimi kaçınılmaz olur.

Daimon aslen yüze dönüktür. Nalbantoğlu'na referansla, *daimon*, söz ve yüzden hareket eden açık bir etkileşimin önünü açmak için vardır.[23] Gerçek, yüzde saklıdır. (Belki de tam bu yüzden daima sosyal varlıklar olageldik.) Yüzü kaybeden bilgi arayışı hakikatten de uzaklaşır. Hakikat, yüz yüze iletişimde gizlidir. Bilimin amacı, bu anlamda, *daimon*'u beslemektir; bu sayede, bilim, kendi yüzünü aslında nereye çevirmesi gerekti-

18 *A.g.e.*, s. 154.

19 *A.g.e.*, s. 156.

20 *A.g.e.*, s. 180.

21 *A.g.e.*, s. 158.

22 *A.g.e.*, s. 180-81.

23 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "*Daimon*'suz Bilim?" s. 81.

ğini de kendine hatırlatır. Yüzsüz bilim yapılamaz; bilim yüzsüz olamaz.

Yüzsüz bilim, vefasız yavan söylemler üretir. Vefasızlık her daim yeninin peşinde koşarken, önceki ilgilerin çarçabuk terk edilmesinden beslenir.[24] Terk etmek, hakikatten eksilmektir. Bilim insanının yüz çevirdiği noktalar, cümlesinden de eksilir. Nalbantoğlu'nun izinden söyler isek, bilim insanı vefalı olmak durumundadır. Hakikat her yerde olduğu için, bilim insanı, alanına mümkün olduğunca vefalı ve yüz yüze bakmalıdır. Vefanın ve yüzün kaybolduğu alanda, bilim insanı da hakikatten eksilir.

Nalbantoğlu, yeninin ardından sapkınca ve sürekli iz sürdürüldüğünü söyler. Bu iz sürmenin kuralları da bellidir. Aslen neyin aranıldığı da açıktır. Bu tür bir iz sürmede sürprizlere yer yoktur.[25] Sürprizler, istenmeyen hakikatlere gebedir. Bilimin hakikati sürprizli ve risklidir ve çoğu zaman da tehlikelidir. Bilimin heyecan verici ve çekici olması da bizzat bu yüzdendir. Hakikatin dalgınlıkla olan yoldaşlığı da bu sürprizin yüzü suyu hürmetinedir.

Sürprizler kültürel kapitalist bilimin çelişmelerini de ifşa eder. Bu yüzden, ne piyasacı akademinin kendisi ne de *ersatz*'lar ince ve detaylı çalışmazlar. Suya sabuna dokunmayan, tanış olunan ve kolay tüketilen yavan söylemleri yeniden ve yeniden üretirler.[26] Oysaki çelişmeler hakikate götürür. Bilgi genişledikçe çelişkiler çözülür. *Ersatz*'ların öznesi oldukları bilgi, çelişmeleri yok sayar; ya da kendi içinde eritir, gösterisel çelişmeler üretir. Hakiki çelişmeler ise, mevcut gerçeklikleri sarsar ve yeniden kurar. Gösteri, böylesi kaygan bir zemin istemez; aksi takdirde sahne yıkılabilir.

Bilim insanı bilgiyle iştigal olur. Böylesi bir iştigaliyet, çarpıklıktan uzak bir yaşam kurma yönünde güçlü bir arzudan

---

24 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Patikalar mı, Otoyollar mı?" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009c), s. 122.

25 *A.g.e.*, s. 123.

26 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Üniversite A.Ş.'de Bir 'Homo Academicus': Ersatz-Yuppie Akademisyen," s. 181-182.

doğar. Döngüsel olarak bilginin kendisi bu arzuyu beslemelidir; değilse, bilgiyle iştigaliyet, Nalbantoğlu'nun diliyle malumat hamallığına dönüşür.[27] Öyleyse, bilim insanının bilgiyle hemhal olmaktaki temel derdi, "doğru düzgün bir yaşam"ın koşullarını ortaya çıkarmaktır. Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun bilimsel mirasını yüklenmeye niyetli bir bilim insanı, alçakgönüllü, acılı, dalgın ve yalnız bilimsel üretimlerini, sahip olduğu daracık alanda dahi mücadele vererek genişletmek ve yaygınlaştırmakla yükümlüdür. Bilgiyi kişisel bir yatırım aracı olarak değil, yaşamının her anına sirayet eden, kendisinin de bilginin kolektifleşmesine katkıda bulunduğu, özü gereği toplumsal bir pratik olarak görmelidir. Bilim insanının bilgiyle hakiki meşguliyeti, *daimon*'unun izinden giderek sözü ve yüzü kaybetmemesi ile mümkündür.

Guy Debord'un gösterisi

Debord, dolaysızca yaşanmakta olan her şeyin yerini temsillere bırakmakta olduğunu söyler.[28] Hakikatin tam da bu dolaysızlıklardan çıktığı söylenebilir. Temsiller hakikati gizler; hakikat temsillerin arasında ve arkasında görünmez kılınır. Temsiller âleminde akan imajlar,[29] Debord'un deyişiyle gerçeklikten kopar. Bu akış içinde yaşamın birliğine dönüş mümkün değildir.[30] Yaşamın birliği kaybolur; yaşam, hakikatlerin değil, temsillerin aktığı bir alan olarak karşımıza çıkar. Gerçeklik bir sahte-dünyaya dönüşür. Sahte-dünya kendi temsili birliğini yaratır.[31] Sürekli yeniden kurulan bu birlik, hakikatin birliğini yok ederek kendini var eder.

---

27 *A.g.e.*, s. 195-196.

28 Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev: Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), s. 13.

29 *A.g.e.*, s. 16-17. Debord, gösteriyi "hâkim iktisadın imajı" olarak tanımlıyor. Metinde geçen "imaj" kavramına, Debord'un bu kullanımını referans alarak, "yabancılaşma" ve "metalaşma" süreçleriyle koşut olarak olumsuz bir içerik atfediliyor.

30 *A.g.e.*, s. 13.

31 *A.g.e.*

Sahte birliğin, imajların uzmanlaşmasına ihtiyacı vardır. Uzmanlaşmış imajlar (ya da imajlar alanındaki uzmanlaşma) hakikatle yüz yüze gelemez.[32] Sahte birliğin uzmanları hakikatten kaçınır. Sahte-dünya kendi bilgisini, bilgi örgütlenmesini ve uzmanlaşmasını da beraberinde getirir. Dolayısıyla parçalanmış hakikat sahte birliğin arkasına gizlenir. Yüz kaybolur, zira yüz hakikattir. İmajların bilgisi yüzsüzdür.

Debord gösteriyi yaşamın somut tersyüz edilişi olarak tanımlar. Gösteri alanında devinen şey canlı olmayandır.[33] Canlı olmayan, bağımsızdır. Cansızlığın bağımsızlığı, canlı ilişkilerin tersyüz edilişinin sonucudur. Tersyüz ediliş gösterisel olsa da, hakikati tepetaklak ettiği oranda etkileri gerçektir. Debord gösterinin salt bir imajlar toplamı olmadığını belirtir. Gösteri, bizatihi "kişiler arasında varolan ve imajların dolayımından geçen bir toplumsal ilişkidir."[34] Gösteri, bu anlamda somut, maddi ve ontolojik bir gerçekliktir. Gösteri tehlikelidir; zira yalan veya yanılsama değildir. Gösteri, hakikatin akışını somut olarak tahrif ettiği için tehlikelidir.

Debord, gösterinin kapitalist üretim biçiminin hem sonucu hem de tasarımı olduğunu belirtir. Gösteri, mevcut sistemin tümüyle olumlanarak doğrulanmasıdır. Gösteri, koşullarını ve amaçlarını bu doğrulanmaya yönelik olarak biçimlendirir.[35] Her başarılı gösteri, sistemi güçlendirir. Gösteriye dönüşen her eylem sistemi güçlendirir. Sistem bu şekilde hem meşru kılınır hem de alanını genişletir. Gösterinin dili hâkim sistemin dilidir. Dil, kapitalist üretimin hedeflerini yansıtır.[36] Gösteri, topyekûn bir monologdur. Kapitalist üretim tarzının kendi güzellemesidir. Mevcut sistem, kendi portresini gösteri yoluyla çizer. Bu portre totaliterdir.[37] Gösteri içindeki çok seslilik tek bir sesin görünümleridir; benzer şekilde her muhalefet,

32 *A.g.e.*, s. 13.
33 *A.g.e.*, s. 13-14.
34 *A.g.e.*, s. 14.
35 *A.g.e.*, s. 14-15.
36 *A.g.e.*, s. 15.
37 *A.g.e.*, s. 19.

her eleştiri gösterisel kaldığı oranda karşıtının ötesine geçemez. Çünkü ontolojik zemini aynıdır. Buna karşın, hakikatin varoluşsal zemini farklıdır.

Gösteri yaşamın yadsınmasıdır. Gösterinin amaçları ve araçları aynıdır. Gösteri bu yüzden totolojiktir.[38] Debord'a göre gösterinin kökeninde iktidarın uzmanlaşması yatar.[39] Bu anlamda, gösteri doğrudan doğruya uzmanlaşmaya yaslanır.

Gösteri fetişist, katıksız bir nesnellik üretir. Bu nesnellik esas olanın insanlar ve sınıflar arasındaki ilişki olduğunu gölgeler.[40] İnsanlar ve sınıflar arasındaki maddi ilişkiler gösterinin sahte nesnelliği arkasında kaybolur. Gösteri bu şekilde somut bir yabancılaşma yaratır.[41] Gösterinin üretildiği her an yabancılaşma üretilir. Her gösteri imalatı da hakikati perdeler; hakikatin zeminini kaydırır. Hakikat, meta dünyasına tabi kılınır. Metalar salt nicelikseldir.[42] Sonuç olarak gösteri, niteliğin tamamen kaybolduğu metalar toplumudur. Meta, gösteri sayesinde, toplumsal yaşamı bütünüyle işgal eder.[43] Toplumsal olan ne varsa işgal eden gösteri, şartlandırma ve yanıltma üzerinden bir *ersatz*-faşizm yaratır.[44]

Gösterisel alanda üretilen her bilgi dalı, gösteri toplumunun yanlış bilincine hizmet etmek zorundadır.[45] Bilginin meşrulaştırma görevi vardır. Meşru bilgi üretimi babında gösterisel bir işbölümü mevcuttur. Bu işbölümü çerçevesinde, sosyolojinin görevi gösterisel bir eleştiri geliştirmek iken, yapısalcılığın etkin olduğu kimi bilimlerin işlevi de gösterinin savunulmasıdır. Bu savunu sonucunda kurumsallaşan şey, tarihsel pratiklerden kopmuş toplumsalın hafıza kaybıdır.[46] Gösteri, hafıza kaybını kurumsallaştırıp yerleştirerek fetişist bir toplumsallık

38 *A.g.e.*, s. 16.
39 *A.g.e.*, s. 19.
40 *A.g.e.*
41 *A.g.e.*, s. 23.
42 *A.g.e.*, s. 25.
43 *A.g.e.*, s. 27.
44 *A.g.e.*, s. 62.
45 *A.g.e.*, s. 104.
46 *A.g.e.*, s. 105.

yaratır. Fetiş toplumsallığın ürettiği, diyalektik olmayan eleştiriler ile sistemin açıktan reklamına girişen fikirler arasında bir fark yoktur. Birinin sahte ümitsizliği diğerinin sahte iyimserliği ile birleşir.[47] Bu anlamda, gösteri içinde kalan hiçbir düşünce gösterinin ötesine gidemez.[48]

Gösterinin ötesine geçiş, ancak ve ancak pratik eylemle mümkündür. Gösterinin eleştirisi, gösteriyi yadsıyan akımlarla, devrimci sınıf mücadelesiyle birleşmelidir. Böylelikle gösterinin gerçek maddi koşullarının ve dolayısıyla yadsınması yolunun gizi açığa çıkabilir.[49] Sosyolojinin öncelikli devrimci görevi, gösteri toplumunun ve bu toplumun dayandığı kapitalist üretim biçiminin gizemini çözmektir.

Debord gösterinin üç ideolojik karakterini yoksullaşma, köleleşme ve gerçek yaşamın yadsınması olarak sıralar. Debord'a göre, gösteri insanlar arasındaki ayrılık ve uzaklaşmanın maddi ifadesidir.[50] Gösteri, praksisin bozulmasıdır. Bu bozulma antidiyalektik yanlış bilinç ile tamamlanır.[51] Gösteri, gündelik yaşamın bütünlük kaybıdır; bozulmuş hakikattir.

Gösteri, karşılaşma başarısızlığını örgütleyerek insanların karşılaşma yeteneklerini törpüler; gerçek karşılaşmalar yerine karşılaşma yanılsamalarını koyar.[52] Gösteri, karşılaşma yanılsamasıdır; karşılaş(a)mamanın örgütlenmesidir. Örgütlü sahte karşılaşmalar yoluyla örgütlü gerçek karşılaşmaların ve yüzleşmelerin engellenmesidir.

Debord, "Hiç kimsenin artık diğerleri tarafından tanınmadığı bir toplumda, her birey kendi gerçekliğini tanıyamaz hale gelir," der.[53] Gösteri tam da bu anlamda gerçekliğin kaybıdır. Yüzlerin kaybolduğu toplumdur. Tanınmışlıklar gösteriseldir; bu yüzden kendimizi tanıyışımız da gösterisel olur. Debord'un

47 *A.g.e.*, s. 105.
48 *A.g.e.*, s. 108.
49 *A.g.e.*
50 *A.g.e.*, s. 113.
51 *A.g.e.*, s. 114.
52 *A.g.e.*
53 *A.g.e.*

toplumsal analizi, bilim insanının nasıl bir resimle karşı karşıya kaldığını özetler. Temsillerin egemen olduğu bu resimde hakikatin birliği kaybedilmiştir. Hakikatin tersyüz edildiği devasa bir monolog mekanizması olan gösteri topyekûn bir uzmanlaşmaya dayanır. Hakikatin kaynağı olan praksis, uzmanlaşmanın sonucunda gösterisel karşılaşmaların hegemonyası altında ezilir, görünürlüğünü ve gücünü kaybeder.

Şimdi, Nalbantoğlu'nun incelikli, zarif ve sorgulayan bilimsel ahlâk analizi ile Debord'un sert, eleştirel ve dolaysız toplumsal analizini hakikat kavramı temelinde birleştirmeye çalışalım.

Birleşme

Alçakgönüllü, yalnız ve dalgın bir üretim dolaysızca yaşamaya yöneliktir. Yalnızlık ve dalgınlık izole, kopuk bir duruş değildir. Mevcut gösterisel bilim düzeninde yalnız kalmayı göze alarak üretmektir. Kendini gösteriden soyutlamaktır. Gösteri dolay(ım)lıdır. Dolay(ım)sız bir yaşamda yalnız kalınmaz. Bu açıdan gerçekten kolektif, yüz yüze yapılan bilimsel üretimler daha zevklidir; dolayımlara, kurallara, ölçütlere gömülmüş projelerde dolayımsızlık aranmamalıdır. Dolayımlar hâkimin dilidir. Sistemi eleştirse de doğrular. Gösterisel bilimde, eleştiri amaç olsa da aynı zamanda araçtır. Bu yüzden gösteri döngüsel olarak kendini yeniden üretir. Kendini üretirken ve dolayımları çoğaltırken, bilgiyi ve toplumsalı yoksullaştırır.

Bilimsel alanı genişletebilmek dolay(ım)sızlıktan geçer. Farkında olsak da olmasak da, hakikat bizi hep doğrudan bulur. Bilim insanının bu doğrudanlığa yönelmesi ve hakikatin akışına kapılabilme yeteneğini geliştirebilmesi gerekir. Yoksa halihazırda akan temsillere kapılır ve temsilin kendisi olur. Seyirlik nesne haline dönüşür. Bilim insanı, gözlerden ve kulaklardan başka bir yerlere hitap edebilme kabiliyetini geliştirebilmelidir. Öncelikle yüz yüze gelebilmelidir. Ürettiklerinin etkilerini yüzünde gösterebilmeli, yüzlerde görebilmelidir. Aksi takdirde üretilen bilim değil, imaj olarak kalır ve gösteriyi besler. Göste-

ri, sistemin doğrulanmasıdır; devasa bir monologdur. Dolayımsız bilimsel ilişkiler fetişlerin ve onların taşıdığı nesnelliğin hakiki karakterini ortaya çıkarmaya yöneliktir. Monoloğun içindeki farklılıklar nicelikseldir. Monolog niteliksel farklılıkları taşıyamaz. Bu yüzden her farklılık niceliğin diline tercüme edilir. Karşılaşmalar ve yüzleşmeler niceliksel kategoriler içinde eritilir. Bilimsel alanın monolog içinde iyiden iyiye daralması, dolayımlara boğulması bir tür *ersatz*-faşizmi de beraberinde getirir. *Ersatz*-faşist bilim yoksullaştırır, köleleştirir, gerçekliği yadsır.

Şablonların ötesinde düşünebilmek ve araştırabilmek dolayımsızlığın koşuludur. Her an yeni şablonlar ortaya çıkacaktır. Sorgulanamayan noktalarda *daimon*'u dinlemek gerekir. Bilim insanı, *daimon*'un yoldaşlığını kaybetmemek için akışı yakalamalıdır. Işte bu yüzden sürekli bir hatırlatma, hatırlama içinde olmalıdır. Hatırlamak ve hatırlatmak yüzleşmeye götürür. Bilim insanının, gösterinin bir ilişki biçimi olduğunu akılda tutarak, bilgi üretme eylemi ile ilişkisini sorgulaması şarttır. Hafıza kaybı bilim insanını gösteriye tekrar dahil eder. Asıl sorun olan gösterisel bilimsel ürün değildir; böylesi ürünlere yol açan gösterisel bilimsel ilişkilerdir. Bilim insanının derdi, işte bu ilişkinin nasıl yerinden edileceği ve gösteriyi temel almayan bir ilişkinin yeniden nasıl kurulacağıdır. Gösterisel bilimin her daim hâkim sistemin dili, söylemi olduğunu akılda tutmak gerekir.

Dar uzmanlaşma ve işe yararlık sorgulanamaz bir fikirler kümesi yaratır. Bilim insanının sorgulama kapasitesini köreltir. Her iletişim bu darlığın filtresinden geçer. Filtreler hakikatlerin akışını tam olarak engelleyemez belki; ama kısıtlar, dönüştürür ve akışın yatağını değiştirir. Seyirlik gerçeklikler yaratır. Günümüz epistemesinin rotası seyirlik ve dolayısıyla işe-yarar notlar, kayıtlar, CV'ler yaratmak üzerinedir. Bu kayıtlar üzerinden değerlendirilen bilim insanı, yüzünü kaybeder. Üretilen gösterisel kayıtlar, sistemi süreklileşen bir şekilde doğrular. Uzmanlaşma, başlı başına gösteriseldir. Her uzmanlaşma, iktidarın, gösterisel sistemin topyekûn uzmanlaşmasına hizmet eder. Uzmanlaşma apaçık ve somut bir yabancılaşma sürecidir. Belirgin bir yoksullaştırma ve köleleştirmedir.

Kültürel sermayenin şova veya gösteriye dönüştüğü noktada, dolayım en kusursuz şekilde üretilir. Dolayım, son tahlilde gösterinin kendisidir. Söz konusu olan dolayım toplumudur; hakikatlerin değil, dolayımların aktığı bir toplumdur. Bilim, dolayımların seyredildiği bir alan olur. Konferanslar ve sempozyumlar işe-yarar veya işe-yaramaz ürünlerin seyirliğidir. Bilim insanı, akademinin vitrinlerinde sergilenir. Sergilenen, bilim insanının bilgiye, hakikate yönelmiş yüzü değil, yüzünü kaybetmiş imajlarıdır. Her bir sergi, yeni bir doğrulama ve meşrulaştırmadır. Sergiler, temsiller aynı zamanda gösterinin fetiş karakterini canlı tutar. Bilim insanının hakikatini eksiltir; onu yoksullaştırır.

Bilgi yaşam boyu dolayımsızlığı arayan bir uğraştır. Bilgi, dolayımsızlığın akışında mümkündür. Bilim insanı, dolayımsızlığı seyredemez; bizatihi içinde yer alması gerekir. Seyretmeye meylettiği an, tekrar dolayımlara döner. Gösteri, *daimon*'dan kaçar; onunla yüz yüze gelmez. Gösterisel ilişkide yüz yüze gelme yoktur. Bilim insanı, bilimin üretildiği ilişkilere *daimon* ile birlikte yüzü de tekrar sokmalıdır. Çünkü hakikat yüz yüze iletişimdedir. Bilim insanı, sistemi yanlışlama yollarını yüzleşerek aramalıdır. Sistemin doğrulanmasına izin vermeme kabiliyetini yüzleşerek geliştirmelidir. Bilim insanının karşısında, "*Daimon* içinde kalarak, hâkim dilden nasıl kurtulabiliriz?" gibi yakıcı bir soru vardır. Ürettiklerinin, gösterisel bilimin hakikatine dair (ve tabii ona karşı) ne tür araçlar sağladığını sorgulamalıdır.

İnsan-kaynak hali, bölümleşme, dar uzmanlaşma hakikatin akışını manipüle etmeye yöneliktir. Emek-meta sürecinin bilgi üretiminde kurumsallaşması monoloğun da kurumsallaşmasıdır. Hakikatin bölünmesi ve bütünlüğün bozulması fetişist katıksız nesnelliğe giden yoldur. Bilgi böylece parçalanır. Bilginin tamamlanmış ayrılığı, bilimi fetişleştirir. Bilimin hakikati gider; bilimin fetişist hâkimiyeti gelir. Özellikle sosyal bilimlerin toplum mühendisliğine evrilmeleri fetişist *ersatz*-faşizmin bir görünümüdür. Benzer şekilde toplum mühendisliğine karşı çıkan gösterisel sosyal bilim tarzları da, aslen fetiş konumundadır.

Monologlaşan ve fetişleşen hâkim bilim, ayrı ve uzaktır. Karşılaşamaz ve yüzleşemez. Aslen, yüzleşme yetisini kaybetmiştir. *Daimon*'u yaşatan bilim ise karşılaşmalarda kendini bulur. Bilimin hakikati dolayımsız olduğu oranda sürprizlidir. Sürpriz, karşılaşmalardan çıkar.

Kozmetik karşı duruş temsili akıştan kaynaklanır. Kişisel yatırım olarak meslek, hakikatin değil, gösterinin akmasıdır. Gösterisel muhalefet seyirlik muhalefettir. Bilim insanı, muhalefetin ilişkisel karakterini gösteriden kurtarmalı, yeni bir ilişkisellik tanımlamalı, örgütlemeli ve bunu hayata geçirmelidir. Hakikat ve bilimsel heyecan, iç çelişmelerin akışında vuku bulur. Bilim insanı, çelişmelerin akmasına ve yıkmasına izin vermelidir. Serbestçe akınca, çelişmeler çelişme olmaktan çıkacaktır. Gösterisel çelişmeler, bilimin akışına karşı koyamaz. Çelişmelere yönelebilmek için yüzleşme şarttır. Yüzleşmek hakikatin zeminini sarsar ama her sarsıntıda zemin yerine daha sağlam oturur. Yüzleşmek hakikat ilişkisini yeniden kurgular; hakikati, gösterisel ilişkiden çeker alır. Hâkimin dilini sallantıda bırakır. Yüzleşmek fetişleri de, sahte nesnelliği de sarsar. Her bir yüzleşme hakikati zenginleştirir.

Bilgiyle iştigal dolayımsızlıkla mümkündür. Aksi takdirde, tıpkı gösterinin amacının ve aracının aynı olması gibi, dolayımın kendisi amaca dönüşür. Dolayımsızlığın serbestçe akması gerekir. Bilim insanı, seyirlik değil, yaşanan ve yaşayan nesneler üretmelidir. Bilim insanı, doğru düzgün bir yaşam ve ilişkisellik kurmak adına yüzleşebilmelidir. Bilim insanının işi, sistemin doğrulanması değildir; onun dili hâkim dil olamaz. Bilim insanının hakikate vefası olmalıdır. Amaç hakikat ise, bilim insanının yönelimi hâkimiyet olamaz. Hakikat hâkimiyetten kaçar hep. Bilgiyle iştigal, fetişle cebelleşmektir. Gösterinin yabancılaşma imalatına karşı koymaktır. Bilim insanı, niteliğin niceliğe doğru çözülmesini engellemeye çalışmalıdır.

Bilgiyle iştigal edenlerin derdi toplumsalın gizemidir. Gizem peşinde koşmaktır. Halbuki gösteri, toplumsalın gizemini yok eder; her şeyi gösterisel bilgiye dönüştürür, apaçıklaştırır. Fetişist apaçıklık, gizi saklar. Fetiş hakikat yoksuludur; giz ise

hakikat zengini. Fetiş ayırır ve uzaklaştırır; giz birleştirir. Fetiş karşılaşma yanılsamasıdır; giz örgütlü karşılaşmalardır. Fetiş, bilimin kendini tanıyamama durumudur; giz, bilimin kendiyle karşılaşabilme ve kendini tanıyabilme potansiyeli ve koşuludur.

Şimdi ise, Hasan Ünal Nalbantoğlu ve Guy Debord'un birleştirerek çekmeye çalıştığım fotoğrafla yüzleşme vakti...

Yüzleşme

Fotoğrafın bir tarafı *daimon*'a, bir tarafı gösteriye dönüktür. Fotoğrafın imajı gösteridedir; gizemi ise *daimon*'da saklıdır.

Daimon	Gösteri
Alçakgönüllü, yalnız, dolayımsız bilim	Dolayımlı, işe-yarar bilim
Gösteriden soyutlanmış bilim	Gösterisel bilim
Bilimsel ürün olarak dolayımsızlık	Bilimsel ürün olarak dolayım
Bilimsel alanın genişlemesi	Bilimsel alanın daralması
Bilimsel akış	Gösterisel akış
Yüzleşen bilim	Yüzleş(e)meyen bilim
Yüz yüze bilim	Seyirlik bilim
Çok sesli bilim	Monolog bilim
Niteliksel bilim	Niceliksel bilim
Sorgulayan bilim	Doğrulayan, *ersatz*-faşist bilim
Hakikate yönelen, zenginleştiren bilim	Gerçeği yadsıyan, yoksullaştıran bilim
Vefalı bilim	Vefasız bilim
Sürprizli bilim	Şabloncu bilim
Hatırlayan bilim	Hafızasız bilim
Çelişmeli bilim	Metalaşmış bilim
Yaşayan, canlı nesnellik	Sahte nesnellik
Bilgiyle iştigal	Fetişle iştigal
Birleştirici bilim	Ayrı(ştırıcı) ve uzak(laştırıcı) bilim
Örgütlü karşılaşan bilim	Örgütlü karşılaş(a)mayan bilim
Tanıma süreci olarak bilim	Tanımama süreci olarak bilim
Giz(em)in bilimi	Fetişin bilimi

KAYNAKÇA

Debord, Guy, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

Durkheim, Emile, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

Heidegger, Martin, "Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu" *Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ*, der. Hasan Ünal Nalbantoğlu, Ankara: İmge Kitabevi, 1997, s. 11-31.

Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1970.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal, "*Daimon*'suz Bilim?" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009a, s. 57-83.

—, "Dalgın Thales, Uyanık Üniversite A.Ş." *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009b, s. 45-55.

—, "Patikalar mı, Otoyollar mı?" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009c, s. 103-142.

—, "Üniversite A.Ş.'de Bir 'Homo Academicus': *Ersatz-Yuppie* Akademisyen" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009d, s. 143-197.

—, "'Angst' Üzerine Bir Not" *Yan Yollar: Düşünce, Bilgi, Sanat*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 289-304.

Weber, Max, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.

İKİNCİ BÖLÜM

Bilgi

Felsefede Hakikate Yönelik Saf İlgiyi Uyandırmak Üzerine

GÜÇLÜ ATEŞOĞLU

Hegel'in "Kim Soyut Düşünüyor?" başlıklı, ona ait olup olmadığı konusunda okuyucuyu şüpheye düşüren, kısa ve ironik yazısındaki ifadelerin bir benzerini kullanarak konuşmamıza başlayalım: "Hakikat mi?" "Ona yönelik saf ilgiyi uyandırmak mı?" "Canını seven kaçsın!"[1] Metafiziğin yüzyıllar boyunca temel konusu olan "hakikat"i, Kant, "*hakiki* bir metafizik"in gelecekte ortaya koyulması talebiyle "mekânı cennet" olmayan bir başka yere göndermedi mi? Peki, biz fani varlıklar, o halde neden hâlâ hakikatten dem vuruyor, yaptığımız işin hakiki olup olmadığı yönünde birbirimize –açıktan olmayan– imalarda bulunuyoruz? Zor bir soru, cevaplanması da bir o kadar güç! Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun *Arayışlar* ve Zeynep Direk'in "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu" başlıklı çalışmaları[2] bağlamında bu soruya –eksik olacağını baştan teslim ederek– cevap vermeye çalışacak, sonrasında felsefenin toplumsal olanla bu-

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Kim Soyut Düşünüyor?" çev. Hakkı Hünler, *Alman İdealizmi II: Hegel*, der. Güçlü Ateşoğlu, (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2013), s. 54-61.

2 Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009); Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu," *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Yeni Bir Kavrayışa Doğru*, haz. *Defter* ve *Toplum ve Bilim* Dergileri Ortak Çalışma Grubu (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), s. 69-80.

luşma noktalarından birinde, felsefe-din ilişkisi çerçevesinde kendi düşüncelerimi ortaya koymaya çabalayacağım.

* * *

Öncelikle bu hakiki olmayış formlarını üreten şeyin, bir başka deyişle olgunun kendisinin negatif belirleniminin, onun eleştirisinin *Arayışlar*'daki izlerini sürelim; daha sonra da, pozitif belirlemeye geçmek suretiyle hakikate yönelik saf ilgiyi uyandırmaya çalışalım. Nalbantoğlu'nun eleştirisinin merkezindeki kavramlar ya da öğeler kanımca şunlardan oluşmaktaydı: Bilgi üretme sürecindeki "yönsüzlük", "dünyayla hakiki anlamda bir derdin olmayışı" ontolojik bir kaygının olmayışından ve düşünsel etkileşime kapanmaktan kaynaklı bir "yalıtılmışlık" ya da "yalnızlık" bir tür "bellek yitimi", "*çağı yakalama* sahte mücadelesi", "kesinlik" tutkusunun eşlik ettiği "dar uzmanlaşma" kul olmayı bile-isteye seçen memur akademisyenlerin türemesi, "güvensizlik" hissinin verdiği "her şeye sahip olma" güdüsü ve son olarak, tüm bunların kişide yarattığı dışa karşı *ressentiment*, kendi varlığı karşısında da bitmeyen bir "sıkıntı" ve "huzursuzluk" hali.

Tüm bu saptamaların birbiriyle yakından ilişkisi var ve hiçbiri bir diğerinden bağımsız değil şüphesiz. Günümüz dünyasında, aşırı hazımsızlığa dayalı bir "*çağı yakalama* sahte mücadelesi"dir gidiyor. Yüzyılların tekrar tekrar sormuş olduğu varlığa ilişkin temel sorular, "dünyada gerçekten de oluş" sorusu bir kenara bırakılmakta; Nalbantoğlu'nun deyişiyle, "Ne bir insan ne de bir kuruluşun aktif unutma çabası gerekmeksizin, bir kanıksama, bir 'unutum', toplumumuzun bilinçaltında gerçekleşivermiştir."[3] Burada "yönsüzleşme"yle kastedilen şey, geçmişi tamamen unutma ve geleceğin içerisine bodoslamasına ve kör biçimde dalma, geçmiş-şimdi ilişkisinin herhangi anlamlı bir temelde dert edilmediği noktasında, bilgi üretme sürecini sözde rasyonel şablonlara uygun bir şekilde düzenleme gösterişçiliğine düşülmesidir. "Giderek hızlanan bir za-

3 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Modern Çağda *Universitas* Kavramına Ne Oldu?" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, s. 13.

man baskısı, bunun da getirdiği büyük bir psikolojik baskı vardır. Böyle bir durumda ne taş taş üzerine konulup, bellek oluşturulabilir ne de böyle bir şey istenmektedir. Niye istenmez? Çünkü meta dolaşımında, malların çok çabuk devridaime girip çıkması, yani hızla tüketilmesi istenir ki, yeni bir şey, iyi kötü, özünde bitmemiş bir biçimde piyasaya sürülebilsin. Bunun her türden tüketicileri –düşün tüketicileri de dahil– yönsüzleştirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu işleyiş belleğin düşmanıdır ama çağa şimdilik hükmeden süreçlerin de gereğidir."[4] Peki, bundan akademi ve felsefe azade mi? Hiç sanmıyorum! Batı kaynaklı felsefi görüşlerin ya da kavramların, mal bulmuş Mağribî gibi ülkemiz düşün alanına hemen devşirilmesi, dolaşıma sokulması ve kolayca tüketilerek çabucak unutuluvermesi, bunun en açık örneği. Bunun önüne neden bir türlü geçilemiyor, cevabı çok açık: "[R]asyonel çizelgelere göre her şeyi tanzim ettiği halde hiçbir şeyi yetiştiremeyen... ya da aşırı anlamsız ve insafsız bir zaman anlayışıyla zor bela yetiştirilebilen bir dünyada" yaşıyoruz da ondan; zaten "kapitalizm hiçbir şeyin tamamlanmasına fırsat tanımaz."[5] Hal böyle olunca, "*deadline*'lara göre koşuşturup yarım yamalak iş yetiştirme gösterişçiliklerinin pek arttığı, öte yandan bunun psikolojik ve hatta bedenî bedellerinin eskiye göre çok daha fazla ödendiği bir dünya"[6] üzerine düşünmeye de imkânımız kalmaz. Burada akademisyen sahte ahlâkçı bir kimlikle karşımıza çıkmakta, halihazırda karşımızda bulduğumuz ama kendi kendimize her daim eleştirdiğimiz üniversiter yaşamın yeniden ve hep yeniden üretimi mevcut olmaktadır. Selâhattin Hilâv'ın veciz ifadesiyle bu akademisyen tipi, "... kendi iradesinin irade olarak kabullenilmesinin değil, istek nesnesini her ne olursa olsun elde etme peşindedir. Burada, dolayımdan (iradenin karşılıklı olarak kabullenilmesi demek olan yasadan) geçmek, onunla dolayımlanmak

4 Orhan Koçak, Tanıl Bora, Ulus S. Baker ve Ahmet Çiğdem, "Hasan Ünal Nalbantoğlu'yla Söyleşi - *Seçkin yalnızlıkta Başkalarıyla Söyleşmek*," *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan: Symbolae In Honorem*, der. Adile Arslan Avar ve Devrim Sezer (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 27.

5 *A.g.e.*, s. 27.

6 *A.g.e.*, s. 28.

diye bir şey yok[tur]; bir kör döğüşü ve *keyfilik* içinde herkesin her istediğini elde etme savaşı söz konusu[dur] ('gücü gücü yetene' deyiminde belirtildiği gibi). Bu da, korkunun ve onunla birlikte kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkan, ikiyüzlülüğün, gizli kapaklı iş çevirmenin, açgözlülüğün, kaytarmacılığın, öyle olmadığı halde öyleymiş gibi *görünmenin*, yalanın, övünmenin, övmenin, aldatmanın, *temel kategoriler olarak* yaşama egemen olmasına, genellik kazanmasına yol açacaktır. Bu durumda bir iç ahlâksallığın, vicdanın, toplumsal ahlâkın bireyi belirlemesi değil, cezalandırılma korkusu ve cezayı atlatma umudu söz konusudur; temel psikolojik güdülenimlerdir bunlar."[7]

Weber'in deyişiyle, "vahşi bir oyuna dönüşmüştür akademik yaşam" artık. Bilim insanı, bundan böyle meslektaşıyla ya da öğrencisiyle özgür bir iletişim ve söyleşmek yoluyla bilgiyi arayan, "arayış" içindeki bir şahsiyet olmaktan çıkmakta, adeta bu bilgilenme sürecinin ve etkileşimin dışında olmayı kendi iradesiyle istemekte, bu sayede arayan değil, kaçan ve yalıtık, yalnız olmayı seçen bir birey hâline gelmektedir. Artık üniversiteler bir "rızık kapısı" yeknesak bir müfredatın kuru ve mekanik bir dille öğrencilere aktarıldığı, "doğrularıyla ve yanlışlarıyla birlikte ve zevk alınarak öğrenilen bir bilgilenme süreci"nin ezbere ve kolayca öğrenilebilir bir ilmihâle dönüştürüldüğü yapılar haline getirilmektedir. Bütün bu söylenenler, "cesaretini yitiren hadım edilmiş bir çağ"ın, hakikatin emrinde olmamakta inat edip bu durumu sürdürmesine ve "[b]akışını, içinde sadece kendi moral bozukluğunu ve utancını gördüğü bir resimden endişeli bir şekilde başka tarafa çevire[n]"[8] akademisyene işaret etmektedir. Ne yazık ki genel anlamda akademisyenin uğraşı, karşısındaki genç takipçilerinde yarattığı moral bozukluğunu sürdürmekte ve geleceğe ilişkin yargılarda ve felsefi uğraşın kendisinde bu moral bozukluğundan onu koruyacak sezgiyi oluşturmada başarısız kalmaktadır.

7 Selâhattin Hilâv, "Doğu, Korku ve Birey," *Felsefe Yazıları* (Istanbul: YKY, 1998), s. 297-298

8 Johann Gottlieb Fichte, "Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler," *Alman İdealizmi I: Fichte*, haz. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2006), s. 150.

"Yakalanan çağ"da artık Heidegger'in deyişiyle, düşünüre yer kalmamakta, "düşünür kaybolmakta" ve onun yerini, "araştırma projelerine gömülü araştırmacı tipi" almaktadır.[9] İlle de proje hazırlamaya gerek yok; çünkü çekiç-balta resimleriyle donatılmış bir Heidegger sunumunu slayt gösterisiyle yapmak, içi boş "Descartes ve Heidegger" "Hansel ile Gratel" başlıklı yazılar yazmak da yeterli olabilir. Diğer sosyal bilimlerde araştırma projelerine gömülü olarak sürdürülen akademik yaşam formu, felsefe dünyasını da hâkimiyeti altına almaya başlamakta, "güya" disiplinlerarası ve uluslararası soslu, derinliksiz ve fazla emek harcanmaksızın yürütülen çalışmalar proje adı altında servis edilmekte, akademisyenin "hakiki tanınma/kabul görme çabası" kolayca, "profesörler arası dayanışma"yla bir iktidar iradesine dönüşmektedir. Nalbantoğlu'na tekrar kulak verelim: "Bilgeliği derinleştirmekten çok bunlardır onun çalışmasına öylesine kesinlik veren. Araştırmacının artık evinde bir kitaplığa ihtiyacı yok [Gerçekten de, evinde kütüphanesi olmayan felsefe profesörleriyle karşılaşabiliyoruz Türkiye'de – g.a.]. Dahası, kendisi sürekli bir hareketlilik içinde. Toplantılarda pazarlık yapmakla, malumat toplamakla meşgul. Yayınevleri ile sözleşme imzalıyor. Yayınevleri hangi kitapların yazılması gerektiğini onunla birlikte belirliyorlar."[10]

Şu an üniversite çatısı altında projeler en önemli çalışmalar hâline gelirken, uzun süredir içerikleri hafifletilen, lisans ve lisansüstü seviyeleri arasında pek de bir fark olmayan derslerin, Avrupa Birliği müktesebatına uygunluğu içinde kredileri eşitleniyor, yeni dersler koyuluyor, sempozyumlar yapılıyor ve ardı ardına yeni dergiler hazırlanıp herkesin makalesi "ivedilikle ve rahatlıkla" yayımlanabiliyor; birlikte bilmenin ve anlamanın hakikati yerine iktidar iradesi adına herkesin her yerde "görünmesi" *sağlanabiliyor*. Peki, üniversiter yaşam ve onun yakın çevresindeki bu hummalı koşuşturma ve ulvi amaçlar akışı içinde "o eski temel sorular" nereye gitti? Ya da bu eski so-

9 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Modern Çağda *Universitas* Kavramına Ne Oldu?" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, s. 18.

10 A.g.e., s. 18-19.

rularla kim ilgileniyor? İnsanı ilgilendiren bütün alanlara yönelik her türlü ciddi araştırma, düşünme ve anlama çabasının esas özelliği olan "yoğun çalışma" ya da "titizlik" diye çevrilebilen *Die Strenge* ile, çağımıza özgü, yavan ve bir o kadar da sahte bir bilimsellik iddiasını güçlendiren "kesinlik" arasındaki ayırım bize yol gösterici olabilir mi? Heidegger'den alıntılayarak şöyle devam ediyor Nalbantoğlu: "Teknolojik-endüstriyel uygarlığın dünyaçağı [*Das Weltalter der teknologisch-industriellen Zivilisation*] adım adım artan bir tehlikeyi beraberinde getirirken, bunun temelleri üzerine çok az düşünülmekte. Şiir, sanatlar ve tefekküre dönük düşüncenin [*das Besinnlichen Denkens*] o temelden diriltici etkisiyle sesini duyuran hakikati yaşamak artık olanaksız. Bu alanlar saptırılarak, uygarlık endüstrisinin araçları haline geldiler. Bunlarda barınan dil de kalıcı bir biçimlendirme gücünden yoksun, o uçup giden hızlı malumat akışı içinde yitip gidiyor."[11]

Bu aktarımdan sonra Nalbantoğlu'nun iddiası, tam da yukarıda söylenen nedenden ötürü, o eski temel soruları tekrar canlandırıp "daha da inatla" ve defalarca üzerinden geçerek tartışan "*sorgulayıcı* bir düşünce"ye gerek olduğu yönünde: "[Ö]yle sorular ki, sürekli yenilenen dünyadaki ölümlülerin huzursuz gürültüsünü bastırsın."[12] Bunu gerçekleştirmenin *Arayışlar* bağlamında birkaç yolu var görünüyor. Bunlardan biri, bilimsel ya da felsefi bilgi pratiğinin ortaya koyuluşunda, bu yaratma sürecinin hiçbir otoriteye yaslanmaması gerektiği. Bu düşünceyi, Nalbantoğlu, özellikle Kant'ın *Fakülteler Çatışması* eseri merkezinde ele alıyor. Kant'ın çağında felsefe, diğer disiplinlere onların yerini bildirmede ve onlardaki tek tek hakikat iddialarını yönlendirmede ayrıcalıklı bir konuma sahip olmalı; böylelikle de, diğer disiplinler karşısında bağımsız bir duruş sergilemeli, "devletin sultasından bağımsız ve özgürce düşünebilen, kulluk yerine yurttaşlık yanı ağır basan insan yaratma"yı[13] hedeflemelidir. Tabii bu saptama, felsefe ile diğer disiplinler ara-

11 *A.g.e.*, s. 21-22.

12 *A.g.e.*, s. 22.

13 *A.g.e.*, s. 25.

sındaki bir ilişkinin çok ötesinde, akademinin kendi içindeki örgütlenişinde de bize bazı ipuçları vermektedir. Pazar ve devlet güdümündeki politikalara, ve de onların üniversite içerisindeki gönüllü kullarına karşı akademisyen, gerektiği zaman taşın altına elini sokabilmeli, kendi bilgi üretim sürecinin bu politikalardan etkilenmeyeceği yanılsamasına karşı "*sınırlı da olsa* eleştiri gücü"nü elinde tutmayı bilmeli ve bu yönde medeni cesaretini göstererek "eylemeli"dir. Aksi takdirde, "malumat haline gelen bilgi artık bütün diğer insan ürünü şeyler gibi metalaşm[akta] ve bilgi üreten kişi, belirli bir uzaklıktan bu bilgi üretilen süreci derinlemesine düşünmeyi başaramamakta, hatta sürecin kendisini unutmaktadır."[14] Hal böyle olunca, hakiki bilgiyi amaçlayan akademik bilginin ve bu bilgiyi üreten emek-gücünün "mal" olarak alınıp satılmasını gerekli kılmaktadır. Bu sürecin belirli bir mesafeden derinlemesine düşünülmesi başarılamadığı takdirde, felsefenin diğer disiplinlere "*Universitas*'ın hakikati"ni söyleyebilme gücü elinden alınacak, felsefe alanı parçalanarak birer uzmanlığa ve akademik bir mesleğe dönüşecektir.[15]

"Felsefenin içine düştüğü bu durumun diğer disiplinlere çıkarttığı fatura," Nalbantoğlu'nun deyişiyle, "felsefi eleştirinin yokluğunda onların tekno-bilimsel dünya metafiziğinin giderek daha fazla kölesi olmalarıdır."[16] Eğer felsefenin pragmatik kaygılarla ve çağın getirisi olarak bir meslek hâline gelmesine, dahası birer albenili "paket servisi"ne dönüşmesine izin vermek istemiyorsak, *contemplatio*'nun, tefekkürün en fazla gerçekleştiği alan olan felsefede bu tefekkürün daha da fazla yer etmesinin uygun koşullarını sağlamalıyız; zira ancak bu saye-

14 *A.g.e.*, s. 31. Biri, daha önce, "hakikat bütündür" demiş, başka biri de çıkıp, bu düşünceye yönelik olarak ve kültür endüstrisinin eleştirisi adına, ama sığ ve gelip geçici bir düşünceyle, "bütün yalandır" mı demişti acaba?

15 *A.g.e.*, s. 32. Felsefenin, en genelinde ise bilimsel bilginin alanının parçalanarak birer uzmanlığa dönüşmesine karşı ilk eleştiriyi, Heidegger'in sıklıkla meydan okuduğu Descartes'ın yapması ironiktir. Bu minvalde, Descartes-Kant-Fichte-Hegel çizgisinin felsefi dili ile Vico-Schelling-Heidegger çizgisinin felsefi dili arasında bir ayırıma gidilmesi gerektiği, bu ayırım ve tercih ile *contemplatio*'nun, tefekkürün şekillenmesi gerekeceği açıktır.

16 *A.g.e.*, s. 32.

de yeni bir dilden, hakikate yönelik saf bir ilgiyi uyandıran ve uyandıracak olan süreçten, kendimizden daha emin bir şekilde bahsedebiliriz. Bireylerin ezik, kendini sürekli tüketen ve kendinden sürekli sıkıntı içinde yalıtılmışlıklarına teslim olmalarından kurtulmalarının yolu, bu yolla "özgürce düşünen insanlar" yetiştirmekle olur.

Böylesi bir hakikati işler kılan bilim insanının uğraşı, başka yaşam modelleri karşısında ve onların dışında, "*özel* bir ayrıksılığı" "bilerek seçilen bir dünyada-yer tutma"yı, "özel bir yaşam uğraşısını yaşam biçimi olarak *bilinçli* benimse[me]"yi gerektirir.[17] Bilinçli seçiş, yine bilerek başka yaşam ve uğraş biçimlerinden vazgeçmeyi beraberinde getirmektedir. İşte, Nalbantoğlu'nun sıklıkla yazılarında değindiği *daimon*, bu dünyadayer tutma ve başka şeylerden vazgeçişin kolay olmadığı gerçeği karşısında, bu beceriyi gösteren kişiyi bulan ve ona ne yapmasını değil, ne yapmamasını söyleyen şeydir. Bilimsel-akademik özgürlüğün hiç kimsenin tekeline ve denetimine teslim edilemeyeceğinin göstergesi, kul değil özgür yurttaş olan bilim insanının zihninde çakan hakikat ışığıdır. Akademik hak ve özgürlüklerin kimse tarafından "bahşedilmediği" ya da "bağışlanmadığı" gerçeğinden hareket eden bilim insanları için, bu denetim ve baskının "getirebileceği sinmişliğe karşın, bilimin özgürlüğünü dışarıdan sınırlayan ve tehdit eden önlemlere karşı bu daracık alanda kendi ince yöntemleriyle yaşatmak bir görevdir."[18]

* * *

Şimdi de Zeynep Direk'in daha önce andığım makalesinden yola çıkarak Türkiye'de felsefecinin/filozofun belirleniminin (*Bestimmung*) ne olduğuna bir bakalım. Direk makalesinde, [*Wissenschaft* anlamında değil, dar anlamında][19] "bilimin ilerlemenin anahtarı olduğu inancıyla, felsefe[nin] de bilim üstü-

17 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Dalgın Thales, Uyanık Üniversite A.Ş.," *Arayışlar*, s. 46.

18 *A.g.e.*, s. 53.

19 Bu konuda ayrıntılı bilgiler içeren bir kaynak için bkz. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu (haz.) *Alman İdealizmi I: Fichte.*

ne bir düşünce faaliyeti olarak tasarlan[dığını]," "[b]u nedenle, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölüm[ünün] 1933 yılında zamanın en ünlü pozitivisti olan Hans Reichenbach'ın başkanlığında 'kurul[duğu'nu]" belirtiyor.[20] Böylelikle, iktidarın istediği tarzda ve yöntemde, eş deyişle bilimin tek ölçüt olarak düşünüldüğü tarzda bir felsefenin "*hakiki* felsefe" olacağı yönünde bir düşünce ortaya çıkmıştır. Burada bir "kurucu edim" işin içine karışmakta, –yukarıda başka bir bağlamda değinsem de burada da işler kılınabilecek– geçmiş-şimdi ilişkisinde bir "süreklilik ve bellek yitimi" yaratılmakta ve açık bir biçimde "kopuş" lehine bu bellek yitimi teşvik edilmektedir. "Kurucu edim felsefeyi kavrayış biçimimizi değiştirmek istemektedir ama eğer bu kavrayış biçimi doğru olansa, o zaman gerçek anlamda bir felsefe eğitiminin ya da kültürünün daha önce ülkemizde bulunduğu toptan yadsınmış olmaktadır. Bu durum karşısında sorulması gereken... soru, '[h]angi felsefe yoktu bizde?' ya da '[n]e demektir felsefenin yokluğu ya da varlığı?' sorusudur."[21]

Düşünce tarihinde, en genelindeyse insanlık tarihinde, insanın yapıp etmelerinin tamamının tek bir amaca, "dar anlamda" bilimin gelişimine varan ve de "yaratım" denen edimsellikler alanının bütününün sadece bu "dar anlamda" bilimin himayesinde kendisine yer bulmasında bir sorun var görünmektedir – aynı şey, "katbekat" din için de geçerlidir. Direk, makalesinde Reichenbach'ın, "[f]elsefe tarihini çağdaş bilime varan teleolojik bir süreç olarak ele al[dığına]"[22] işaret ediyor. Nihai anlamda bir telos olmasa da, "Acaba Türkiye'de felsefenin bir telosu var mı?" sorusunu sormadan edemiyoruz; soruyu biraz daha yumuşatalım: Badiou'nun "Fransız Felsefesinin Macerası"[23]

---

20 Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu" s. 69.

21 *A.g.e.*, s. 70.

22 *A.g.e.*, s. 70. Reichenbach'ın kurmaya çalıştığı felsefe modelinin İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde olduğu gibi, ODTÜ Felsefe Bölümü'nde de tutmadığı görülmektedir. Sözgelimi, "mantığın doğru bilinmesi hâlinde sağ-sol çatışmasının ortadan kalkacağı" yönündeki bir iddia bugün için komik bir iddia olarak durmaktadır ama iddia edilmiştir!

23 Alain Badiou, "Fransız Felsefesinin Macerası," çev. Savaş Yazıcı, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 1, (2008): s. 131-140.

başlıklı makalesinde belirttiği üzere, Descartes'tan günümüze Fransız felsefesinin temel vurgusunun özne olduğunu, felsefenin bu merkezî kavram üzerinden bilim ile, psikanaliz ile, edebiyat ile ilişkilendirilerek evrildiği düşüncesinden hareketle, Türkiye'de felsefenin buna benzer bir macerasını ne ölçüde dillendirebiliriz? Ancak bunu yaparken, "sosyoloji çırpması bir felsefe"[24] macerasına girişmeden ve vakanüvisliğe bulaşmadan... Bu soru bizi, kavramsal analiz için yeterliliği olmayan bir süreklilik, gelişme ve gelenek olgusuyla baş başa bırakıyor. Her ne kadar "Türkiye'de felsefi bir gelenek oluşturmak" konulu – kimi zaman iyi niyetli ve nitelikli emek gerektiren– çalışmalara yer verilmeye çalışılsa da, sonuç hep kendi iktidar arzularını tatmin etme yolunda bir şeyler yaptırmaya çaba sarf eden "kurucu edimler"in nafile vakanüvisliğine dönüşüyor.

Rönesans ve Aydınlanma'yı yaşamamış toplumların laikleşme sürecinde geri kalacakları önesürümü sorunlu görünse de; felsefe-din, kopuş-gelenek ilişkisinin soyut karşıtlıklarda kalmaması için kavramsal yönden bir hesaplaşmaya gidilmesi gerektiği açıktır.[25] Bu sayede, ancak, karşıtlığın bir yanının taraftarlarının kendi farklı farklı ama sunî iktidar alanlarını oluşturmalarının önüne geçilebilir, diye düşünüyorum. Hem 1933 öncesinde bu topraklarda felsefenin olmadığını söyleyen ve "gelecekte ancak" felsefenin kurulacağı öngörüsüyle hareket ederek dini ve/veya geleneği kavramsallaştırmaksızın bir kenara bırakanlar hem de kendi geçmiş felsefi kültürümüzden bahsetseler de belirli bir muhafazakârlık formunda kalıp, geçmişle günümüz arasında sahici bir süreklilik ilişkisini ortaya koyamayıp, "Batı'da zaten etik yoktur," şeklinde tuhaf iddialarla kendilerini temellendirdiklerini sananlar, her iki ana akım da, değişen iktidarlar içinde kendi hâkimiyet alanlarını oluşturmanın yollarını aramaktan öteye geçememişlerdir. Sadece Macit Gökberk gibi şu an hayatta olmayan önemli şahsiyetler gelmesin akla, halihazırda yaşayan ve belli bir derneğin, kurumun, merkezin ya

24 Tabir, Uluğ Nutku'nundur.

25 Bu yönde sistematik bir çalışma için bkz. Uluğ Nutku, *Inanmanın Felsefesi: Özebakışçı Bir Giriş* (Ankara: Anı Yayınları, 2012).

da bölümün başında olanlar için de pekâlâ düşünülebilir bu saptama. Platon'un *Devlet*'inde yer aldığı şekliyle, filozof-kralın toplumun "mutlak öğretmeni" olması gerçeğinde olduğu gibi, kendi içinde ayrımlarıyla bir bütünsellik oluşturmamış, öznelliklerin kendilerini icazet kültürünün dışında açamadığı, baştakilerin mutlak öğreticiliği altında, yapılacak her işte sürekli olarak onların gözlerinin içine bakıldığı her türden yapıyı kastediyorum. [Dar anlamda] "bilim" ya da "hikmet" gibi belirli kavramlar, eğilimler ya da paradigmalar üzerinden felsefeyi tanımlama ve de bu tanımlayış sayesinde felsefeyi bir "özel mülkiyet" olarak görme ve kendine iktidar alanı açma, aslında bastırılmış olan bir hakikatin izlerini sürmemize imkân sağlamaktadır. Yine Direk'in sözleriyle: "Türkiye'de en zor kabul edebildiğimiz şey içimizden birisinin gerçekten felsefe yaptığı, felsefeci olduğudur. Felsefeciler ne geçmiş felsefecileri okuyabilir ne de birbirlerinin yaptıkları işe eleştirel bir kabulle bakabilirler. Genel tavır birbirimizi felsefeye layık görmemek, geçmişte ve bugün yapılan her şeyi yok saymak, görmezlikten gelmektir. Tarihsel bir kompleksle felsefe yapmaktansa felsefeyi tarihsellik meselesi hiç işin içine katılmadan, zeki olan herkesin yapabileceği bir şey olarak tasarlayan analitik Anglosakson felsefe geleneğinin önü Türkiye'de bu sayede açılmış olur."[26] Anglosakson felsefe geleneğinin temsilcilerinin kendilerine iktidar alanı açma isteği bir yana, aynı bastırılmış hakikatin izi, Kıta Avrupası felsefesi geleneğine sahip, çoğunlukla da bu geleneğin bazı filozoflarının Türkiye şubesi olarak "görev yapan" felsefecilerde de sürülebilir. "Bastırılmış hakikat" derken, bize özgü olanın "tözsel" "mutlak" bir karaktere sahip olduğunu söylemek istemiyorum; "burada ve bize özgü *neyse o olan*"la karşılaşma olanaklarını hiçe sayan bir zihniyetten söz ediyorum. İster felsefeyi Cumhuriyet'ten başlatalım ister Osmanlı'dan başlatalım, eleştirel ve/veya problematik bir felsefe tarihinin izini kendimizle "mesafeli bir yakınlık" içinde sergilemenin yolunu bulmalı, angajmanlarımızdan ve iktidar arzularımızdan başka bir yöne bakmanın hazzını, hakikate yönelik saf ilgiyi geliştir-

26 Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu," s. 71.

menin verdiği "gerçekten dünyada-oluş" olgusunu felsefenin sahici dostlarıyla diyalog kurarak ve bu diyaloğu da "-mış gibi" yaparak değil, inatla sürdürerek gerçekleştirmeliyiz. Üniversiter yaşamın, "dar anlamda" modernizmin kapitalizmle flörtünün kıskacında böyle bir diyaloğa imkân vermediği açıktır; "yan yana getirilmiş" bölüm elemanlarının mekanize ilişkiler ağından üniversiter yaşamda da geçerlilik kazanacak bir *Sittlichkeit*[27] bir "akademik etik yaşam" çıkarabilmenin zorlama olacağı kanısındayım. Ama yine de, felsefede kurumsallaşmanın önemini göz ardı etmeden,[28] sahici diyaloğu farklı bölümlerden ya da disiplinlerden kişilerin katılımıyla oluşturulan ve gerçekten bir derdi olan programlar ya da çalışmalar sayesinde sürdürebilmek mümkün – tabii baştan, oluşturulacak olan bu yeni yapının da iktidar arzularının şekillenebileceği yerler olacağını düşünmek kaydıyla.

Peki, kimdir hakikaten "felsefenin sahici dostu" denen kişi? Bilgiyi seven, bilgi aşkıyla yanıp tutuşan biri mi? Platon'a düşülen dipnotların izinde bir maceracı mı? "Kendini bil!" söylemini her daim harekete geçiren mi; yoksa Uluğ Nutku'nun belirttiği gibi, "Kendini bil!" söylemi, "Haddini bil!" söylemiyle desteklenmedikçe işe yaramayacağı düşüncesine kendini adamış olan biri mi? Yahut gökyüzü hakkında her şeyi bilme hevesinde olup da, gözlerini dikkatli bir şekilde yıldızlara dikmişken kendisini çukurda bulan dalgın Thales gibi biri mi? Her daim yolda olan, felsefe yolunda olan mı? Yoksa arada, yolda kalmış olan mı?

Örnekler çoğaltılabilir elbette; ama burada sunmaya çalıştığım portre biraz farklı. *Nikomakhos'a Etik* kitabında erdemler her ne kadar varolan durumlardan yapılan soyutlamalar gibi görünse de, yakından bir okumayla, Aristoteles'in zihnindeki her bir erdeme somut, kanlı-canlı bir varlığın, Atinalı bir

27 Hegelci anlamda bir *Sittlichkeit*.

28 Bkz. Alain Badiou, "Bir Felsefe Kurumu Nedir? Ya Da Adres/Hitap, Aktarma, Kayıt," çev. Hakan Atay (*Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*'nde yayımlanacak); İng.: http://www.lacan.com/badcosmos.htm]; Simon Critchley, "Düşünmenin Kurumsal Biçimi Nedir?" çev. Can Evren, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 7, (2011): s. 31-42.

yurttaşın denk geldiğini söylemek sanırım yanlış olmayacaktır. O zaman, varolan somut durumdan yola çıkarak, bir belirleme yapmaya çalışayım.

Felsefenin sahici dostu olarak diyaloğu sürdürecek olan kişinin "bağlanış"ı, öte-dünyada yaşarmışçasına bir bağlanış olmak zorunda mıdır? Bu dünyada-yer-tutma olgusunu düşündüğümüzde, bunun belirli bir bağlanma ilişkisi olacağı açıktır. Yakın zamanda ortaya çıkan toplumsal olaylar karşısında ve bu toplumsal olayların dünya-tarihsel bir bağlam içerisine sokulabileceği gibi bir gerçekle karşı karşıyayken, Gezi Olayları gibi, dinin siyasi iktidar arzusunun yaşamın tüm alanlarını sekteye uğrattığı ve açıkça bir "kurucu edim" gerçekleştirdiği olgusu gibi, tarihin yakın bir zamanında ortaya çıkan ölüm oruçları gibi, filozofların üzerine düşünmesi gereken konularda bir avuç insanın kalem oynattığı ve irade bildiriminde bulunduğunu görüyoruz.

"Ölsünler!" demekten, "Ölmesinler, ölümler olmasın!" demeye geçiş sürecinin tüm uğrakları nasıl deneyimlenebilir? Kayıtsızlık durumunun kendisinin tam da nasıl bir kayıt olduğu bilinerek belki de. Hem *güne* hem de *tarihe* karşı tutulmuş bir kayıt! Sadece tarihe tutulmuş bir kayıt deseydim, belki çok iddialı olacaktı, sanki tarihin ayrı bir tözü varmış gibi; ama toplanan kayıtların çokluğudur tarihi de ortaya koyan ve bu da açıkça bir sayı sorunudur.

Güne ya da tarihe kayıt tutmanın ne demek olduğu üzerine düşünelim. "Ölüme yatmış olma"nın anlamı üzerine bu soruşturma; onu anlayabilme, bu fenomene yaklaşma çabası. Bir şeye bağlanmanın, dahası bu bağlanmayı iradi olarak gerçekleştirmenin ne demek olduğuyla ilgili. Bir tarafta ölümü, bir şeye bağlanmış olanların "bilinçsiz" eylemi olarak resmetme düşüncesi; diğer tarafta ise özgür, mutlak iradeli düşünürler ve böyle bir bağlanma eylemine kuşkuyla bakma, aldan*ma*mışlık düşüncesi. Ve de ikisi arasında aşılamaz olan mutlak bir kopuş, yarık. Karşılaşma ve bağlanmayı anlama adına hiçbir şey yapmayanların soğukkanlı kibri!

Bu konuda felsefeyle uğraşanların söyleyebilecek bir şeyleri olabileceğini kabul etmemeleri üzücü. Terry Eagleton, geçen-

lerde kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle diyor: "Romantizmde Blake, Keats, Shelley gibi şairlerin döneminde sanat, politika, ahlâk arasında kesin ayırımlar yoktu. Modernizmle birlikte bu bağlantılar büyük ölçüde kayboldu. Dolayısıyla artık bazı sanatçılar politikayı zavallı bir bağlılık olarak görüyor. Politika kelimesini duyduklarında romantik dönemdeki İngiliz özgürlüğünü hemen savunur oluyorlar ama biraz daha devam ettiğinizde bu özgürlüğün boş olduğunu görüyorsunuz."[29] Aynı şekilde, ülkemizde politik olaylar bağlamında konuşulur konuşulmaz "bu ideolojiktir, felsefeden ayrı düşünmek lazım" deniveriyor. Oysa yine Eagleton'ın *İdeoloji* başlıklı enfes kitabını okuyanlar, ideolojinin hiç de kolaylıkla tek-biçimli tanımlanamayacağını, tanımlanmasının da tanımlayanı komik duruma düşüreceğini açıkça görebilir. Yine aynı şekilde, temel insan haklarından bahsediliyor ve bu görüşün şampiyonluğuna soyunuluyor ama, anadil gibi temel bir hakkın savunulacağı bir mecrada bu şampiyonlar ortada hiç de görülmüyor. Oysa tarihe tanıklık edecekleri bir zamanda sözlerinin ve eylemlerinin bulunmayışı felsefe açısından kabul edilemeyecek bir olgu. Yine Eagleton'a kulak verirsek: "Gerçekçi bir şekilde olanı biteni görmek kimi zaman zor, kimi zaman imkânsız olabilir ama denemek zorundayız. Erdemin temellerinden biri de budur."[30]

Yapılacak olan şey nedir peki? Yaşamın ciddiyeti karşısında net bir tavır almak ve "-mış gibi" tavır takınan sözde filozofları ise alaya almaktır. Buradaki alaya almak, dalgın Thales'i alaya almak gibi bir şey değil – onu Trakyalı hizmetçi kadın yapmıştı. Thales yaşama karşı ciddiyetini bozmadığı için çukura düşmüştü; diğerleri ise, yaşamın ciddiyetini ortadan kaldırdıkları için ve sürekli çukurda kalmayı bile isteye seçtikleri için alaya alınmayı hak edenlerdir; zira onlara katlanmanın başka yolu yoktur ve bu dünya da, hakiki bir şeyi arıyorsak şayet, sinmelerin değil, katlanmaların dünyasıdır.

---

29 Berrin Karakaş, "Terry Eagleton'la Söyleşi: Gerçeği Görmek Erdemdir..." *Radikal Hayat*, http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=haberyazdir&articleid=1107942, 15 Kasım 2012.

30 A.g.e.

* * *

"Sahici bir diyaloğu sürdürmek" ve "yaşamın ciddiyeti karşısında net bir tavır almak" adına, yukarıda bahsi geçen problemlerden birinde, eş deyişle, dinin politik iktidar arzusuna yönelik tutumunda birkaç saptama yaparak bu bölümü ve yazıyı sonlandırmak istiyorum.

AKP hükümetinin, iktidara geldiği andan beri devlet kurumlarını yeni baştan düzenleyerek dinin toplumsal iktidar alanına nüfuz etmesini sağlamaya çalıştığı aşikâr. Kemalist ideolojinin, en genelindeyse tek partiye dayanan yeni devletin resmî söyleminin –olumlu devrimci yönlerini de unutmadan– Anadolu gibi yaşamsal çeşitliliği son derece zengin bir coğrafyada toplum mühendisliği çalışmasını uç noktalara kadar taşıma çabasıyla bugünün muktedirlerinin aynı çabayı göstermeleri arasında önemli oranda bir paralellik var. Zıt kutuplar gibi görünen, pek çok noktada gerçekten farklılaşan yapıların, mesele iktidar ve onun kazandırdıkları olduğunda, *benzer yöntemler kullanarak* tabi olanları tektipleştirmeye gayret ettikleri hepimizin malumu. Bunun, toplumsal yaşamın farklı unsurlarının statükoya teslim edilmesini beraberinde getireceğini ve her türden muhalefetin en alt seviyeye çekilmesini sağlayacağını görmek, yapılan icraatlardan dolayı hiç de zor değil. Hegel'in sistem ya da yapı içerisindeki tüm ayrımların, öznelliklerin vs. zenginlikleriyle ve farklılıklarıyla birlikte gösterilmediği bir düşünce için ortaya attığı "içinde tüm ineklerin kara olduğu gece" şeklindeki veciz ifadesi, günümüz için bir kez daha ama farklı içerimleriyle geçerliliğini sürdürüyor.

Mesele daha çok, yöneten-yönetilen ilişkisinden çıkılarak eşit yurttaşlık çerçevesinde, katılımcı-doğrudan demokrasinin şekillendiği bir toplumsal-kamusal alana imkân tanımaksa, bunun böyle olduğunu söylemek imkânsızın da ötesinde. Dinler tarihinin bu topraklarda yeterince anlatılmayışının, eğitiminin okullarda verilmeyişinin sebebi, İslâm'ın da *diğer dinler gibi bir din olmas*ının, onlarla aynı statüde değerlendirilmesinin önüne geçmektir. Aleviliğin Sünnilik nezdinde, Kürtlü-

ğün, Ermeniliğin, Rumluğun, Çerkesliğin ve bu toplumun diğer *kurucu unsurlarının* –azınlıklarının değil– Türklük nezdinde böyle bir statüyü almalarının önü tıkanmıştır. En genelindeyse, dinin, yaşam hakkında söz sahibi olan diğer unsurlarla birlikte ele alınması "meşru istem"i engellenmektedir. Farklı çağlarda, farklı yaşam şekillerini *bütünsellik*leri içinde ele almayı deneyen bilgi formları vardır ki, bunlar din, sanat, bilim ve felsefedir. Sözgelimi Hegel için, "hakikati hakiki yoldan, hakiki şekliyle bilme" anlamına gelen felsefede amaçlanan hakikat olmakla birlikte, yöntem, diğer bilgi disiplinlerinden devşirilmeyen bir hakiki yöntem biçimidir. Fichteci esinle, tüm bilgi disiplinleri arasındaki ilişkiselliği ortaya koyabilecek bir felsefe arayışında, doğaldır ki, yöntem diğer bilgi disiplinlerinin yöntemlerinden farklı olacaktır. Felsefe bunu kavramlar yoluyla, kavramsal ve kanıtlamacı bilgi formunda yaparken, din inanış, duygulanım ve tasarımlara dayanır. Bu bilgi formları arasındaki yetkinlik derecelerinin ortaya koyulması, bilgilenme biçimleri arasındaki yetkinlik derecelerini de ortaya çıkaracaktır. Önümde duran şeyin masa olduğunu görürüm ve zihnimde bir masa fikri mevcuttur; bununla birlikte, karşımdaki bu nesnenin zorunlu olarak bilinmesi, kavrama ve kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyar. Herkeste masa *fikri* vardır ama herkeste masa *kavramı* yoktur. Dolayısıyla, bir şeyin ne olduğunu değil, *zorunlu olarak* ne olduğunu *gösterecek* olan felsefedir.[31] Dinin nesnesiyle kurduğu ilişkisindeki dolayımsızlığı ortadan kaldıracak ve onu kavramsal bilgiye evriltecek olan da felsefi bilmenin kendisidir.

Bu evriltme sürecinde felsefe, dinin her zaman bağlam temelli olarak düşünülmesi gerektiğini, bu demektir ki dinin, bağlayıcılığının evrensel olduğunu sandığı kendi hakikatinin hiç de evrensel olmadığını, tam da tarihsel-toplumsal koşullardan ayrılmaz olduğunu belirtir. Böylelikle din, *belirli* bir zaman ve mekânda, *belirli* toplumsal ve tarihsel ilişkiler ağında, *belirli* bir din halini alır ve onun diğer kültürel öğeler içerisindeki ye-

31 Selâhattin Hilâv, *Entelektüeller ve Eylem: Düşünceler-Tartışmalar-Söyleşiler*, haz. Sema Rifat (İstanbul: YKY, 2008), s. 79-81.

ri ilişkilendirilerek gösterilmeye çalışılır. Bunu gösterecek olan, kültürün hem içinde hem de onu ve unsurlarını belirleyen bir konumda olan felsefedir.[32]

Burada temel mesele şudur: Kültür unsurları, her biri ayrı ayrı yaşamı açıklamada *eksiksiz* olmayı isterlerken, kendilerini *tam olarak* kavramada ve kendi bilgilerine sahip bir şekilde diğer unsurlarla ilişki kurmada başarılı olamazlar. Ama bu onların rasyonellikten paylarını almadıkları anlamına gelmez; sözgelimi, gerçeklikle temas halinde olmayı her zaman sürdürmüş olan din, içinde bulunduğu nesnelliği yansıtacak rasyonelliği de *bir şekilde* taşıyabilir.

Filozofların, şairler ve ilahiyatçılardan ayrılan bir yanı vardır. Onlar gibi ölümsüzlüğü ya da insani olaylardaki eşsizliği bu ölümsüzlük ya da eşsizliğe aşkın olan şeylerle açıklamaya çalışmazlar. Tanrılara ya da evrenin bütününe atfedilen ezelî-ebedî olma özelliğini ani kopuşlarla (vahiy, deha) ele geçirme arzusu, bu kopuşun herhangi bir sürekliliğe sahip olmaması düşüncesiyle yüceltilir. Oysa, bu kopuş anıdır tam da sorunlu olan ve de felsefenin bu kopuşa değil, sürekliliğe ve ilişkili olma haline odaklanması gereklidir. Yasin Ceylan da benzer bir ifade geliştirmiştir: "Bir dinin inanç maddeleri (Tanrı, ahiret, vahiy gibi) hiçbir zaman evrensel geçerlilik statüsüne yükselmedi. Bunları inkâr eden kişiye, bariz bir hakikati reddettin diyemeyiz. Bu tür inançlar, sübjektif alanın malzemesidir. Yani, birey inanır ama diğerinin inanması için yeterli delili yoktur. Bu sebeple inanmadığı için onu suçlayamaz. İslâm peygamberi, bilindiği gibi bazı çağdaşlarını ikna ederdi. Kendisini koruyan öz amcası (Abu Talib) buna dahil. Öyle anlaşılıyor ki, iman, bir mantıksal zaruretten ziyade bir nasip işi."[33]

Başbakanın *dilek kip*inde zikrettiği "dindar bir gençlik yetiştirmek istiyoruz" ifadesi; emir *kip*inde, "Felsefe okuyan ve bizi her daim eleştiren nesiller yetiştir*meli*yiz," ifadesiyle değiştiril-

32 Bu düşünce için bkz. Uluğ Nutku, "Felsefenin Karşıt Kültürü," *Felsefe ve Güncellik*, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2005), s. 7-13.

33 Yasin Ceylan, "'Dindar Bir Gençlik Yetiştirmek İstiyoruz'," *Radikal İki*, 5 Şubat 2012.

melidir. Ancak ve sadece böyle bir ikame, yaşamı tek-tipleştirmeye ve sınırlandırmaya engel olup tüm çeşitliliğinde onu kavramamızı sağlayabilir. Felsefe din karşısında kendi konumunu pekiştirmek ve meşruiyeti ile bağımsızlığını talep etmek istiyorsa, yaşamı zenginleştirici tüm öğeler üzerine düşünmeli, bunları ortaya çıkartmalı ama dahası, bu zenginleştirici öğeler üzerine bütünsel bir kavrayışı beraberinde getirmek anlamında kavramsal bilginin olanaklarını gözler önüne sermelidir. Ancak ve bu sayede o, farklı ve kendine özgü olanı ortaya koyabilir. Denetim altına alınamayan ve aynı zamanda tüm bilgi disiplinlerini, yaşamdaki tüm ayrışmaları birleştirebilen yegâne düşünme şekli felsefedir. Felsefe sadece dinle değil, her şeyle olumsuzlayıcı bir ilişki içinde olmayı becerebilmelidir; bu, ondaki, bütünlük ve bütünlüğün ötesine olumsuzlamayla geçiş düşünceleriyle mümkün olur; zira felsefe için gerçek mesele, *dünyanın, bir bütün olarak, olduğu gibi olmaması, bulunduğu gibi kalmaması* meselesidir.

Kutsal ya da dinsel olanın kendine ilişkin bilgisini ona gösterecek olan etkinlik, kendisi değildir. Din kendi içinde kaldıkça teorik temellendirmesini yapamaz; bir başka deyişle, kendisinin bilincini oluşturamaz, öz-bilinçli bir etkinlik olamaz. Salt pratik alanda, edindiği ya da kurduğu yapıyı gerçekleştirme arayışına girer. Bunu yaparken de, sınırlı bir deneyim alanında kalır. Dindeki eylemlerin, teamüllerin tekrara dayanmasının sebebi budur. Daha ötesi felsefeyi beraberinde getirir ki, din bir iktidar unsuru olarak buna izin vermez. Luc Ferry ve Marcel Gauchet ile yapılan söyleşiden oluşan *Dinden Sonra Dinsellik*[34] başlıklı kitapta, Batı'da dinin kamusal alandaki etkisinin azalması ve nihayetinde sınırlandırılması sonrasında sekülarizm adına önemli kazanımların olduğu, Türkiye'de de buna benzer bir sürecin yaşandığı, Müslümanlıkla birlikte sekülarizmin yan yana var olabildiği söylenmektedir. Oysa yaşamı açıklamada sanat ve felsefenin kudreti, dinin toplumsal alandaki temsilcilerini korkutmaktadır. Felsefe bölümlerine, günümüzde "sade-

34 Luc Ferry ve Marcel Gauchet, *Dinden Sonra Dinsellik*, çev. Can Utku (İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, 2005).

ce belirli bir toplumsal ihtiyacı karşılayan" ilahiyatçıların hem niteliksel hem de niceliksel yapıyı değiştirmek amacıyla *sokulmalarının* sebebi budur. İlâhiyat fakültelerine bağlı olan felsefe ve din bilimleri bölümlerinden mezun olanlar, felsefe bölümlerinde istihdam edilebilmektedirler; ne var ki, felsefe bölümlerinden mezun olanlar İlahiyat fakültelerinde istihdam edilememektedirler. Felsefe ve din bilimleri bölümleri, Felsefe bölümlerinin içerisine sızmak için kullanılan günümüzün Truva atlarıdır. Liselerde doğru dürüst sanat ve felsefe dersleri okutulmamaktadır; üniversite sınavındaki felsefe sorularının *ilahiyat sosuyla* servis edilmeye çalışıldıkları gözlenmektedir; ve de sanatla ve sanatçıyla uğraşan *devlet büyüklerimiz* bulunmaktadır.

Yaşamsal bir sorun olarak din artık kendisini bu topraklarda hiç olmadığı kadar dayatabilmekte, onun üzerine düşünmemiz, özellikle felsefeciler için olmazsa olmaz bir hal almaktadır. Almanya'da da benzer bir süreç yaşanmış, politika eleştirisi din eleştirisi üzerinden, hem de filozoflar tarafından yapılmıştır. Bu eleştiride temel olan, dinin başlangıçtaki saf haliyle, toplumsal bir adalet istemiyle kendisini göstermekten ayrı olarak, kurumsallaşmış bir yapıya bürünmesi ve toplumsal adaletsizlikle özdeş hâle gelmesidir. Mesele her iki aşamada da etik-politik çerçevede düşünülebilir. *Anadolu'nun Sesi* başlıklı eserinde Halikarnas Balıkçısı, tapınakta sarraf masalarının üzerinde biriken paraları kamçıyla vurup dört yana dağıttığı için haça gerilen İsa'nın, putlara tapan kabilelerden para alan ve bundan servet sahibi olan Kureyş Kabilesi'ne, "Bu putlar yalandır!" dediği için –aynı kabileden olduğu halde– öldürülmek istenen Muhammed'in; iktidarı kendisi için isteyen politikacılardan farklı olarak *etik/törel bir dünya düzeninin* savunucuları olduklarını söyler ve insanların dinsel nefretle birbirleriyle boğazlaşmasından sorumlu olmadıklarını belirtir. Din kurucularından sonra başa geçen Hıristiyanlıktaki papazların, İslâmiyette ise yobazların bundan sorumlu olduğunu ifade eder.[35] Şimdi en büyük dert, İslâmiyette de Hıristiyanlığa benzer bir yapının ser-

35 Halikarnas Balıkçısı, *Anadolu'nun Sesi*, haz. Şadan Gökovalı (Bilgi Yayınları, Ankara ve İstanbul), s. 169-78.

pilerek gelişmesi ve bu yapıdaki toplumsal adaletsizliğin iktisadi sistemdeki adaletsizliğe eklemlenmesidir.[36] Bu eklemlenmeye bir an önce hız verme endişesi, dinin kendi içinde taşıdığı sınırlılıkları gören ve yaşamı bir bütün olarak ele alma gayretini muhalif bir şekilde eylemleriyle sürdüren düşüncelere ket vurmakta ve dahası onları ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Felsefe bu noktada kendi konumunu belirlemelidir.

* * *

"Felsefenin karşı karşıya kaldığı iki tehlike var," diyor Eagleton. Biri çok mütevazı olmak, ki mütevazı filozoflara örnek olarak şöyle bir saptaması var: "Filozoflar beyaz giysili dil teknisyenlerine dönüşmüş görünüyorlar." Dil teknisyenlerine dönüşmüş filozoflar ise, "insanın öncelikli ihtiyaçları"yla uğraşmayı bir kenara bırakanlardır. Marx'ın meselesi, insanın öncelikli ihtiyaçlarıydı, yoksa fikirlerin abartılması/bir düşünceler enflasyonu yaratmak değildi. Felsefenin karşı karşıya kaldığı ikinci tehlike ise, mütevazılığın tam tersidir.[37] Ben buna "megalomani" diyorum. Problem "ego" değil. Naifliğinin bilincinde olmayan bir naiflik. Her yerde olma, her yerde görünme ve bitip tükenmez iktidar arzusu için her şeyi ve herkesi bir anda silebilme "güdü"sü. Marx, "Eğitimcinin de eğitilmesi gerekiyor," dediğinde haklı mıydı acaba? İleride yazmak istediğim son kitabın başlığı *Naif Aklın Eleştirisi* olabilir. Derrida bir yazısında, "Hukukun elinden adaleti kurtarmak lazım," diyordu. Ben de şöyle uyarladım bu sözü: "Akademiyi akademisyenlerin elinden kurtarmak lazım!"

36 Bkz. Slavoj Žižek, "Cennette Sıkıntı," *Radikal*, 29 Haziran 2013, http://www.radikal.com.tr/hayat/slavoj_iek_turkiyeyi_yazdi_cennette_sikinti-1139685.

37 Berrin Karakaş, "Terry Eagleton'la Söyleşi: Gerçeği Görmek Erdemdir..."

19. Yüzyılda *Bildung* Çağı?*

TANSU AÇIK

"Die Welt ist nicht da, um von uns erkannt zu werden,
sondern uns in ihr zu bilden."

["Dünya bilelim diye değil, için(d)e kurulalım/
özümüzü biçimlendirelim diye var."]

– G. Ch. LICHTENBERG, *Aphorismen*, I. 876

Bildung kavramı, Alman Aydınlanma düşüncesinin gösterişsiz anahtar kavramlarından birisidir, Avrupa dillerindeki 'kültür' kavramının kaynağıdır da. Hans-Georg Gadamer 1960 yılında başyapıtı *Hakikat ve Yöntem* (*Wahrheit und Method*) kitabında, bu kavrama ayırdığı kısa bir kesimde onu 18. yüzyılın yarattığı en önemli kavram olarak nitelendiriyordu. Gadamer'den sonra, kavram tarihçisi Reinhardt Kosseleck ise, nasıl 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı olarak nitelendiriliyorsa, 19.yüzyılın da *Bildung* Çağı denebileceğini öne sürmüştü. Bunlara daha sonra değineceğiz.

Burada, sadece Alman felsefesinin üretip kotardığı 19. yüzyıl eğitim ülküsü olmakla kalmayıp Avrupa'nın bütün bir yurttaş anlayışına nüfuz eden *Bildung* kavramı üzerinde birkaç bakımdan durup onun ortaya çıkış koşullarına da değineceğiz. Bunu salt tarihsel bir araştırma olarak değil, yaşadığımız süreçlerle olası ilgisi, ilintileri bakımından, bugün ortaöğretim ve üniversite büyük bir dönüşümden geçerken bu kavram ve uygulama alanının bize dayanak noktaları sağlayabilmesi ölçüsünde de ele alıyoruz. Kavram, Alman felsefesinin, edebiyatının altın ça-

(*) Titizlikle bu metni okuyan, tartışan Dr. Aykut Çelebi'ye, kimi Almanca metinleri anlamaktaki yardımlarından dolayı da Dr. Levent Kavas'a teşekkür ederim.

ğında felsefe söyleminin konusu, genel çerçevelerinden birisiydi, Humboldt'tan sonra bir ölçüde eğitsel anlamı baskın çıkacaktır. O en zengin çağındaki çeşitlilik ve dallanmaları, metinler üzerinden ağır ağır okuyarak izlememize olanak yok, uzaktan bir kaç görünümüne ulaşmakla yetineceğiz. Bu kavram farklı söylem türlerinde dolaşımını sürdürmüş, belirli toplumsal uygulamaların gerekçesini oluşturmuştur, bunların da izini sürmüyoruz. Metinlerin bile bir bölüğünü, ikinci elden takip edebiliyoruz, dolayısıyla bu ne bir kavram tarihi ne de entellektüel tarih çalışması sayılamaz, bu alanların edintilerini, eriştiği sonuçları kullansa bile.

Sorun bugün basitçe, öğretimin eğitimin çeşitli basamaklarında, ayrı ayrı alanlar arasında kuramsal birlik sağlayan bakış açısı ile ortak tabanın yitip gitmiş olmasından ötürü, her gün yüz yüze kaldığımız süreğen durumdur. Ders izlencesi sorunu değilse de, örneğin seçmeli ya da zorunlu, hem dersler arasında hem de bütünle bağ kuracak uygulamalar, öğreticiler bulunmadığı gibi, sorunu ağırlaştırmaktan başka işe yaramamaktadır. Prusya'da başını filozofların çektiği reformlar sonucunda, 19. yüzyılda eğitimde birliği sağlayan, felsefece bir bakıştı, ortak taban ise filolojik tarihsel öğretimle sağlanıyordu. Bu kuramsal birlik fikrini, Almanya ile Avusturya üniversitelerinin, kimisinin 1914 yılına dek, tek bir fakülteden oluşmasında gözleyebiliriz. Öte yandan Humboldt zamanında, Alman ortaöğretim üniversite modeli, meslek öğretimi ile uzmanlık öğretimini dışlamış idi; bunu kimi İskandinav ülkelerinde 1930'lara kadar mühendislik ya da tıp fakültelerinde doktora derecesi verilmemesinde gözleyebiliriz; madem derecenin adı PhD'dir, yani *Philosophiae doctor,* "felsefece bilgin" yani, o halde... Düşünsel birlik sorununa ek olarak bugün yeni bir sorun var; karşılıklı olarak doğa bilimleri ile insan bilimlerinin birbirlerinden esinlenmesi, işbirliği yapabilmesi bir yana, diğer alanların 20. yüzyılda eriştiği muazzam kazanımlardan haberdar bile olmamaları. *Sosyal Bilimleri Açın* girişimi, bu büyüyen gediği kapatmak için yola çıkmıştı; başlatıcı girişimin kitabı ile Türkiye ayağının kitabında çok değerli, tek tek alanlara ilişkin bilgikuramsal çö-

zümlemeler bulunmakla birlikte, bilgi dallarının tarihsel incelemesi ile somut öğretim izlencesi tartışmalarına rastlamıyoruz bu toplamlarda.

Bugün varlığını sürdüren en eski batı kurumu Papalıksa, ikincisi de "üniversite"dir. Üstelik üniversite kurumu, modernleşen batı dışı toplumlarda kolaylıkla kendine yer bulabilmiştir. Filolog, baron Wilhelm von Humboldt'un (1767-1835) bir buçuk yıl süren yöneticiliği ve bakanlığı sırasında, Prusya eğitim sisteminde ortaöğretim ve üniversite sisteminde gerçekleştirdiği reformlar, Berlin'de 1810 yılında kurduğu üniversite modeli, 19. yüzyılın ikinci yarısında dalga dalga, Avrupa ile ABD üniversitelerini derinlemesine etkilemiştir; öyle ki, Birinci Dünya Savaşı öncesinde en yetkin üniversite Almanya'dakiler sayılıyordu. Harvard Rektörü, C. E. Norton, 1870'te Alman, İngiliz modellerini karşılaştırıp üniversite değiliz, hiç değilse okul olalım, diyordu, örneğin bir çözüm olarak gördüğü seçmeli dersi üniversite öğretimine o dahil etmişti. Alman modeline göre ilk araştırma üniversitesi 19. yüzyılın son çeyreğinde kurulan Johns Hopkins oldu. Humboldt reformlarının kimi öğelerine, şurada burada, Aydınlanma düşüncesinde rastlamak mümkünse de, o ölçüde bütünlüklü, kökten, etkisi uzun erimli bir kurumsal reforma üniversite sisteminde rastlanmadı, onunla birlikte tasarladığı daha önceki öğretim basamaklarında da önemli bir fikri gerçekleştirmeye çalıştı. Avrupa'daki bu ilk zorunlu ücretsiz ilköğretim, (belirli bir ücret karşılığı) ortaöğretim programında matematik, Latince Yunanca, modern diller, edebiyat, tarih alanlarında öğretim veriliyordu. Zorunlu ücretsiz eğitim izlencesi yüzyıl ortasında, kimi İskandinav ülkeleri ile bir iki ABD eyaletinde yerlemişse de Fransa ile Birleşik Krallık'a yüzyılın son çeyreğinde yerleşebilmiştir. Yüksek öğretim dahil, bütün öğretim basamakları bir tür kamu hizmeti olarak devletin sorumluluğuna bırakılıyordu. Elbette devlet denetiminde bir kamu hizmeti olarak eğitim, Fransız devrimi sonrasındaki merkezi devlet örgütlenmesiyle başlamıştı. Üniversite'de ilk defa araştırma ile öğretim birliği amaçlanmıştı, daha önceki üniversite modelinde, sadece geç gelen hazır malumat aktarılıyordu, araştırma diye

başlı başına bir amaç yoktu. Örneğin Oxford'daki öğretimde bile, kılavuz hocanın (*tutor*) baş görevi sayılmıyordu; herhangi bir meslek ya da uzmanlık eğitimi amaçlanmıyordu, parlementoda ya da Anglikan kilisesinde yönetici sınıfa katılacak bir öğrenci çoğunluğu vardı. (Oxford'da, Anglikan mezhebine mensup olup üniversite hocası adaylarının mezheple ilgili soruları yanıtlamak koşulu 19. yüzyılın sonunda kaldırılmıştı.) Humboldt Üniversitesi'nde araştırma yönelimini tamamlayacak yeni öğretim ortamları, seminer (topluçalışma), laboratavuar, enstitüler yaratıldı. Laboratuvar ile seminer başlarda sadece en parlak öğrenciler içindi. Devletin müdahelesinden uzak olmak, akademik özerklik, mali özerklik ilk kez burada gerçekleşti. Belirli sınıflara özgü özel eğitim kurumlarını kaldırıp, her katmanın devam edeceği tek bir eşitlikçi ilk orta okul sistemi oluşturuldu. Öğrenicinin istediği dersi, istediği üniversitede alabilmesi, yani *Lehrnfreiheit*, (bu özellik Fransız sisteminin merkezi müfredatıyla keskin bir karşıtlık içerisindedir) diğer ülkelerin aksine, Almanya'da hâlâ geçerlidir. Akademisyenin istediği dersi açabilmesi akademik özgürlük (*Lehrfreiheit*) 13. yüzyıldan beri, üniversite sistemindeki ilk büyük dönüşüm olmuştur. Prusya'daki reformcular; Fichte, Schleiermacher, Humboldt gibi filozoflarla Berlin (Friedrich-Wilhelms Üniversitesi 1848-1946, bugünkü adı Humboldt Üniversitesi) giderek üniversite Prusya "ulusal" yenilenmesinin odağı haline gelmiştir. Üniversitedeki ilk dönüşümden sonra iki dönüşüm daha yaşandı, Bologna Süreci'nden bildiğimiz sürmekte olanı, diğeri 20. yüzyıl başı teknik öğretim yararına dönüşüm.[1]

---

1 Üniversitenin tarihi için İngilizce standart başvuru kitabı Klasik Filolog W. Rüegg'in editörlüğünde yayımlanan (*A History of the University in Europe*, üçüncü cilt: *Universities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (1800-1945), Cambridge University Press, 2005. Burada sıkça kullandığımız kaynaklar: R. D. Anderson, *European Universities from the Enlightenmenet to 1914*, OUP, 2004. İngiliz, ABD, Fransız üniversiteleri nasıl, hangi bakımlardan 19. yüzyılın ikinci yarısında Alman modelini benimsediği üzerine: S. Rottblatt, *The Modern University and its Discontents*, CUP 1997, s. 1-49. Humboldt reformunun siyasal içerimleri üzerine yetkin bir inceleme: *D.* Sorkin, "Wilhelm Von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791-1810", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 1 (Jan. - Mar., 1983), s. 55-73.

Humboldt reformlarında yönlendirici düşünce olan *Bildung,* diğer batı ülkelerinde Alman örneği uyarınca farklı farklı kurumsal yenilenmelere yol açarken, B.un eğitim ülküsü, yani İngilizcede *liberal education,* Fransızcada da *culture générale* olarak adlandırıldı; ABD'ye özgü seçkin bir yüksek öğretim kurumu tipi olan *Liberal Arts College*'ın belli bir bilgi ya da bilim dalına dayalı değil, farklı çağların farklı türden klasik metinlerine dayalı öğretim yürütmesinin ardındaki esin kaynağı da B.dur.

B.un standart tanımlarında bir bütün olarak kişinin dünyayla ilişki sürecindeki oluşumu vurgulanır. Herhangi bir genel ya da mesleki eğitim-öğreti aracılığıyla kazandırılan, geliştirilen (*erziehung, ausbildung, unterricht*) beceriler söz konusu değildir, sadece dışarıdan gelen ve toplumsallıkla aktarılan bir şey değildir; hem bir süreç hem de bu sürecin ürünüdür, uyumlu ve çok yönlü bir içsel gelişim ile bunun edimsel hali söz konusudur. Humboldt, 1792 yılında (25 yaşında) yazdığı, devletin sınırlandırılması üzerine, metnindeki ifadesiyle insanın amacı olarak saptadığı gelgeç eğilimlere göre değil, değişkenlik göstermeyen aklın buyurduğunca, bütün kudretlerinin uyumlu bir bütünde biçimlenişidir *Bildung.* (*Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, Gesammelte Werke,* Berlin, I, s. 106, dizi bundan sonra GW kısaltmasıyla, bu metin *Ideen* kısaltmasıyla) Bu sadece bir eğitim ütopyası olarak kalmamış, yönlendirici bir ülkü olarak 19. yüzyılda Almanca konuşan bölgelerde yerleştiği gibi, İskandinav dillerine de sızmıştır. Bu içsel sürecin ürünlerini edinme ağır bastığında bütün bir 19. yüzyıl kültür kurumlarına müzeler ve kütüphanelerin kurulmasına yol açmıştır. Örneğin Humboldt bir yerde bu kurumları devletin oluşturması önerisinde bulunur.

Gerçekten de *Bildung,* onunla aynı bağlamlarda geçen klasik, humanizm, demokrasi gibi birçok kavramla birlikte 19. yüzyıl düşüncesinin dokusuna işlemişti. En büyük tarihsel sözlüklerden birisi olan *Oxford English Dictionary* verilerine dayanarak, Raymond Williams'ın[2] da gösterdiği gibi; hümanizm, kla-

2 Raymond Williams; *Anahtar Sözcükler, Kültür ve Toplumun Sözvarlığı,* çev. Savaş Kılıç, İletişim Yayınları, 2005

sik, eğitim, demokrasi, ulusal bilinç, toplumsal sınıf, devrim, uygarlık, kültür, ilerleme, standart, hatta sanat, edebiyat, gibi kavramlar, kısaca bugünkü ufkumuzun sınırlarını oluşturan sorular, sorunların tamamı bugünkü anlamlarını 19. yüzyılın ikinci yarısında edinmiştir, bunların 1750-1850 aralığındaki evresine R. Kosseleck "beşik çağı" der. Bütün bu kavramlar, sadece fikir düzeyinde kalmamış, çeşitli uygulamaları doğurmuş, kurumsal biçimlere bürünmüştür, bunlar arasında anlam ağlarının ağırlık noktalarından birisi kuşkusuz B. idi. Burada bu kavramın, kimi içerimlerini örtük olarak hep bugün açısından ele alırken, aslında o ülküden kurtarılacak, canlandırılacak neler var? Ya da potansiyel olarak orada olup da edimselleşmeyen ne gibi yönleri var sorularını üstü örtülü biçimlerde sormaktayız aslında.

Google Ngram viewer verilerine göre, kelimenin İngilizce de kullanım sıklığının tepe noktaları 1900, 1920 yılları çevresinde kümelenir, son yıllarda tekrar bu sıklıklara ulaşmıştır; Almanca'da ise tepe noktası 1820'dir, ikinci tepe noktası 1920 yılları dolayında görülmektedir. Son yıllarda özellikle Avrupa'nın kuzeyinde Almanca dışındaki dillerde de bu kavramı enine boyuna irdeleyen çalışmalar ortaya çıkmıştır, artık özgünlüğü teslim edildiğinden kelime çevirilmeden bırakılmaktadır. Başka dillerde yeni kavram alanları açmış bu kavramın, etkisi Almanca düşüncede İkinci Dünya Savaşı sonrasında da sürüp gitmiştir.[3]

3 İngilizcede en geniş kapsamlı incelemeler bütünü İskandinav ve Alman bilginlerinin ürünüdür: Siljander, P.; Kivelä, A. (yay. haz.) Theories of Bildungand Growth: Connections and Controversies Between Continental Educational Thinking and American Pragmatism" Rotterdam, 2012, bundan sonra Siljander olarak anılacak. S. E. Nordenbo'nun kavramın semantiği üzerine makalesi (DOI: 10.1111/1467-9752.00280,) başka Danimarkalılarla birlikte editörlüğünü yaptığı *Educating Humanity: Bildung in Postmodernity* (Wiley-Blackwell, 2003) kitabında da yayımlanmıştır. Alman ve İskandinav ülkeleri dışında da son yıllarda ilgi uyandırmışsa da B. üzerine İngilizce araştırmalar sınırlıdır. *A Companion to the Philosophy of Education* (yay. haz. R. Curren, Blackwell Companions to Philosophy, Wiley-Blackwell, 2003, DOI: 10.1002/9780470996454) kuşkusuz bu kitabın 8. Romantizm, 9. Kant, Hegel pedagojinin doğuşu, 10. Gymnasium lisesi, Alman eskiçağ bilimi *altertumwissenshaft* kesimleri genel bağlamı oluşturmak üzere en yararlı İngilizce başvuru kaynağıdır, bundan sonra Curren kısaltmasıyla geçecek. Avrupa felsefesine özgü kavramların incelendiği şu ansiklopedik sözlük B. açısından da İngi-

Bu giriş gözlemlerinden sonra, ilk olarak B.nun farklı anlam ağlarında tuttuğu yeri, dağılımını, zaman boyutunu da göz önüne alarak dilsel veri olarak gözden geçirelim, sonra da kabataslak kavramın tarihsel-düşünsel dönüşümlerine göz atalım, irdeleyelim. Kavram, İngilizcede çoğunlukla *formation, self-formation, cultivation, self-cultivation, self-development, culture, self-culture, cultural process, civilisation* olarak karşılanmıştır, hatta eğitim olarak da çevrildiği olur, oysa bir ölçüde *self-formation* türevlerini dışarıda tutarsak, bunların hiçbiri kavramın özgünlüğünü İngilizcede karşılayamaz. Kavramın oluşumunun koşulları, felsefesiyle, pedagojisiyle, romantik akımıyla bütün bir Alman Aydınlanma düşüncesinde bulunur, en başta da Kant'ta elbette. Kavram geç ortaçağdan beri dinsel bağlamlarda kullanılmıştır. Tanrının insanı kendi suretinde yaratmasını dile getiren Alman gizemcilerinden sonra, reform çağıyla kimi düşünürlerin, pietistlerin yüklediği eğitsel anlamına rastlıyoruz. Alman Aydınlanması'nın ilk evrelerinde hemen her yazar, felsefecinin ayrı bir yorum getirdiği bu kavram aynı zamanda Prusya'daki ortaöğretim üniversite reformunu gerçekleştiren Wilhelm von Humboldt'un da merkezi düşüncelerindendir.

Bild; resim, imge, suret, biçim demektir, bunun türevleri Almancada çok zengindir: *Urbild* ana örnek, *Abbild* kopya, *Gleichbild* kopya ama yapım değil, benzerliği vurgulayan kopya, *Nachbild* modeli vurgulayan kopya, *Bildung* öz-biçimlen-

---

lizce'de emsalsizdir: Cassin, B. yay. haz. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, çev. yay. haz. Emily Apter, Jacques Lezra, & Michael Wood (Princeton University Press, 2014), bundan sonra Cassin kısaltmasıyla.Cassin'in Fransızcadan çevrilmesiyle, düşünce tarihiyle ilgili benzeri İngilizce başvuru kaynaklarının önüne geçti. Çünkü tek bir dilin, İngilizcenin penceresinden dünyaya bakmadan, başka Avrupa dillerinin geleneklerine özgü düşünüş yollarını tanıtıyordu bu kitap. Aşağıdaki 2004 tarihli başvuru eseri ABD üniversite bilginliğinin ürünüdür, 1973 tarihli olanı ise Avrupalı bilginlerin anıtsal bir girişimidir (ağ üzerinden erişime açıktır); ikisinde de B. kavramı maddebaşı değildir, söz arasında bile layıkıyla ele alınmamıştır: Horowitz, Maryanne Cline, yay. haz. *New Dictionary of the History of Ideas (6 Vol.)*, New York, 2004; yay. haz. Wiener, Philip P., *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas* (5 Vol, 1973, New York. Bu alandaki Almanca üretim, başvuru eserleri ilerde 28. dipnotta sıralanıyor.

me, Almanca -ing. eki hem süreç hem de sürecin ürününü imler, *Einbildungskraft* imgelem, *Bildhauer* yontucu-heykelci, *Bildnerei* çömlekçinin kalıba dökmesi. *Bildung* kavramının bugünkü anlam alanını 1770-1830 yılları arasında oluşmuştur; neredeyse her bir filozof ve yazarlar bambaşka tarzda yorumlamıştır onu. Grimm Kardeşlerin klasik Almanca sözlüğünde (1860), bu terimin başka Germen dillerinde bulunmadığı gözleminde bulunulur, oradaki Latince karşılıkları şöyledir: 1. *imago;* imge, 2. *forma;* form, 3. *cultus animi;* ruhun işlenmesi, *humanitas;* insanlık 4. *formatio, institutio;* biçimlenme, kurulma. Andığımız örneklerin oluşturduğu küme, Almancanın diğer Avrupa dillerinin aksine bu örnekte de Latince kavram bağlantılarına dayanmadığını, böylece neden özgün felsefeler geliştirebildiğinin dilsel düzeyde göstermektedir. B. örneğinde aynı kavramın anlam alanında hem imge hem de biçimlenme, biçim, form anlambirimleri kesişebiliyor; Latince metafiziğin yükünü taşıyan diğer Avrupa dillerinde bu tür bir bağıntı kurulamazdı. Öte yandan 1793 tarihli Johann Christoph Adelung'un sözlüğünde dış görünüş, biçim form şekil ve bir şeyin temsili anlamlarına rastlanır. Ona göre *Bilden,* eylemi, biçimlendirmek olduğu kadar, bir nesnenin formunun yeniden üretilmesidir de. Theodor Heinsius'un sözlüğünde (1818) bu anlamlara "kültürlü" kişi anlamı da eklenmiştir.

Her kavram alanına gölgesini düşüren başka kavram alanları vardır B. söz konusu olduğunda en geniş gölgelenme "kültür" ile "uygarlık" kavramlarından gelir; üstelik bu son ikisi anlamca birbirinden farklılaşıp karşıtlaştığı gibi, birbirinin yerine de geçebilir. Adelung'un sözlüğünde *Zivilisation* terimine rastlanmaz, "civil" yurttaşa özgü *bürgerlich* olarak verilir, Almanca eylem; *civilieren,* Fransızca *civiliser*'e geri götürülüp yol yordama göre davranma olarak açıklanır; Adelung'da *cultur* tarım dışında, zihinsel ve bedensel kuvvetlerin arındırılması ile önyargılardan arınma, süzme, davranış anlamına gelir. Öte yandan bugünküne yakın anlamda *culture* 18. yüzyıl ortalarından önce Fransızcada görünmez. İngilizcedeki anlam evrimi aşağıda, 8. dipnotta ele alınıyor. İmdi, bu iki terim arasında varolan karşıt-

lığın toplumsal türeyişini Norbert Elias *Uygarlaşma Süreci* kitabında göstermişti: Fransız sarayı maiyetinin adabından türeyip bütün Avrupa'ya modellik eden bu *zivilisation* hegemonyasının karşısına, Almanların 18. yüzyılda çıkardıkları bir kavramdır *kultur*; örneğin 1849'da bir Alman yazar, Fransızların edebiyatta kurdukları "istibdattan", "Fransızların düşünüşünün" ardında yatan "Roma usulü düşünce tarzından", Lessing'in onları Protestan tiniyle, milletin tiniyle bağlantılı "Yunan olan"a yönlendirerek kurtardığından söz etmektedir (Curren, 145).

Fransızca da *Civilisation* 18. yüzyıl ortasında belirdiğinde, A. Sartori'ye göre bu kelime *police, politesse, civilité, doux commerce* gibi, *yani* letafet, nezaket, medenilik, uygarlaştırıcı ticaret/piyasa gibi izlekleri tek bir başlık altında birleştiriyordu.[4] Kabataslak söyleyecek olursak, uygarlık kavramı giderek Fransızca ve İngilizce'de dinsel, toplumsal, iktisadi, teknik, davranış alanlarını kapsarken, Alman düşüncesinin "kültür"ü; düşünsel, dinsel, sanatsal başarımlarla ilintili görünüyor. Almanya'da "kültür" düşüncesi taşıyıcılarının sınıfsal temeli, 20. yüzyıl başında yaratılan bir deyimle söyleyecek olursak *Bildungsbürger* yani Bildung sahibi yurttaştır, bir başka deyişle, kökence toprak sahibi soylular ya da burjuva sınıfından gelme değil, ya da yönetici sınıf mensubu da olmayan bağımsız bir eğitim görmüş, kendini eğitmişler katmanıdır; kökence, çoğunlukla tüccar, küçük zanatkâr, esnaf da olabilir; yeni bir seçkin katman yaratma, düşünsel bir aristokrasi fikri de buradan doğmuştur, geleneksel toprak sahibi aristokrasiye olduğu kadar, burjuva sınıfına da ait değildir B. fikri. Öte yandan bunun altında yeni oluşan laik modern devlet kurumlarına görevli yetiştirme ihtiyacı da söz konusudur, kamu görevlileri meşruiyetlerini artık B.a dayandıracaktır. Bu arada Almanca *kultur*'un Avrupa dillerine uygarlık olarak çevrildiğine dikkat edelim. Alman edebiyatçılar için 18. yüzyılda "uygarlık", yani Fransız uygarlığı yüzeyseldi. Thomas Mann 1914'te *Gedanken im Krieg*, (*Savaşa Dair*)'in başında, uygarlığı; akli, aydınlanma, yatışma, kuşkuculuk, tasfiye etme, zekâ, diye nitelendirip bunu Fransız ile

4 http://www.jstor.org/stable/3879339.

İngilizlerin temsil ettiğini, Almanya'nın ise kültür ülkesi olduğunu öne sürüp bunun ayırt edici özelliklerinin; birlik, üslup, form, beğeni, ağırbaşlılık, diye sıralıyordu. Bu karşıtlığın ulusçuluk düşüncesiyle ilgili olduğu 19. yüzyıl sonunda keskinleştiği bellidir. 19. yüzyıl sonunda *Bildung*'un kimi yönlerini *kultur* kavramı üstlenmiş görünüyor; örneğin hayatının son yıllarında inceden inceye öznel ve nesnel kültür ayrımı yapan Georg Simmel.[5] Ya da, "Dördüncü bir modern fenomen, insan etkinliğinin kültür olarak kavranması ve yetkinleştirilmesi olgusunda ortaya çıkmaktadır. Bu sayede, insana özgü en iyi niteliklerle beslenen kültür, en yüksek değerlerin gerçekleşmesidir. Bu besleme karşığında kültür, özü gereği, kültür politikası olur," diyen Heidegger.[6] Öte yandan İngilizcenin bugünkü anlamda "kültür" kavramını ardında da *Bildung* kavramının dolayımları yer alır.[7]

5 *Modern Kültürde Çatışma*, İletişim Sanat-Hayat Dizisi, 2003, s. 30, 100

6 The Age of World Picture", *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, 1977, s. 116

7 Şair, yazar Coleridge, *cultivation* kelimesini B. karşılığı olarak 19. yüzyılın başında ortaya atmıştı. Bu seçim, o yüzyılda bizi bildiğimiz anlamlarında kültür kavramına iletecek, İngilizcede de başka Avrupa dillerinde de. İngilizcede 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar *culture* kökenindeki toprağı işleme, ürün yetiştirme anlamında kullanılıp, en çok eğitimle birlikte rastlanır: http://quod.lib.umich.edu/e/eebogroup/, Coleridge' den önce *culture, cultivation* doğal bir gelişim eğilimi anlamına geliyordu; ondan sonra genel maddi ilerleme anlamındaki uygarlık kavramıyla da karşıtlık içerisindeki belli bir genel bilinç durumu anlamına genişledi. l'ın anlam genişlemesi o yüzyıl içerisinde kişinin yetkinleşmesinden, toplumun genel gelişimine, sonra sanatlar bütününe yayılacak, en sonunda modern antropolojinin kurucularından E.B. Tylor'un ünlü tanımıyla, geniş etnografik anlamıyla, uygarlıkla eşanlamlı insan toplumlarının gerek tinsel gerek maddi gerek düşünsel yaratıları, ürünleri yani töreler, değerler, inançlar anlamına gelecektir. Coleridge'den bir kuşak sonra eğitim reformcusu, şair Matthew Arnold'un 1869 yılında yayımlanan *Culture and Anarchy* kitabı İngilizcede yüksek kültürün, en ünlü çağcıl savunusudur. Arnold'un kitabının asıl tartışma konusu eğitim reformudur; liberallerin, aristokratların, orta sınıfın yani burjuvazinin, hemen hemen her kesimin eğitim karşısındaki tutumunu, güncel siyasal olaylar çerçevesinde tartışır, eleştirir; her kesimi de eğitim anlayışı bakımından yetersiz bulur. Büyük Britanya'da ancak 1902 yılında sağlanacak olan "öğretim birliğini", "tevhid-i tedrisat"ı, dar uzmanlık karşısında insanın her yönünün uyumlu yetkinleşme çabası olan kültürün –ve eleştirinin– üstünlüğünü savunurken, İngiliz düşünce dünyasının iki asal bileşeni saydığı "Hellenizma ile Hebraizmayı" da tartışmaktadır. Güncel olaylar dolayısıyla adı geçen siyasetçilerin, din kişilerinin bolluğu arasın-

B.nin ortaya çıkışı, aynı zamanda tarihselciliğin ortaya çıktığı bir dönemde, yeni klasikçi-romantik Goethe-Shiller çevresinin de işin içinde bulunduğu yeni bir Yunan imgesinin oluşturulması, bir anlamda keşfi süreciyle bağlantılı karmaşık bir bütündür. Almanlar, bu dönemeçte artık Yunanlıları modernliğin modeli olarak kavramaya başlamıştır. Fransa başta olmak üzere, Avrupa'da siyasal düşüncenin ufku Roma devleti idi; anlam dünyalarını biçimlendiren, baştan beri Roma dünyası idi, kendi siyasal düzenlerini de Roma'nın bir yansısı olarak görme eğilimindeydiler.[8] Oysa, Alman edebiyatçıları ve filozoflar Roma'yı değil Yunan'ı yeni bir gözle değerlendirmeye girişmişlerdi, Yunanlar Batı'nın başlangıcı, kökeni olarak değil, tarih aşırı bir model yani *Urbild* olarak görülüyordu. *Prolegomena Ad Homerum* (1795) kitabıyla modern Yunan filolojisinin kurucusu olan C. Wolf'un derslerine katılmıştır ve Humboldt ile yakın arkadaştırlar. Wolf, *Altertumwissenshaft* diye bir alan yaratmıştır, bu bütünsel olarak, dizgesel olarak klasik çağ Yunan Latin eserlerini, uygarlığını her yönüyle değerlendirme projesiydi. (bkz, 4. dipnot) Humboldt, C. G. Heyne'nin Göttingen'deki seminerlerine katılmıştır. Heyne, dilbilgisinden öteye giden bir filoloji hayal ediyordu ilk defa. Yine Humboldt'un dahil ol-

da, eski yeni hiçbir düşünürün, yazarın adının anılmayışı arasında göze çarpan tek özel ad, bir yerde övgüyle andığı Humboldt'unkidir. Arnold'un eğitilmişlerinin ortaklaşa sahip olması gereken "tatlı ışık", "dünyada en iyi biçimde düşülmüş, en iyi biçimde yazılmış en iyi şeyle tanışıklık kurmaya" dayanır. Daha Arnold çağında "kültür" kelimesi, ufuğu oluşturan bir ülkü olmaktan çıkıp bir kavmin, milletin halihazırdaki durumu anlamına gelmişti bile, Almanca'da da yüzyılın son çeyreğinden itibaren aynı anlam daralması, kültürü, ulusa bağlı bir şey olarak düşünmek gözlenir; Ziya Gökalp da bu yönsemeyi takip edecektir. Ziya Gökalp'ın 1924 tarihli *Türkçülüğün Esasları* kitabında Fransızca *culture* sözcüğünü ulusçu amaçları bakımından ikiye ayırıp ulusal olanına hars, Arnold'un "tatlılık ve ışık mezhebi" diye nitelediğine ise tehzip karşılıklarını önerir (1972, s. 104-105), kitapta anılan bir iki özel ad arasında Arnold da vardır. Hars düşünce dünyamızda hep yinelenmişse de tehzip dile, düşünceye yerleşmememiştir, sözlüklere de düşünce dünyamıza da girmemiştir; Gökalp'ın bu terimi "süs" kökünden türetmesi, kavramı esasla ilintili değil bir eklenti olarak anladığını gösterir (bkz. Tansu Açık, "Klasik Nedir ya da Yazılı Kültürün Savunusu", *Kebikeç, İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 22, 2006, s. 5-24)

8 Örneğin Fransız Devrimi sularındaki baskın siyasal Roma imgesi için; F. Hartog, *Tarih, Başkalık, Zamansallık*, Dost Kitabevi, 2000.

duğu Goethe-Shiller çevresini de derinden etkilemiş olan J.J. Winckelmann'ın sanat tarihini kurarken ortaya attığı klasik Yunan imgesi, kuşaklar boyunca belirleyici imge olmuştur (İlgili makale, F. Hartog a.g.y.).

Grimm sözlüğünde, B. karşılığı olarak aynı alt küme içerisinde verilen *cultus anim;* ruhun işlenmesi, *humanitas;* insanlık maddesi, tastamam klasik Yunan-Roma düşüncesiyle kurulmuş yepyeni bağlara dayanmaktadır, Almancada önceleri böyle bir anlam bulunmamaktadır. Latincede ilk defa Cicero'nun kullandığı *humanitas,* insan soyuna değil, insanın ayırt edici özelliklerine gönderiyordu, aynı zamanda Yunanca, felsefe hitabet, edebiyat metinlerine dayalı bir eğitim tasarısına da karşılık geliyordu. Buna benzer bir Yunanca kavram yoktu; Yunanlara ussal, siyasal bir yaratık olarak insan tanımı yetiyordu, ayrıca bunu kuramsal bir araştırma konusu yapmadılar, ortaçağda bununla ilgilenilmedi, insanın özüyle ilgili kuramsal bir araştırma yürütülmedi, modern filozoflar ilk kez siyasal düşüncelerinin parçası olarak bunu ele almaya başladılar. Aslında bir ufuk olarak insanlık fikri *Menschheit* Aydınlanma sırasında oluşmaya başladı, başlangıçta B.un amacı olarak koyutlandı "insanlık". Kant'la başlayıp Nietzsche'yle devam eden filozoflar, insan türevli Almanca adlandırmalarının arasındaki ayrımlar çizdi: hıristiyanlıktan gelme *Humanität, die Menschheit, das Menschliche,* Nietzsche'yle birlikte *das Humane.*

Cicero'nun çağında, cumhuriyetin sonuna doğru İ.Ö. 1. yüzyılda Roma'da Yunan felsefesinin çeşitli çığırlarını izleyenler ortaya çıktı ilk olarak. *Humanitas,* Cicero Varro çağında icat edilip bir kaç kuşak Yunan *paideia*'sına yaklaştı. Gellius'un tanımlamasıyla (Aulus Gellius, *Attika Geceleri* s. 13.17) "*eruditionem institutionemque in bonas artes*", yani iyi sanatlar/zanaatlar eğitim temrini. Bunlar, özgür kişiye özgü olan bilgi dalları olarak, Antikçağın sonlarında kurumlaşmış olan, Latincesiyle *artes liberales,* müzik dahil olmak üzere matematik temelli dört ve edebiyat felsefe temelli üç bilgi türünü oluşturmaktadır. İmdi, oyun, çocuk kökünden türeme Yunanca *paideia,* özgün bir kuramdı. Kişinin nasıl yetişeceği, nasıl anlamlı hayat sürece-

ğiyle ilgili birbiriyle rekabet halinde kuramlar ve hayat tarzları klasik çağda ortaya çıktı. Platon'un *Devlet* diye bilinen *Siyasal Yapı/Toplum* adlı yapıtında, yani *Politeia*'sında serimlenen idealar kuramına, kişileri eriştirmeye hazırlık olarak ve basamaklı bir eğitim tasarısı başlamıştı, bu *artes liberales* (İng. *seven liberal arts*); unutmayalım Platon burada ileri kuramsal çalışmalara 35 yaşından sonra başlanması gerektiğini söylüyordu. Önce zihni bilemek için; sayıların, yüzeylerin, üç boyutluların bilgileri, yani (aritmetik, geometri, gökbilim) bu diziye eklenecek olan müzik, (Phytagoras'ın düşünce geleneğini izler Platon burada) *dörtlüyü* Latincenin yaygınlaştırdığı terimle *quadrivium*'u verir bize, diğer dizide dile dayalı çalışmalar (*üçlü trivium*), dilbilgisi, mantık-diyalektik, retorik bulunur. Rönesans *trivium*'u o çağın Aristotelesçiliğine tepki olarak; tarih, şiir, retorik içeriyordu. *Artes*'in tekili *ars*'dır, Latincede, bu kelimeden Avrupa dillerinde zanaat *artisanal* ile sanata *art*'a ilişkin kelimeler türemiştir. Arapça imal etmek kökünden türeme, aslında ikisi de aynı kelime olan ama Türkçede farklı telaffuz edilen sanat ile zanaat demekti *ars*, kimi durumlarda anlam karışıklığı Türkçede sürer. Avrupa dillerinde ise bu ikircillik 18. yüzyıl sonuna kadar sürdü, Edebiyat da ise 18. yüzyılda *erudition, mütebahhirlik* olmaktan çıkıp Frans. *belles lettres,* yani sözcüğü sözcüğüne "güzel yazılar", artık pek kullanılmayan deyimle "gökçe yazın" anlamı edindi. Almancada; *Kunst* sanat, *Wissen* bilgi, *Wissenschaft* bilim 18. yüzyıla kadar biribirinin yerine kullanılabiliyordu; 19. yüzyıl başında *schöne Künste,* yani "güzel sanatlar" deyiminin ardında bu anlam karışıklığını önlemek görülebilir. *Paideia*'yı Herder de, Humboldt da, Hegel de B. diye çevirir. Commenius ise *erudition*'u B. diye çevirir, bu kişilerden ileride söz edeceğiz.

"Kültür"e gelince, Latince kökenindeki eylem olan *colere*, kabaca toprağı işleme, emek verme anlamına gelir. Örneğin tarım, yani arazinin işlenmesi *agri cultura*; bundan türeme *cultus cultura* kelimelerini, Romalılar Cicero'dan önce kafanın gönlün işlenmesi eğitim anlamında hiç kullanmamışlardı, Cicero'nun yüklediği bu anlama ise çok nadir rastlanır. Kafa, gö-

nül eğitimi anlamında *litterae*, yazın kelimesi kullanılırdı; bu ise Yunancadan okunan klasik edebiyat felsefe yapıtları demekti. *Cultura* ortaçağda da tarım temelli kullanımıyla, kimi Avrupa dillerinde, örneğin Fransızcada yaşamıştır, İngilizcede bugünkü anlamına geliş sürecine kabataslak yukarıda değinmiştik. Cicero'nun ünlü tanımının öznesi *cultura animi*; ruhun işlenmesi hep alıntılanır, oysa "yani ruhun işlenmesi felsefedir" anlamındaki cümle şöyledir; *cultura autem animi philosophiae est*'dir. (*Tusculanae*, 2, 13) Latincede ilk defa eğretilemeli metaforik anlamda kullanılışı da budur. Bir yandan bu tanımlama Aristoteles'in *Nikomakhos'a, Etik*'in son kesiminde tartıştığı üç hayat tavrının, üç tarz hayatın en değerlisi görünen düşünsel (Yun. *biostheorêtikos*, Lat. *vita contemplativa*) hayat anlayışına bağlanabilir, diğerleri kamusal/siyasal (Yun. *politikos*, Lat. *activa*) hayat tarzı ile hazza yönelik hayat tarzı. Alman pietist A.H. Frankce 1700 yılında, *cultura animi* fikrini; eğitime, pedagojiye getirmiştir. Ne var ki *gerek paideia* gerek *cultura* Yunanca ve Latince evreninde nadir rastlanan kelimelerdendir; dolayısıyla örneğin bu dünya hakkındaki en geniş Almanca başvuru eseri olan Pauly Wissowa'nın *Ansiklopedisi*'nde, bunları ayrı madde başları olarak bulamayız.

Kelimenin tarihöncesinde Alman gizemcilerinden, Meister Eckart'dan gelme, *imago dei* öğretisi, yani kişinin kendinin Tanrının suretinde biçimlendirmesi öğretisi bulunur.[9] Luther'in "iç özgürlük" kavramı da Alman idealizminde etkili ol-

9 Örneğin ilk eğitimbilimci, eğitim reformcusu sayılan humanist dinbilimcisi Jan Amos Comenius (1592-1670) (Kutsal Kitap, Eski Ant'ın ilk defa Türkçeye çevrilmesi projesinin mimarıdır da) ilk defa, herkes için genel bir eğitim tasarlarken üçlü bir şemaya dayanır: Tanrı kökensel imgedir (Urbild), doğa Tanrı imgesinin benzeri (*Abbild*) "kültür" ise Tanrı'nın doğanın karşısındaki imgesidir (*Gegenbild*). Comenius Latince *Didactica Magna* kitabında herkes için bir eğitim önerirken bu tasarıyı daha geniş toplumsal sorunlara, barışa bağlıyordu; sav-sözü *omnes omnia omnino excoli* herkese, her şeyi, sağlam/bütünüyle öğretmek gibi çevirilebilir (buradaki *colere* fiili *cultus cultura* kelimelerinin de kökeninde bulunur). Ona göre insan olabilmek için kişinin kendisini biçimlendirmesi gerekir, bu da ancak eğitimle olabilir. Kant, Comenius'dan yüz elli yıl sonra aşağı yukarı aynı düşünceyi dile getirecektir; eğitim-öğretim (*Erziehung*) aracılığıyla, insan kişilik kazanır, insan olur diyecektir. Heinrich Pestalozzi de aşağı yukarı aynı şeyi B. için yazacaktır.

muş bir fikirdir. *Einbildung*; zihne nakşolmak, zihinde izini bırakmak demektir, buradaki *ein* öneki eyleme içselleştirme yönü ekliyor; bu kavramın Paracelsus'dan, Böhme'den beri Ren gizemcilerinde bile Alman düşüncesinin en önemli kavramlarından olduğu saptanmıştır.

Kavramın Almanca tinsel yan anlamlar kazanmasında ilk aşama Shaftesbury'nin *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) kitabının, pietist Spalding ile Oetinger'in Almancaya 18. yüzyıl ortasında çevirmesiyle başlayan alımlanması (*reception*) oluşturur. Devlet dinini oluşturan Luther'cilik tarafından kovuşturulan pietistler, Luther'cilikten türeme reformcu bir daldır; konumuz açısından gizemcilerin de kullandığı *innerkeit* kelimesiyle, derûni olanı, içsel olanı vurgularlar. Shaftesbury, yeni Platoncu dinsel fikirleri, seküler bir estetik dinine dönüştürerek kişinin kendini oluşturmasına eğitsel bir değer yüklemişti. Spalding ile Oetinger çevirisinde, onun ahlâk felsefesinin temel kavramları şöyle karşılanmıştır; *inward form=innere Bildung; formation of a genteel character=Bildung; good breeding=Selbstbildung.* Böylece, B. kelimesi çok çeşitli alanlardaki Almanca düşünce tartışmalarına bir terim olarak katılmıştır.[10]

J. J. Rousseau 1755 yılında *perfectibilité* "yetkinleştirilebilirlik" diye bir kelime uydurdu.[11] Bu uyduruyla kurduğu kuramında ilk kez bir yabancılaşma kuramı ortaya attı, yabancılaşmanın eğitimle aşılabileceğini öne sürdü, önerdiği eğitimin, çağının burjuva eğitimiyle ilgisi yoktu. Amacı ise insanın uy-

10 Susan L. Cocalis, "The Transformation of "Bildung" from an Image to an Ideal Author(s)", *Monatshefte*,Vol. 70, No. 4 (Winter, 1978), s. 399-414. Almancada Shaftesbury'nin 18. yüzyıldaki alımlamlanışı konusunda en ayrıntılı inceleme: (Horlacher, R., "Bildung - a construction of a history of philosophy of education", *Studies in Philosophy and Education*, 23, 2004, s. 409-426)

11 Kosseleck'in belirttiğine göre, 18. yüzyılın başında kullanılmaya başlanan *perfectionnement lat perfectio* kavramını zamansallaştırdı, ilahiyat kavramını yeni bir tarih deneyimine kenetledi. Rousseau'nun *perfectibilité*'si ise insanı hayvandan ayıran bir ölçüt olarak geldi, *perfectionnement*'daki gibi olayların akışının belirlenimi değil, tarih üstü olanaklı tarihlerin koşulu, böylece belirli amaçların belirleniminden kaçınılan tarih sürecini dirik, dinamik kıldı. (http://www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions/Yearbook%201997/Koselleck%201997.pdf)

garlık öncesi haldeyken içinde bulunduğu özerkliğe, özgürlüğe ulaştırmasıydı. Burada bir bakıma ilk kez bir B. kuramıyla karşılaşıyoruz. Humboldt daha gençliğinde, onun kültür üzerine yazdıklarıyla ilgilendi, Kant da ondan çok şey öğrenmiştir. Rousseau'nun eylem kuramı akılla özgürlük olarak, özerklik koşuluna bağlıdır, belki bundan ötürü başka felsefe geleneklerinde değil, Alman idealizminde B. kavrayışı kökleşmiştir. Köy Enstitülerinin düşünce mayasında adı neredeyse hep, tek başına anılan İsviçreli eğitimbilim kurucusu, Kant hayranı Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) B.u ilköğretime kafa, gönül ve el eğitimi vermek olarak yerleştirmişti. "Die Abendstunde eines Einsiedlers" (1780) metninden bir alıntı yönetici düşüncelerini özetleyecektir; "Allgemeine Emporbildung der inneren Kräfte der Menschennatur zu reiner Menschenweisheit ist allgemeiner Zweck der Bildung, auch der niedrigsten Menschen", mealen karşılığı: İnsan doğasının daha katıksız insan bilgeliğine yönelik iç kudretlerinin yükselmesine götüren B., en sıradan insanın olduğu kadar B.un da genel amacıdır. Dikkat edilirse, insan doğası aracılığıyla düşünülmektedir, ama B.'un konusu insanın kudretleridir.

Kant'la birlikte kavramın felsefi seyri başlamaktadır. B. sadece Alman idealizminde öznellik sorunuyla tinsel gerçeklikle birlikte ele alınmıştır. 18. yüzyılın son yirmi yılında başlayıp kırk yıl kadar süren bir evrede, her filozof yazar bu yeni kavrama kendi dizgesi içinde yer verip, onu başka başka yorumlamıştır. Örneğin, kimisinde bu doğal bir ereksellik olarak görülürken, Fichte ile Hegel'de tinin deviniminin ilkesi, kurucusu olarak görülmüştür.

Kant, eğitim üzerine çokça kafa yoranlardan ve ilk pedagoji yazarlarındandır. Üniversite dahil, Prusya okullarındaki reform, onun zamanında 18. yüzyılın son çeyreğinde başlamıştır. Bu işten sorumlu bakanla yazışmış, reformu desteklemiştir. (Curren) Onda B. değil *kultur* kavramına rastlanır; o da varolan kapasitelerin, yeteneklerin "doğal kudretler"inin işlenmesi, geliştirilmesi olarak görülür; bu işlem bir özgürlük edimidir, insanın amacıdır; *kultievieren, zivilisieren, moralisieren* ey-

lemlerini neredeyse eşanlamlı olarak kullandığına dikkat çekilmiştir. (Cassini)

Kant 1765 yılının kış yarı döneminde vereceği; metafizik, mantık, etik, fiziksel coğrafya dersleri için bir *Duyuru* yayımlamıştı, orada öğrencilere aktarılacak hazır bir felsefe bilgisini bütünü olmadığını, eğitimin bilginin üretilme yolunu izlemesi gerektiğini öne sürüp bu yolun basamaklarını sıralamıştı, bunu uygulayıp uygulamadığı bilinmiyor. 1780'lerde artık herkes ondan etkilenmeye başlamıştır. Humboldt da bir kış onu çalışır. Ünlü *Fakültelerin Çatışması* (1798) incelemesinde, niçin felsefe fakültesine devlet yetkesinin en ufak müdahelesi olmaması gerektiğini temellendirmiştir. Kant'ın hayranı olan Humboldt, üniversitede bunu bütün fakültelere yayacak, sonradan da buna bilimsel özerklik denecekti. Kant bu incelemesinde, felsefeyi bir tür tasarımların, kavramların, ideaların bilimi ya da bilimlerin bilimi değil, insanı bütün bileşenleriyle, doğal belirlenimlerine uygun biçimde, ahlâkla, özgürlükle ilişkisi açısından ele alan bir bilme biçimi, hem de insan bilimi olarak konumlandırıyordu. Nitekim 19. yüzyıl üniversite eğitimine birlik kazandıran bakış, felsefi bakış bu tür bir bakış olacaktır. Humboldt'un görüşüne göre insanın özerkliği temel ve nihai erektir. Kant 1784 yılında bir derginin "Aydınlanma Nedir?" soruşturmasına verdiği yanıtta, aklın kamusal kullanımını açıklamak için birçok kez *als Gelehrter,* yani bilgin deyimine başvurur. Foucault'nun ikinci doktorasının konusu olan metinde, Foucault'nun vurguladığı gibi onu ilgilendiren şu an olmakta olanla ilişkimiz, yani tarih düşüncesidir, bu daha önce felsefelik bir düşünme konusu oluşturmuyordu. Felsefede bunun bir inceleme konusu olabilmesinin koşulunu, ilk defa Kant ile Herder'de rastlanan, tek bir akış olarak geçmişte olup bitenlerin kavranması, yani *Geschichte* anlayışı oluşturmuştur.[12]

12 Yine Kosseleck'in ortaya koyduğuna göre *les progress,* "ilerleme" Almancaya *Fortgang, Fortschreiten, Fortrücken* olarak çevriliyordu, (Fransızca kelimenin çoğul oluşu, tek bir art arda gelmenin çokluğunu belirtmesine bağlanmakta). 1780'de Kant tarihsel bir terim olarak *Fortschritt* kelimesini türetti; bundaki anlayış ampirik bir ilerleme seyri değil, kolektif tekil genel bir kavramdı;

Kilise dışında kıyılan nikah tartışması bir prostestan din görevlisinin aylık Berlin dergisi *Berlinische Monatsschrift*'de 1784 yılında "Aydınlanma Ne Demektir?", "Ueber die Frage: was heißt aufklären?" soruşturmasına yol açmıştı. J. H. Campe gibi Aydınlanma'nın en önde gelen pedagoji kuramcısı, Humboldt'un kılavuz hocalarındandır, eğitim reformunun yurttaş eğitimi ile gelişimini (*Ausbildung, Bildung*) yükselteceğine odaklanır. Yahudi Aydınlanması'nın kurucusu, Berlin'de kızının *salon*una Humboldt'un devam ettiği M. Mendelsshon'un, Kant'ın yanıtından iki ay önce yayımlanmış yanıtında ise Aydınlanma, kültür, *Bildung* birbirleriyle bağlantılı olarak ele alınır; her üç kelime, Almancaya yeni girmiş, herkesin bilmediği, kitabî kelimelerdir; B. kültür ile Aydınlanma'nın bir araya gelmesidir; tek tek bölgelerin, ülkelerin, kimisi şunda kimisi bunda ileridir, dillerinin özelliklerinden ötürü sadece Yunanlar her ikisine de sahiptir. Ardından, insanı; insan belirlenimiyle ve yurttaş belirlenimine göre ayırır; yurttaş topluluğu kültüre ihtiyaç duyar, insan olarak insana, Aydınlanma yeter oysa (*What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*,J. Schmidt (yay. haz.), UCP, 1996)

Kant, *Bild*' i zihinsel resmi, imgeyi *einbilden* eylemi temelinde düşünür: *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımında (A, 120) aşağı yukarı şöyle yazar; Bir imgede birleştirme kudreti (*Einbildungkraft*) çokyönlü görüleri (*Anshaung*) tek bir imgeye (*Bild*) götürmelidir. Yine aynı yerde katışıksız anlamanın şemalarını çıkartırken, şemaların, imgelemin (*Einbildungkraft*) ürünü olduğunu, (A, 140-B179) imgelemin genel bir işlemiyle ortaya koymanın, (*Darstellung, exhibitio*) bir betisi, figürü de, kavrama imge sağlamak olduğunu söylerken, imgelem zihnin temel yetilerinden (*Grundvermögen*) kılınmaktadır. İşte bu yönü, Fichte'den, Shelling'e, Hölderlin'e atlama tahtası sağlamış-

bu kavram yeni anlam yüklenen "tarih"le bağlantılıydı. O güne kadar tarih bir nesneyle özneyle bağlantılı hep birisinin tarihinden bir şehrin, bir dönemin, bir kavmin tarihinden söz edilebiliyordu, artık bu kavramla yepyeni bir zamansallık kipiyle tarihten tarih olarak söz edilmeye başlandı, Hegel, Marx tarih düşüncesi olanaklı olabildi (a.g.y.).

tır; böylece ondan beri, üretici imgelem en üstün zihin kudreti sayılagelmiştir.

Gadamer, başyapıtında[13] (Kant ile Hegel arasında Herder'in B. kavramına verdiği biçimin mükemmelleştirildiğini saptar (TM 9-11) Johann Gottfried Herder (1744-1803), okul reformu üzerinde de yazmıştır. Onda, B. kişisel biçimlenim, gelişim anlamından öteye uzanır; ırk belirlenimine karşıt olarak B., artık bir halka ortak yazgı duygusu, bağdaşık bir kimlik veren deneyimlerin bütünüdür (*Nationbildung*), insanlığa da, dile de uygulanabilir bir kavramdır. Dolayısıyla tarihle bir tutulabilir, bununla kalmaz organik yaşamda da biçimlenmede de aynı kavram altında kavranır. Öte yandan, Herder için felsefe, basitçe B. kuramıdır; yani kişi bütün yeteneklerini, yeterliliklerini nasıl geliştirebileceği hakkındaki kuramdır. Nihai hedefi insanlık B.una ulaşma yolunda olan bir insanlık varsayar. Kafa ile gönül birbirinden ayrılamaz, dolayısıyla B. temelde bilgiye dayanamaz çünkü insanlar bilgilerine göre eylemezler, eğilimlerine göre eylerler.[14]

Alman romantikleri denen çığır, 18. yüzyılın son yıllarında bir araya gelen bilgin, filozof, şair, yazarlardan oluşuyordu. Bunlar geleneksel olarak; en üstün iyi nedir, yani hayatta en üstün değer nedir sorusuna yanıt olarak haz ya da Kant-Fichte etiğindeki erdeme uygun mutluluk yerine B.'u yerleştirmiştir; bu, kendini gerçekleştirmek, kişinin bireysel özelliklerini geliştirmesi olduğu kadar, insana özgü özelliklerin de geliştirilmesidir. I. Berlin'in dediği gibi; hepimiz ister istemez, farkında olsak da olmasak da Alman romantiklerinin sanat anlayışının, dünya görüşünün kırıntılarını zaten taşıyoruz bilincimizde. Almanlardan esinlenen kimi 19. yüzyıl ortalarında İngiliz yazarlar ve eleştirmenler eliyle sanat bir tür din halinde gelmişti. Humboldt ile genç yaşta ölen Shiller'in mektuplaşmaları 19. yüzyılın en etkileyici entellektüel yazışması sayılıyor. 1800

13 TM kısaltmasıyla İngilizce çevirisi kullanılacak, *Truth and Method*, 1989 [1960].

14 *In Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, İnsanlığın Öz-biçimlenmesi için Bir Tarih Felsefesi 1774/1990, 66; kaynağı anan Siljander, 138

yılına doğru Humboldt, Jena ile Weimer'da oturmuş, Shiller'le Goethe'nin en yakınlarındanmış. Goethe'de ona Yunan mitolojisi ile Yunancanın incelikleri konusunda danışırmış, Shiller'in metinlerinin ilk okuyucusu olurmuş.

Shiller'le Goethe'nin B. anlayışları birbirinden çok başkadır,[15] aynı zamanda Goethe'nin doğa araştırmalarını yönlendiren kavramlardan birisi de metamorfoz, başkalaşma anlamındaki B.dur. Shiller, 1895 yılında yayımladığı *İnsan'ın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar* metninde, Kant estetiği çerçevesindeki kavramların yanı sıra, *kultur* ile *einbildungkraft,* imgelem kudreti, metnin anahtar kavramlarındandır. B.u hem özgürlük aracı hem de en üstün gerçekliğe ulaşma aracı olarak görüyordu. Önceki filozofların aksine sanatı, eğitime katıyordu: Sanatı yurttaş eğitiminde pek az yararlı ama insan eğitiminde, felsefe ile dinden daha yararlı olarak görüyordu. Sanat tarafından biçimlenme değil, hayatı bir sanat eseri olarak oluşturma fikri ilginçtir. Goethe başlarda uyumlu, çok yönlü B. olanağına bağlansa da, sonra bunu sadece eski Yunanların gerçekleştirdiği, günün dünyasında tek tek işlerde uzmanlaşma yolunun açık olduğu sonucuna varmıştı. Kişilik, belki de B. ile birlikte en çok anılan kavramlardandır, Shiller, Humboldt'da kişi denen bütüncül tam iken, Goethe'de hep bir bütünün parçasıdır, onun için, kişinin yakın çevresindekilerin yapamadığı bir şeyi olağanüstü yetkinlikte yapabilmeyi amaç olarak koyar. Schlegel için B., insanın en yüksek çağrısıdır (*Beruf*), romantikler tinin ruhun çeşitli kuvvetlerini birleştirmeye çalışıyordu; çünkü kişiliğin, temelinin akıl olmasını kabul etmiyorlardı, kişilik birçok öğeden oluşuyordu. Romantikler doğrudan eğitim üzerine herhangi bir şey yazmamıştır.

Philippe Lacoue-Labarthe ile Jean-Luc Nancy'nin çığır açıcı incelemelerinde, ilk romantiklerin "Jena" evresini, yani, Schlegel kardeşlerin yayımladığı Athenaeum temelinde, Alman romantiklerinin edebiyat kuramını felsefe bakımından Fransızcada ilk kez irdelerken, Kant'tan sonra edebiyat ve felsefe ayrı-

15 Siljander; H. Goldman, *Politics, Death and the Devil: Self and Power in Max Weber and Thomas Mann*, California University Press, 1992

mının başladığını kesinleştirmişti.[16] Bu akım başka şeylerin yanı sıra, işte bu felsefe-edebiyat ayrımına da tepki olarak yeni bir edebiyat felsefe anlayışı önermişti. Schlegel kardeşlerin yetişimi klasik filoloji idi, indolojiyle ilgilendiler, Humboldt'la birlikte karşılaştırmalı dilbilimin kurucusu sayılırlar; aynı zamanda çevirmen, eleştirmen, yazar idiler. Alman altın çağının nerdeyse bütün yazarları, düşünürleriyle arkadaşlık ettiler: Friedrich Schleiermacher, Schelling, Fichte, Schiller, Goethe ve Hegel. Eleştirel Fragment 115, Athenaeum'un bütün bir izlencesini içeriyordu: "Bütün modern şiir tarihi, şu kısa felsefi metne, satır satır açımlamadır: bütün sanat felsefeye dönüşmeli, bütün bilim de sanat: Şiir ile felsefe tek bir şey olmalı." Bugün edebiyat metnini felsefe bakımından okuyabilmemizin de ardında bu akım var. Özellikle Friedrich Shlegel'in, yazınsal biçimin "idea"yı tamıtamına serimleyebilmesi, ortaya koyabilmesi fikri, Platon ile Kant'ı Homeros ile Goethe'yi tek bir şeyde birleştirebilmek çabasıdır. Fragmentler boyunca B. kavramı, püf noktası gibi baştan sona hem bir biçime büründürmek hem de kültür gibi biçimlenmek, *formation* anlamlarında geçiyordu. İnsan da sanat yapıtı da birbirine benzer, *gebildet*, yani ne olması gerekiyorsa o biçime, betiye (figür) büründüğü ölçüde. (Lacoue-Labarthe, Nancy: 47) Bu çevrenin okuduğu, Herder'deki gibi Yunanca *füsis physis* kavramına çok yakın bir B. anlayışı söz konusudur.[17] İnsan soyunun B.u düşüncesi, burada Lessing, Herder Schiller'in ötesine taşınmaktadır. Romantikler, eğitim üzerinde yazmadılar, B. onlarda bu dar anlamda değildir. Örneğin, F. Schlegel'e göre bir insan sadece B. aracılığıyla bütünüyle insan olur, insanlık onun varlığına tamamıyla nüfuz eder; B. ise en üstün iyi ve tek yararlı şeydir (*Ideen* 65 ve 37).

Hegel'e, Schelling'e, Hölderlin'e izafe edilen *Alman İdealizminin En eski Programı* adı verilmiş olan metinde, (1796) filozofun şairin kudretine sahip olması gerektiğinden söz edilmiş-

16 *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, çev. P. Barnard, C. Lester, SUNY Press, 1988[1978].

17 Tansu Açık, "Füsis Üzerine Birkaç Sözlüksel Tutamak", *Symbolae in Honorem: Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan*, yay. haz. D. Sezer, A.Avar, İletişim Yayınları, 2008.

tir. F. Schlegel'in romantik şiiri tanımlayışı, şiirin ötesine saltıklakştırmaya, sonsuzlaştırmaya uzanır bir dolu açmazıyla birlikte, (*Athenaeum* 116) –bazı kesimleri atlayarak– mealen karşılığı: romantik şiir ilerleyici evrensel bir şiir olmakla kalmaz, ayrı ayrı şiir türlerini birleştirip felsefeyle, retorikle bağıntıya sokar; bazen de şiiri düzyazıyla, özellikle eleştiriyle; şiir sanatını da doğanın şiiriyle karıştırmak, kaynaştırmak ister, istemelidir de; şiiri, canlı ve toplumsal kılarken, hayatı ve toplumu şiirsel kılar; zeyrekliği şiirleştirir, sanat biçimlerini her türden has B. malzemesiyle (*Bildungstoff*) doyurup doldurup alaysılama çakıntılarıyla canlandırır onları . ...'den ...'na kadar şiirsel olan her şeyi kucaklar.... destan gibi çevreleyen dünyanın aynası, çağının imgesi olur... En yüksek, en kapsamlı, çok yönlü (*allseitigen*) B.a muktedirdir, sadece içeriden dışarıya doğru değil, dışardan içeriye doğru da, değil mi ki her şey bir bütünlük etkisi güder, parçalarını da bu doğrultuda örer; böylece bitimsizce büyüyen bir klasikçilik görüngesi açar. Diğer şiir türleri tamamlanmıştır, bütünüyle çözümlenebilir. Romantik şiir oluş halindedir, bu onun özüdür. Tek başına ve sonsuzdur. Belli bir anlamda bütün şiir romantiktir, romantik olmalıdır. Burada geçen "klasik" kelimesinin, ilk defa Schlegel'ler tarafından bugünkü anlamına giden yolda kullandığını da belirtelim, 19. yüzyıl boyunca kullanım sıklığı, çok nadir bir değer niteleyicidir (Açık, *Klasik*, özellikle 13. dipnot).

Lyotard, *Postmodern Durum* kitabının başında, bilginin edindiği meşruiyetleri tartışırken Alman modeli ile B.a bir kaç yoğun sayfa ayırmıştı.[18] Burada Fransız üniversite modelinin Alman modeline göre farkını şöyle çizer. Yeni bilgi alanlarının nüfusa yayılması aracılığıyla, milletin, ulusun özgürlüğünü kazanacağı varsayıldı; Fransa'da "millet" adına "devlet", "halk"ın eğitimini, doğrudan ilerlemeye işaret ederek üstlenir. Prusya'daki meşruiyet anlatısı ise başkadır, orada, üniversitenin gelişmesinin motoru felsefe olmuştur. Humboldt, 1809-1810 tarihli on sayfalık üniversite reformuna ilişkin taslağının ilk pa-

18 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. G. Bennington, B. Massumi, University of Minnesota Press, 1984, s. 31-35

ragrafında (GS, 10, s. 250-260) geçen ibareyle "milletin tinsel ahlâki B." ile yüksek öğretimi birbirine bağlar. Öğrenme, çıkar gözetmeyen bilgi, aslında devletin, milletin, insanlığın hiç de umurunda değildir, devletin "karakter ile eylem"le ilgilendiğini saptar. Bu ikilikten, Kant'ın eleştirisiyle, isteme bilme arasında açtığı gediği, iki farklı söylem türünü birleştirerek kapatma tasarısı olarak görür. B. bunun için vazgeçilmezdir. İki söylem türü sadece doğruluk ölçütüne göre oynanan "dil oyunu" ile bu alanla ilgisi olmayan yükümlülükler, sorumluluklar yaratan siyasal toplumsal etik söylemin "dil oyunu"dur. Humboldt aynı metinde Tin'e seslenir, onun üç yönlü tek bir tutkusu vardır; her şeyi özgün bir ilkeden türetip (bilim etkinliği) her şeyi bir ideal olana, ülküsele bağlayıp (etik toplumsal uygulama) bu ilke ile ülküyü tek bir *idea*'da birleştirmek. Bu nihai birleştirme (*sentez*) meşru özneyi kuracaktır. Lyotard'ın deyişiyle, Alman idealizminde tinin bir evrensel "tarihi" vardır, tin "hayat"tır, "hayat" kendinin dışavurumu ile ampirik bilimlerde içerilen düzenli bilgidir. Alman idealizmindeki ansiklopedi (Hegel), idea dizgesi (Fichte, Schelling) özne-hayatın öykülemesidir.

Hegel'in aşkın *İdea*'sı ile onunla bağlantılı özgürlük ile B. gibi temel fikirler kendinin bilincindeki Tin'in, evrensel bireyin ve pedagojik etkinliğinin sonucudur. *Tinin Görüngübilim*'inin önsözünde (28. paragraf) B.un incelenmesi gerektiğini belirtir. B., burada Tin'in kendi kendinin bilgisine erişmek için vardır. (Curren, 125) Felsefede, Gadamer buna belki tinbilimlerini *Geisteswissenshaften* ekleyebiliriz der, varoluşu koşulunu B.'da bulur (TM,11). Gadamer'i izliyoruz; çağının anlayışı gereği evrensele/tümele ulaşmak kılgısal ile karşıtlık içindeki kuramsal yönelimli B. ile sınırlı değildir, B. insan ussalığının temel ırasını kapsar. Kendini tikele bırakan yontulmamıştır, biçimlenmemiştir. (*ungebildet*) Kılgısal B., kişinin bütün yönleriyle mesleğini doyurucu biçimde yerine getirmesidir, kendinin kılmasıdır. Mesleği icra ederken kendini mesleğin evrenselliğine vermesi, aynı zamanda ondaki yabancı, başka öğeyi görüp kendisini sınırlandırmasını bilmektir, böylece bu sınırlama olmaktan çıkar. Hegel'in tarihsel Tini burada, yabancıda kendini tanır,

işin bu yönü kuramsal B.da daha belirgindir. Kuramsal B.daki yabancılaşma şudur; o doğrudan deneyime ait olmayanla ilgilenir, doğrudan bildiğinin, deneyimlediğinin ötesine iletir. Kendisinden başka, kendisine yabancı şeyin ne olduğunu kesinlemeyi öğrenmekten, şeyi kavrayabileceği evrensel bir bakış açısı bulmaktan ibarettir, artık bunda bir yarar, çıkar söz konusu değildir. Dolayısıyla B. edinmek, her zaman kuramsal bir ilginin gelişmesiyle iç içedir.

Bu amaca erişmek için özellikle en uygunu Yunan ve Roma dünyası dilleridir.[19] Bu dillerin dünyası hem yeterince uzak ve yabancıdır, böylece kendimizden çıkmak için gerekli ayrılmayı, mesafeyi sağlarlar hem de geri dönmemizi sağlayacak kadar da yakındır. Kendini başkasında, yabancıda görüp tanımak, onda evinde gibi hissetmek, başkasından kendine genleşmiş, dönüşmüş olarak dönmek, tinin temel devinimidir. Bu fikre, sadece klasik antikçağla kendimizi sınırlandırmadan, derinlemesine işlenecek başka yetkin kavramsal dünyalar, diller eklenebilir, klasik kanonu genişledikçe eklenmiştir de. B. sürecinde bilincin tarihselliğini sağlamak bakımından temel önem taşır, bu yazıldığı özgün dil neyse onu izleyerek dolaysız, içeriden tanıma sürecidir. Hegel'in B. felsefesi, onun mutlak tin felsefesine bağlı değildir gözlemini yapar Gadamer. Dilin öğrenilmesi herhangi bir araç değil, başlı başına biçimleyici gücüyle,

19 Hegel, Nürnberg Gymnasium'unda 1808-1815 yıllarında başöğretmenlik yaparken bir eğitim felsefesi geliştirmişti. Dönüştürdüğü ders izlencesinde haftada 15 ile 25 saat arası klasik diller öğretilir, ayrıca matematik, fen bilimleri, modern Alman edebiyatı ile Hegel'in verdiği üç tane felsefeye giriş dersi vardır. Çocuklar bu dünyalar aracılığıyla verili bakış açılarını bırakmak, verili dünyayı başka türlü değerlendirmek olanağına kavuşur. Hegel kişisel tanıdığı 1808 yılında Bavyera eğitim bakanlığı yapan, eğitim reformcusu Friedrich Immanuel Niethammer'i (1766-1848) pedagoji açısından etkilemiştir. Kant'dan da etkilenen Niethammer'in *gymnasium* tasarısı, o zamanın yaygın eğitim fikri *philanthropinismus*'un temellerine de kendisine de karşı çıkıştır. Bue ğitim tasarısını rönesans humanizmasından ayırmak için F. Paulsen 19. yüzyıl sonunda *neo-humanismus* terimini ortaya atar, bugün "humanizma" diye bildiğimiz kelimenin kaynağı budur; bu terimin asıl 19. yüzyılın sonuna doğru anlam genişlemesiyle ortaya çıkacak, hemen Avrupa dillerine yayılacaktır. Öte yandan Niethammer B.u sadece klasik dünya bilgisine indirmekle eleştirilmiştir. Onda da B. özellikle klasik Yunanca ile bir ölçüde modern felsefe temelinde inşa edilir. Muhafazakârların öteden beri Latinceci olageldiğini hatırlamak gerekir.

başka anlam dünyalarına açılabilmek için bir koşuldur diyebiliriz bugün, bunu Humboldt'da neredeyse aynen (Siljander, 118) demişti; dil unutulsa bile bilince vereceği biçim kalıcıdır diyerek. B., *Kultur*'dan, yani verili yeteneklerin, kapasitelerin geliştirilmesinden Humboldt ile tamamen ayrılacaktır. Josiah Royce ile başkalarının dikkati çektiği üzere *Tinin Görüngübilimi* bir *Bildungsroman* gibi okunabilir.[20]

18. yüzyıl, eğitimde reform çağıdır, reformun bir boyutu eğitimde laikleşmeydi; çünkü ortaöğretim de yüksek öğretim de dinin ve din kurumlarının hizmetindeydi. Latince, Kutsal Kitap, İlmihal, her iki basamakta da öğretimin temeliydi. Halle Üniversitesi'nde 18. yüzyılın başındaki reformlar, iki kuşak içerisinde başka Alman üniversitelerine yayılmıştır. Ders izlencesine; doğa bilimleri, matematik, tarih, coğrafya, modern diller dersleri eklenmiştir. Reformu gerçekleştirenler Yunan Latin dünyalarıyla ilgilenmiyorlardı çünkü Aydınlanma'nın eğitim görüşünün odağında pratik yararlılık vardı; devlete yarar, dolayısıyla yönetici yetiştirmek, topluma yarar, yani yurttaş yetiştirmek. Bu dönemde mutlakiyetçi yönetimler eğitimi tam denetimi altına aldı, Fransız Devrimi de bu yönsemeyi derinleştirdi. (Curren, 134-136) Eğitim üzerine yazan ne kadar filozof varsa; Locke, Kant, Hegel, hepsi için, eğitim, öğretim ya ahlâka ya etiğe tabi idi. 1750-1830 yılları arasında, Almancada eğitim öğretisine ilişkin kırk kadar bilimsel metin yayımlanmış. Bu sıralarda en gözde akım Basedow'un *Philanthropinismus* (Dessau'da 1774'te kurulan okulun adından) akımıdır; amaç, öğrencinin mutluluğudur, ezber yerine deneyimle öğretim, kili-

20 *Bildungsroman* terimi Goethe'nin *Wilhelm Meister'in* (*Çıraklık Yılları*) romanından (1895) yola çıkarak, Dilthey'ın 19. yüzyıl sonunda ortaya attığı bir terimdir. Bu roman türünde kişinin olgunlaşma, erginleşme öykülenir; olay örgüsü kişiler arası çatışma değil, yaşamla ilgili değerlerin deneyimlenmesi, değerlerin çatışması çerçevesinde açılır. Kişinin birey-oluş (*ontogenez*) süreçleri, soy-oluşla (*philogenez*) tarih-oluşla bağıntısı açısından görülür, sanatçının oluşunu işleyen alt türüne sanatçı romanı deniyor. Bir kaç örnek: *Candide* Voltaire, *Tristam Shanty* Laurence Sterne, *Emile* Rousseau, *Jane Eyre* Charlotte Bronte, *David Copperfield* Charles Dickens, *Huckleberry Finn* Mark Twain, *Oğullar ve Âşıklar* D.H. Larwence, *Sanatçının Bir Genç Adam olarak Portresi* James Joyce, *Demian* Hermann Hesse, *Martin Eden* Jack London, *Malte Laurids Brigge*, Rilke.

se mensubu adaylarıyla yurttaş eğitimini ayırt etmek, geleceğin öğretmenlerinin yetişimini gözetmek, pratik yararı gözetmek vurgulanmıştır bu akımda. İmdi, Niethammer'in *humanismus*'u *humanizması* da, ortaöğretimde pratik yarar ile mutluluk amacı güdülmesine karşıdır. Humboldt gibi o da *allgemeine Bildung*'u amaç olarak koyutlar; kısaca kişi yetkinleşmeden yararlı olamaz, bu "genel B." mesleki, iktisadi yarardan, herhangi bir pratik amaçtan azadedir. Humboldt ise ayrıntılı bir ders izlencesi tasarlamamıştır, ilköğretim için Yunanlarda olduğu gibi temel matematik, okuma yazma öğretimi, Gymnasium'u için de üç alan; dilbilgisi, tarihsel matematik alanları, yabancı dil öğrenimi özellikle vurgulanmıştır, doğa bilimleri ise anılmamıştır. (Siljander, 117) Zorunlu ücretsiz, kitlesel eğitimin bu ilk örneği, değişik ölçülerde 19. yüzyılın ortalarında Batı ülkeleri tarafından uyarlanacaktır.[21] Üniversite eğitiminin birlik oluşturması gerektiğini filozof Schelling 1802 yılında Jena Üniversite'sinde yaptığı konuşmada temellendirmişti, uzmanlık, meslek eğitimi, üniversite fikrine aykırı çünkü onda her şey birbiriyle ilintili bir "mutlak"a bağlanıyordur. Fichte, Humboldt, Schiller gibi birçok yazar mutlakiyetçi yönetimin modern bürokratik devletin, insan üzerinde olumsuz etkide bulunduğunu, örneğin işbölümüyle insanın yetilerini körelttiğini, kişinin özgürleşmesini engellediğini öne sürdüler. Humboldt, Schelling, Schleiermacher gibi düşünürler eğitimde hem pratik yarara hem de eğitimin devlet güdümlü olmasına karşılardı.

Prusya reformları, 1806'da Napolyon'a yenilen 1806'da işgal edilip hükümetine dokunulmayan Prusya krallığının, Aydınlanma düşünceleri doğrultusunda giriştiği bir dizi yönetsel, iktisadi, kurumsal reformdur; bu dönemde başbakanlık yapan, her ikisi de Kant'dan etkilenmiş yöneticilerin adıyla anılan, Stein-Hardenberg reformları diye de bilinir. Belli başlıları serflik ile ticarette lonca tekeli kaldırılması, kamu görevliliklerinin her sınıfa açılması, Humboldt'un gerçekleştirdiği eğitim reformlarıdır. Wilhelm von Humboldt (1767-1835) aristokratlarda adet olduğu üzere, üniversiteye gitmemiş, özel hocalar-

21 https://en.wikipedia.org/wiki/Prussian_education_system.

dan klasik filoloji, felsefe eğitimi almıştır, kardeşi Alexander da çok önemli, kurucu bir doğabilimcisidir. Üç kısa kamu görevliliği dışında bağımsız olarak kendi araştırmalarını yürütmüştür. Humboldt çok yönlü bir düşünür ve bilgindir; temsili demokrasi üzerine ilk kez yazanlardan birisi, ilk liberal siyaset düşünürlerinden birisi olduğu kadar, –Avusturya'nın dışişleri bakanı Avrupa'nın en önde gelen diplomatının prens Metternich'in deyişiyle Avrupa'nın en parlak siyasetçisidir– modern hermeneutik yorumsamanın da, tarihselciliğin de kurucularındandır. Kuşakdaşları gibi, bir noktada Sanskritçe ile onun engin edebiyatını keşfetmiştir. Yaşamının son yıllarında kendini verdiği dilbilimciliği, çok yakınlarda yayımlanan yazıları sayesinde şaşırtıcı bir ilerilik sergilediği görülmektedir. (Çevrim-içi *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'deki W. Humboldt maddesi sadece bu yeni yayımlanan dil yazılarına odaklanmıştır.) Son döneminden İngilizceye çevrilen bir yapıtında, şu ana kadar geçen kültür, uygarlık, B. terimlerini nasıl anladığına ilişkin tanımlamalarına bakalım. Burada, Alman düşüncesine içkinleşmiş olan, daha önce andığımız karşıtlıkları sürdürür aslında. Uygarlık ile kültür dışsal iken, B. içsel bir ilişki tarzıdır. Uygarlık, "İnsanların dışsal kurumlarının törelerinin insanlaşması ile bunlara ilişkin içsel tutumlarıdır. Kültür ise toplumsal düzene, bilimin, sanatın inceliğini ekler. Ne var ki dilimizde B. dediğimizde daha üstün, daha içsel bir şeyden söz ederiz; bütün bir zihinsel ahlâki girişimin bilgisi, duyuşu uyum içinde; huya, karaktere dökülür. Oysa uygarlık, kavme dışarıdan aşılanır, kolayca yayılır, toplumsal düzenin her yönüne sızar, gelgelelim, karakterle aynı canlılıkla tepkimeye girmez."[22] Onda dizgesel bir B. kuramından söz edemesek de, B. onu yönlendiren temel düşüncelerdendir.

Berlin'de üniversite kurma fikri Prusya reformları sırasında zaten gündemdeydi. Fichte'nin 1807'de hazırladığı plandan, Schleiermacher'in de 1808 yılında kaleme aldığı daha liberal plana yakın bir plan kaleme aldı Wilhelm von Humbol-

22 Humboldt, *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and ..*, edit. by M. Losonsky,CUP, 1999: s. 28

dt. Ne var ki reformlarının pek azı gerçekleşebildi. Hayranı olduğu Pestallozi'nin yöntemini izleyecek olan ilköğretim tasarı hiç gerçekleştirilmezken, ortaöğretim 10 yılı doldurmadan sulandırıldı. İçişleri bakanlığına atandığında 1809'da bakanlık içi bir yazışma olarak hazırladığı, yardımcısının sürdürdüğü Litvanya Könisberg okul planı[23] ilk ve ortaöğretimi anlayışını ortaya koyar. Okulun amacı, genel insan B.dur, beden eğitimi, sanat (müzik) dersleri herhalde yenilikti. Ders saatlerinin yarısı klasik dillerin öğretimine ayrılmıştır. Sadece Kant'ın adını andığı, 1810 yılında yazdığı bütün okul sisteminin yenilenmesine ilişkin on sayfalık raporunda ("Über die innere und âußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin", GS, 10, 250-260) olabildiğince az konuyu her yönüyle işlemek, böylece öğrenicinin yaratıcılığının, anlayışının onu bir dışsal bir şeyden ziyade dakikliği, uyumu, güzelliğini içeriden bir çağrı olarak edinmekten söz ediyordu, saf bilime hazırlık olarak matematik kullanılacaktır. Bu saptamanın daha önce andığımız Platon'un eğitim tasarısıyla ne denli örtüştüğü de açıktır.

Üniversite fikri, özellikle sert değişimlerin yaşandığı 19. yüzyılın son çeyreğinde dönüştü ve değişti. Stein-Hardenberg reformlarının hepsi kalıcı olamadı. Siyasette ulusçu eğilimler, evrenselciliği, "gayri milli" görülmeye başlanan Humboldt reformlarına farklı ölçülerde köstek oldu; bu konuda Kaiser Wilhelm II ile Nazilerin karşı çıkış gerekçeleri birbirinden çok uzak değildir. Örneğin, herkes için tek bir tip ortaöğretim Gymnasium tasarısı, daha sonra mesleki öğretim yararına, toplumsal sınıf düşüncesiyle birçok yeni tür ortaöğretimle sulandırıldı. Bununla birlikte, çağdaş Alman eğitim sisteminin temel fikirleri ondan gelmedir; "demir perde" zamanında Doğu Almanya'nın da onun fikirlerinin savunuculuğunu yapması, Aydınlanma'nın belli kavramlarının ne ölçüde sindirilmiş olduğuna dikkat çekici bir örnektir. Kurduğu üniversitede, Kant'ın *Fakültelerin Çatışma*'sı metninde savunulduğu gibi felsefe fakültesi merkezdedir.

23 https://de.wikipedia.org/wiki/K%C3%B6nigsberger_Schulplan.

Kısaca okullaşma oranlarıyla ilgili birtakım nicel veriler üzerinde duralım; 18. yüzyılı sonunda Alman üniversitelerinde toplam öğrenci sayısı 6.000, 19. yüzyılın sonunda 15.000 kadar, 19. yüzyılın başı İskoçya'da 4.000, Britanya nüfusu Almanya'dan on kat fazla ama 3.300 kişi. Berlin Üniversitesi'ne 19. yüzyılın ortasında kayıt yaptıran 1500 öğrenci, yüzyıl sonunda 5.000 bunun içerisindeki en büyük öbek yüzde 10 ile geleceğin kilise görevlileri, 19. yüzyılda ortaöğretimden üniversiteye geçiş oranı yüzde 10 sularındadır. (Derli toplu kayıt sayıları sınıfsal, mesleki bileşimleri için 1. dipnotta verilen Anderson'un 8. kesimi 125. sayfa ve devamı; Almanya Prusya verileri için, J. Oelkers, *German Concept of "Bildung" then and now*, ağ üzerinden erişilebilir.)

Burada ayrıntılı bir Humboldt değerlendirmesi yapmaya olanak yok, sadece B.a ilişkin ikinci elden kaynaklardan seçtiğimiz kimi verileri anmakla yetinelim. B. ülküsünün çekirdeğinde, insanın amacı diye koyutladığı, bütün insan kudretlerin uyumlu bir bütünde biçimlenmesi bulunur. "Höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen" (GS 10, 256) Bunun yeni icat edilen "insanlık" kavramıyla ilintisi açık, Nietzsche'nin kıyasıya eleştireceği 19. yüzyıl boyunca yerleşecek olan engin dizgesel bilgiyle, malumatla ilgisi olmadığı da açıktır. 1890'larda yazdığı B. kuramı üzerine notları, 1903'te yayımlanmıştır; öznelleşme süreci çerçevesinde dünyayla olduğu kadar kendisiyle kurulan bir ilişkidir B.; bu bakımdan sık sık *selbsbildung*'dan söz eder, bu sürecin kendi dışında bir ereği ya da amacı yoktur; varoluşumuzun nihai görevi, kendimizde insanlık kavramına olanaklı en dolu içeriği edinmektir. Bunu edimlerimizin etkisiyle ediniriz. (GS,1,283) F-M. Konrad'ın incelemesini izliyoruz, (Siljander, 107-124) aynı metinde "ben"i dünyayla birleştirmek için olabildiğince çok dünyayı kendimizin kılmaktan söz eder, bu "dünya" dediği insan olmayandır, yeterince yabancı, tanıdık olmayana açılmak, yakalanmak B.a dönüşebilir, (a.g.y. s. 235) bu ilişkinin iki yanının da aynı kalamayacağı türden bir ilişkilenme tarzıdır. 1797 yılında İnsan Tini üzerine bitmemiş bir parçasında da, insan tininin bilinme-

yen bir şey olduğundan, B.un mekanik bir şey haz, kazanç getiren bir şey olmadığından, yetkinleşmesinin sınırı bulunmadığından, kişiyi kalıba dökülmeye zorlamadan, kişinin tinsel canlılığını uyandırdığından söz eder (Siljander, 113). Son belirleme, biliş, anlayış değil, görgü ve sezişle edinilen farkındalık, uyanıklık anlamındaki *irfan*'a yakın görünüyor. Humboldt yetkinleşmeyi hiçbir zaman soyut terimler içinde düşünmemiştir.

Humboldt'un beslendiği kaynaklara ilişkin olarak, onu felsefece değerlendirenlerin uyuştuğu bir kaç noktaya bakalım.[24] Tarihselcileri tanımlayan, bütüncüllüktür, bütün, parçadan önce gelir. İncelemenin konusu ise "bireylik"tir, ister bir dönem, ister bir kurum olsun araştırılan aslında hep "birey"dir, yani o kurumu, dönemi şöyle değil de böyle kılan onu diğerlerinden ayrı bir nelik, teklik, bir birey olarak görmemize yol açanın ne olduğu sorunu, yani; bu bizi batı felsefesinin *principium individuationis* gibi köklü bir sorununa iletiyor. Belirli bir felsefi düşünüş sayesinde Humboldt'la birlikte tarih; ilk defa, ilahiyat ya da hukuka yardımcı bir dal olmaktan çıkıp bağımsızlaşmıştır; filoloji dersleri de ilahiyattan bağımsızlaşmıştır. Humboldt, Aydınlanma'nın bir örnek, homojen insan özü fikrine, tarih felsefesine yani tarih yasalarının keşfi iddiasına kuşkuludur, *monist vitalist* diye niteleniyor; Spinoza'nın monizmini Leibniz'in monad fikriyle birleştirdiği kesinleniyor. Bu monist metafiziğin püf noktası, bireylik düşüncesi açısından da önem taşıyan, zihinsel-fiziksel ikiciliğini yadsımasıdır, dolayısıyla ülküsel ile gerçel, zihin madde ikicilikleri silinir çünkü bu ikilikler aynı dirik kudretin farklı örgünleşme derecelerinden başka bir şey değildir.

1872 yılında 27 yaşında olan Friedrich Nietzsche, Basel Üniversitesi'nde "Eğitim Kurumlarının Geleceği" üzerine başlıklı beş eleştirel konuşma yapmıştır, bunlar sağlığında yayımlanmamıştır. W. Humboldt'un da eğitim B. üzerine yazıları yüzyıl sonunda yayımlanacağı için onlardan habersizdir, ilk bağdaşık Humboldt imgesi 1909 yılında Eduard Spranger tarafından çizildi, ondan sonra B. güncelleşmeye başladı yeniden ama bu

24 Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, OUP, 2012, 12; s. 167-207.

kez daha çok eğitim tasarısı olarak. Filozofun eleştirisi, aslında yeniden yapılandırılan gymnasium sistemi ile yeni bir tür genel eğitim veren devlet okulu (*allgemeinbildende Volksschule*) üzerindedir. Eleştirisi üç noktada toplanabilir: iktisadi yarar, kitlesellik ulusallaşma-millileşme. Klasik filolojiden uzaklaşılıp doğa bilimlerine gidiş, çok kısa zamanda kültürsüzlük getirecektir çünkü modern toplumda B.'un kültürün öznel yanı olduğu artık görülmemektedir. B. devletin öğretme makinesine teslim edilmiştir, gerçekten biçimlenmiş (*gebildete*) kişi azlığı, B. devlet aygıtı daha geniş kitleye açıldıkça daha da zayıflayacaktır. B.un para kazanç gibi bir amacı yoktur. (2011'de verilen konferans Jürgen Oelkers *German Concept of "Bildung" then and now*, ağ üzerinden erişilebilir.) Konuşmasında Goethe, Schiller, Lessing, Winckelmann'ın koyduğu kültür ölçütlerine, C. Wolf'un bilginliğine övgüler yağdırır. *Zamansız Düşünceler*'in ikincisinde ise kurumlaşmış, toplumsal bir tutkala dönüşmüş B.nin kişisel boyuttan yoksun olduğu, kültüre bir birlik kazandıramayacağından söz eder; ayaklı kütüphane olan tarihselcilik *Gebildetheit*'ın yani *erudition*'un mütebahhirliğin yerine geçmiştir. 19. yüzyıl sonunda B. düşüncesi caka konusudur, sınıf ayrımlarının yerini B.a sahip olan olmayan ayrımı almaktadır (Sijander 141). Almanya'da yüzyıl başında bir tartışma yapılmış, ancak Humboldt'un üniversite fikri İkinci Savaş'tan sonra yeniden keşfedilmiştir.

Weimar cumhuriyeti döneminde, Birinci Dünya Savaşı sonuyla 1933'te Nazilerin iktidar tamamen yerleşmesi arasındaki dönemde K. Manheim, C. Becker gibi radikal sosyologlar 1920'lerde, kişinin yaşadığı dünyayı anlaması için sosyolojiyi uzmanlık değil, ortak taban olarak önermişlerdir. Dönemin B. tartışmaları sırasında. M. Weber'in 1917 yılında verdiği ünlü *Wissenshaft als Beruf* konferansında açıkça, oyunu, üniversitedeki uzmanlaşmaya dayalı öğretimden yana kullanmıştır ne yazık ki. Nietzsche, demin andığımız konuşma dizisinde bilim insanı ile B. insanını iki ayrı tür olarak konumlamıştır (ikincisinin başlangıcını da dilin doğru dürüst kullanım edimine yerleştirmişti). Bilim ile B. karşıtlığı 19. yüzyılın sonundan itibaren

belirmişti. Weimar döneminde çok parlak tartışmalar olmasa da Almancada B. üzerine ilk akademik çalışmalar yapıldı.[25]

Kabaca, iki dünya savaşı arası dönem aynı zamanda müzikte, resimde, edebiyatta öncü başyapıtların verildiği, dolayısıyla dünyaya bakışımızı kökten değiştiren bir dönemdir. Franco Moretti *The Bildungsroman in European Culture* kitabında, çok geniş ve kapsamlı bir karşılaştırma yürütürken *Bildungsroman*'ın "modernitenin simgesel formu" olduğunu savlamıştır. Conrad, Mann, Musil, Walser, Rilke, Joyce, Kafka üzerinden parçalı, eşsüremli "uzamsallaşmış" dediği "gerçek" modernist başyapıtlarını vermeden, bu yazarların, *Bildungsroman*'ın artsüremli, evrimsel metinlerini ürettiklerini saptamıştır.

Frankfurt okulu, eleştirel kuramında eğitime de yer verdi, 18. yüzyıl sonundaki siyasal toplumsal özgürleşim, özerklik anlamını canlandırdı. En çok da Adorno konu üzerinde durdu, Adorno 1959 yılından başlayarak on yıl boyunca eğitim üzerine, H. Becker'le bir dizi uzun radyo konuşması yaptı, sonra bunlar 1971'de ölümünden sonra kitaplaştı. Yine 1959 yılında *Halb-Bildung Kuramı,* [yarım ve boşlanmış bilgi, avare bilgi. Adorno'nun tarifiyle sahte bilgi] kitabını yayımladı, burada B.un normatif içeriğinden iyi, doğru yaşamla ilişkisinden koparılıp, mülk edinilebilir bir metaya, mutluluk, refah pazarında sunulan diğer metalar gibi bir metaya indirgendiğini öne sürdü, bu *yarı-Bildung,* B.un baş düşmanıdır ona göre. Adorno'nun B. anlayışı açıkça Humboldt'un kullandığı biçimdedir, ancak bunu şeyleşme, meta fetişizmi, kendine ve dünyaya yabancılaşmayla bağıntılı olarak irdeler.

Gadamer geçen yüzyılın en önemli yorumsama araştırmasında yapıtının omurgasını şöyle betimlemişti, (TM, 87) mealen; eğer insan bilimlerindeki hakikat, doğruluk nedir öğrenmek istersek, Heidegger'in metafizik hakkında sorduğu soru tarzında sorularla, sürece felsefece yaklaşmak gerekir, biz de bunu yapı-

25 David Kettler and Gerhard Lauer "The 'other Germany' and the question of Bildung: Weimar to Bonn" *Exile, science, and Bildung: the contested legacies of German emigre intellectuals* / yay. haz. David Kettler ve Gerhard Lauer, Palgrave McMilan, 2005, s. 1-18. www. academia.edu'dan erişilebilir.

yoruz, estetik bilinç hakkında da aynı türden soru soruyoruz. Yapıtın başında hümanizmanın, yönetici kavramları üst başlığı altında birbiriyle bağlantılı kısa kısa kesimler vardır; a) *Bildung* b) *sensus communis* c) yargı d) *gusto* (beğeni). B. üzerine buraya kadar anmış olduğumuz metinlerden derinliği ile şimdiye kadar adı geçmeyen düşünürleri tartışmasındaki zarafetiyle çok üstün bir metin karşısındayız. Bir-iki akıl yürütmesini fikir edinmek bakımından analım. B. kısmında, kavramın oluşum sürecinde, gizemcilerden gelen dinsel geçmişi, pietistlerin, Shaftesbury'nin rolü, Herder, Kant, Hegel gibi burada da andığımız filozofların yanı sıra 19. yüzyılın ortalarında yazmış olan filozof Helmholtz'un *tact* anlayışını, mesafe fikrini içeren bir bilme ve varolma kipi olarak *tact*'ı irdeler. Örneğin 18. yüzyılda *sensus communis*, (kısa süre sonra *common sense*'in sağduyusuna dönüşür) herkesin sahip olduğu bir yeti, ortak anlayış, duyuş falan değil *communis*'ini bulan ya da bekleyen bir *sensus*'dur. Yargı, *judicium* 18. yüzyılda yaratılan bu kavram, karşılığı tanıtlanamaz kuralı tek bir örnekte tanımak, Aydınlanma, *sensus communis*'i düşünümü bulunmayan yargı olarak görürmüş, bunun hem Kant estetiği ile hem de *gusto* ile bağını kuruşu, (Gadamer için beğeni, yargı, *tact*'la bağlantılı) hepsini de B.u oluşturacak anlambirimcikler olarak birbirlerine örüşü hayranlık uyandırıcıdır. Richard Rorty'ye göre anlama olayının en ayrıntılı araştırmasıdır bu yapıt. Gadamer, bu yapıtını örerken yönlendiren kavramın *Bildung* olduğu kanısındadır, Rort[26] burada B.yi İngilizce diğer çağrışımlardan bağışık olmak için hep *edification,* diye çevirmiştir, bunun bugün ne olabileceği konusunda ölçünmüştür. Bu kavramı, klasik metafiziğin hakikat, doğruluk probleminin dışında dünyanın çoğulluklarını ile başa çıkmanın stratejisi olarak övmektedir. Gadamer'in yarattığı, bizi değiştiren, içimizde etkisi işleyen geçmiş bilincinin de*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*'ın kendi dünyamızın dışına çıkma olarak B.a yönelik olmasından söz edilebilir ama beni bu kavramda ilgilendiren yan, başka yörelerde bulunma-

26 *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton: Princeton University Press, 1979.

yan bir tarih duyuşunu yaratmasıdır. Agamben (ağdan erişilebilir *The Endless Crisis as an Instrument of Power)* adlı söyleşisinde, Avrupa kimliğinin kendine özgü yanının; tarihle, manzarayla, kır kent görünüleriyle kurulan özel bir ilişki olduğunu söylüyordu.

Son olarak Alman bilginliğinin ürünü olan kavram tarihçiliği, tarihsel semantik alanın üstadı R. Kosseleck'in Almanca dünyasıyla sınırlı bu harika B. araştırmasının sadece savlarımıza destek olabilecek bir iki yönüne değinelim.[27] Gadamer'le ortak çalışmaları olan ama yaptıkları felsefi kavram tarihi yorumsaması altında değerlendirilemeyecek olan Kosseleck, B. varlıkları, bilgi alanları dediğinin sanat, edebiyat, bilim alanlarında edinilen deneyimler arasında hiyerarşiye izin vermediğini göstermektedir; ayrıca B.un bir bileşeninin, edebiyat alanında başka kültürlerin kanonlaşmış klasiklerine dayanarak eleştiri edimiyle yürüdüğünü saptamıştır. Kavramın semantik ana hatlarını şöyle tipleştiriyor; dinsel verileri kişisel yaşamın başa çıkması gereken meydan okumalar kabına akıtması, kişisel özerkliği geliştirerek, her tür somut yaşam durumuna açık, durumla bağlantılar kurabilir kılması, emek olarak kavrandığında işbölümlü dünyanın bütünleştirici unsuru olması. *B.un societas civilis*'den (sivil toplum!) burjuva toplumundan ayrı oluşunu da tanıtlar. Sayısız gözlemi arasında, kavramın semantik olarak çok yönlü bir bağlanırlık taşıdığı da vardır. Kavramın top-

27 Bu alanda Alman bilginliği emsalsizdir. http://www.pedocs.de/index.php?la=en bildung anahtar kelimesiyle bu konuda Almanca üretime göz atılabilir. Kavram tarihçiliği, tarihsel semantik konusunda çevrim-içi kaynaklar http://www.begriffsgeschichte.de/doku.php Kathrin Kollmeier, *Begriffsgeschichte und Historische Semantik*, Version: 2.0, şurada: https://docupedia.de/zg/Begriffsgeschichte_und_Historische_Semantik. Tarihsel araştırmada iki temel kaynak: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, edited by Joachim Ritter and Karlfried Götinder, 1971-2007, 13 vol. 110 kadar siyasal-toplumsal temel Almanca kavramı 70-80 sayfalık monografilerle işleyen anıtsal çalışma *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialer Sprache in Deutschland*, yay. haz. Reinhart Koselleck,Otto Brunner, Werner Conze, 1972-1997, 8 vol. Burada B.u yazan başka birisi, editörlüğünü yaptığı bu kitaptan yirmi yıl sonra ayrıntılı bir B. incelemesi yayımladı: *Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, İletişim, 2009 [2006], s. 101-164.

lumsal sınıfları katmanları verevine katettiğini gösterir. (W. Liebknect'in kurduğu 19. yüzyıl sonu, işçi B. birlikleri örneği.) T. Eagleton'ın hocası R. Williams'ın araştırmalarının izindeyken esinlendirici olduğu ama iş B.a gelince (*The idea of Culture*, Blackwell, 2000, s. 6-7) yanlış bir genelleme yapıp sav kurması, başka dillerin üretimlerine kapalı olmanın, tek dilin penceresinden dünyaya bakmanın yanıltıcılığıyla açıklanabilir. Eagleton, burada somut yaşamda uzlaşmaz çıkarların, çatışmaların dünyasında B.un, devletin aşkın varlığı sayesinde aldatıcı bir sözde uyum getirdiğinden söz ediyordu.

Bu kuşbakışı gezinti (notlarımızın) sonunda Ulus Baker'le birlikte şunu diyebiliriz: Kant'tan sonra zamansal-mekânsal belirlenimlere, yani düşüncenin koşullarına kavuşmamış fikirlere artık fikir diyemeyeceğimiz doğruysa, "Kurumlar ithal edilirken mantıkları, yani Kant'çı deyişle şemaları, yani nasıl üretildiklerinin bilgisi ve sezgisi ithal edilmeden ithal edilmekte... ancak bunların içkin eleştirilerinden haberdar bile değiliz. Söz ile fizik dünyanın arasındaki mesafenin bu denli açılması, kurumların çok 'kolaycı' kabulünün yanı sıra, onlara yönelik eleştirinin zorlaşmasına yol açabilir."[28]

Şimdi burada olup bitene gelince. ABD'deki 1980'lerden beri çok canlı bir savunu, tartışma, üretim, kitap yayımlama sürüyor; insan bilimlerini savunan, yenilenmesini öneren. Filozof Alasdair C. MacIntyre (ağ üzerinden erişilebilecek *The End of Education: The Fragmentation of the American University)* başlığını taşıyan kısa yazısının etkin, yalın, sağlam akıl yürütmesini aktarmadan vardığı sonuçlardan birisini anmakla yetinelim, başta değindiğimiz *iki kültür*'ü aşmayı da amaçladığı belli: Üç ayaklı bir ders izlencesi öneriyor. ABD'de *liberal arts* denen yüksek öğretim kurumu için; ilk öğe matematik, beyin hakkındaki son buluşları anlamaya gerekli kadarıyla; doğa bilimleri, kimya, sinirbilim vs. İkinci öğe, fikirleri toplumsal, siyasal, iktisadi bağlamıyla irdeleyen tarihsel alan. Üçüncü öğe dil, dilbilim çalışmaları. Her öğenin felsefe bileşeni mevcut, değerlendirici yorumlayıcı sorular, sözgelimi bilinç-gövde felsefesi, başka

28 *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, Paragraf Yayınevi, 2005, s. 107.

kültürlerle ilişki, geçmişte felsefenin ortaya attığı sorular gibi. Burada canalıcı nokta, öğretim üyelerinin kendi dalları dışında birkaç dalı derinlemesine bilmeleri ve sadece kendi dallarına değil, bütün ders izlencesine adanmış olmaları gereği, böylece yeni sorular formüle edebilmeleri, rekabet halindeki cevapları izleyebilmeleri olanağı. Ne kadar yalın değil mi? Bunların üzerinde bir bütün olarak düşünmek için tarihsel, kuramsal araçlarımız var da...

Daimon'un Peşinde: Eleştiri, Aydın(lanma) ve Dostluk Kavramlarını *Şimdi*'de Düşünmek

LATİF YILMAZ

Ansızın bu dünyadan çekip gitmeye karar veren
Şakir Dilek dostuma...

Bu yazıdaki temel amacım eleştiri, aydın(lanma), dostluk ve *daimon* kavramlarını sorunlaştırmaya çalışmak ve bunları içinde bulunduğumuz, deneyimlediğimiz ve bizi şekillendiren *şimdi* ile ilişkilendirmektir. *Şimdi* kavramını kullanırken, kısa bir andan ziyade yarattığı toplumsal formlar ve söylemlerle, üzerimizde etkide bulunan ve bir süre daha bulunacak olan bir zaman dilimini ve bu zaman diliminin öznelliklerimizin kuruluşu üzerindeki etkilerini kastediyorum. Dolayısıyla, bahsettiğim *şimdi* biraz geçmiş, biraz şimdiki an ve biraz da gelecek ile ilişkili. Foucault'nun da ifade ettiği üzere, şimdinin "neliğine" dair soru günümüzde neler olduğuyla, şimdi de ne tür sosyal değişim ve dönüşümlerin olduğu ve ne tür anlamların üretildiği ile ilişkilidir.[1] Bu kavramları tartıştıktan sonra, Hasan Ünal Nalbantoğlu ve Şerif Mardin arasında *daimon* kavramı üzerinden kurulan tartışmaya ortak olmaya çalışıp bu kavramın tartışmanın diğer kavramlarıyla olan ilişkisine değineceğim. Bütün bu kavramlar elbette üzerinde kolayca karar kılabileceğimiz ve cevaplar üretebileceğimiz kategoriler değil. Dahası kavramların

1 Michel Foucault, "The Art of Telling The Truth," *Critique and Power: Recasting the Foucault / Habermas Debate*, der. Michael Kelly (Massachussets: The MIT Press, 1994).

kendilerine ait olan bir özden de bahsedemeyiz. Her şey gibi kavramlar da toplumsal ilişkilerle, tartışmalarla ve hatta siyasi kavgalarla, tarihsel olarak kurulur ve değişirler.

Eleştiri ve aydın(lanma) üzerine...

Düşünürken veya yazmaya başlarken, bir yerlere tutunmamız ve tutunduğumuz yer üzerinden yol almamız gerekir. Bu anlamıyla düşünce, bir karar anıyla ve bu karara eşlik eden eylemle ilişkilidir. Düşünce, Deleuze'ün belirttiği üzere bir yönüyle kavramlar yaratmak uğraşı iken diğer bir yönüyle de bu kavramlar üzerinde kararlar vererek onları ilişkiye sokup haritalandırmaktır.[2] Kavramı yeniden ele alma, ona yeni anlamlar kazandırma ve haritalandırma, yani kavramları ilişkiye sokma ve bu ilişki üzerinden bir kavram topolojisi yaratma, hem bir yorum meselesi hem de bir siyasallık veya eylemsellik meselesidir. Kavramların hem yaratımı hem de kullanım biçimleri, yani onlara yüklenen anlam kümesi kavramlarla kurduğumuz bir siyasallığa işaret eder. Kavramlar, nesnel hakikatlerin tarafsız temsilcilerinden çok nesnelliği kurma ve ona müdahale etme biçimleridir. Bu yönüyle de kavram ve nesnesi arasında Adorno ve Horkheimer'in[3] da çokça belirttikleri üzere, daima indirgenemez bir gerilim oluşur ve bu gerilimde yol alınmaya çalışılır. Dahası "[k]ategorilerin anlamı da, analizinden elde edildikleri ve serimlenişinde rol aldıkları toplumun yapısının değişmesiyle birlikte değişeceklerdir."[4] Dolayısıyla Hegel'ci bir usavurmayla kavram ve tarihin aynı şey olduğunu değil bu ikisi arasında diyalektik ve siyasal bir ilişki olduğunu düşünmek gerekir. Reinhart Koselleck'in de belirttiği üzere "[b]ir tarih asla

2 Gilles Deleuze, "The Conditions of the Question: What Is Philosophy?," *Critical Inquiry* 17, No. 3, (1991): s. 471 ve 78.

3 Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Istanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010) ve Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory," *Critical Theory: Selected Essays* (New York: The Continuum Publishing Company, 2002).

4 Max Horkheimer, "Hakikat Sorunu Üzerine," Max Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), s. 198.

konuşma olmadan gerçekleşemez ancak hiçbir zaman konuşmayla özdeşleştirilemez, salt konuşmaya indirgenemez."[5] Kavram ve kavrama yüklenen anlam tıpkı toplumsal ve siyasal ilişkiler gibi tarihsel süreçte sabit kalan bir şey değildir. Düşünce, düşünen bir özne ya da deha sahibi tarafından toplumsal ilişkilerden yalıtık bir şekilde ortaya çıkan bir fenomen değildir. Belli toplumsal koşullara ve bu koşullar etrafında kurulan ilişkilere ihtiyaç vardır. Althusser'in de belirttiği üzere *bilim*, *siyaset* ve *sanat* bu koşulların en başında gelir.[6] Badiou'yu da dinlersek buna *aşk* koşulunu da eklememiz icap eder.[7] Bu yazıda aşkın yerine değil fakat onunla birlikte düşünülebilecek *dostluk* kavramını, eleştiri ve eleştirel düşüncenin ve en genel anlamda felsefenin bir koşulu olarak önermek istiyorum. Burada dostluğu, geniş anlamıyla değil, daha çok düşünce alanı için kavrama belli bir sınırlama getirerek, bu alandaki ortak paylaşım, tartışma ve üretim için kullanmak istiyorum. Bunu da belki *düşünce dostluğu* olarak adlandırabiliriz. Bu düşünsel dostluğun, yazının ilerleyen kısımlarında ele alacağım *daimon ve daimonik ethos* meseleleri ile de ilişkili olduğunu düşünüyorum.

Eleştiri-*critique* kavramının ve kriz-*crisis* kavramının kökensel ortaklığı anlamsız değildir. Eleştiri en temelde bir düşüncenin düşündüğü nesneyi bir "kriz zamanı" olarak inşa ederek, onu homojen ve tutarlı bir surette sunmaya çalışan iktidarla, arasına mesafe koymaktır. Her ne kadar bu tanım işe yarar görünse de içinde bazı belirsizlikleri de taşır. Öncelikle iktidar dediğimiz kavram, belli bir merkez etrafında örülen ve her şey üzerinde etkisini gösteren bir olgu değildir. Daha çok parçalı iktidar alanlarından ve belki bu farklı iktidar odaklarının kesişmelerinden bahsedebiliriz. İkinci husus zamanın bir "kriz zamanı" olarak inşa edilmesiyle ilişkilidir ki, burada bazı etik/siyasal prensipler olmadan zamanı neye göre nasıl bir kriz olarak ele alacağımız belirlilik kazanmaz. Dolayısıyla soyut bir eleştiriden ziyade belli koşullar, uzamlar ve zamanlar içinde kurulan

5 Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), s. 15.

6 Louis Althusser, *Lenin ve Felsefe* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

7 Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce* (İstanbul: Metis Yayınları, 2006).

farklı iktidar ağlarının farkında olarak üretilen bir eleştirellikten bahsedebiliriz. Belli bir toplumsal ilişki kendiliğinden bir kriz olarak görülemez ya da daha doğrusu bu ilişki kendini bir kriz olarak *a priori* ortaya koymaz. Yaşanılan zamanın bir kriz zamanı olarak algılanması, eleştirel düşüncenin inşa etmesi gereken bir görevdir. Bu anlamıyla eleştiri, krizi isimlendiren ve kuran bir entelektüel eyleme biçimidir. Agamben *şimdi* ile kurulan bu zamansal-toplumsal ilişkiyi *çağdaşlık* kavramı etrafında örerek bize, *şimdi-eleştiri, kriz* ve *aydının muhtemel rolü* üzerine ipuçlarını verir. Çağdaş olma hali içinde yaşanılan şimdinin kabullerinin ve eğilimlerinin içinde olmayı değil, aksine şimdinin kodlarından belli bir uzaklığı ve mesafeyi ifade eder.[8] Yaşadığı zamanın veya şimdinin çağdaşı olan veya olmaya çalışan düşünür içinde bulunduğu şimdiyi ve bu şimdinin gururlandığı bütün her şeyi bir hastalık, bir arıza ve malullük zamanı olarak tahayyül eder veya etmesi gerekir. Bu hal sayesindedir ki, şimdi kendini olması gereken değil olabileceklerden biri olarak, bir kuruluş ve inşa süreci olarak sunar. Bu anlamda çağdaşlık Nietzsche'nin ifadesi ile bir kopukluk (*disconnection*), ayrılık ve kendini koparmışlık (*out-of-jointness*) ve hatta raydan çıkmışlık durumudur.[9] Tam anlamıyla çağına ait olmak, o çağın taleplerinden ve baskılarından uzaklaşmayı içerir. Burada hem bir aidiyet hem de bir kopukluk ve yersiz yurtsuzluk söz konusudur. Eleştiri konusu olacak şimdi, ancak bu aidiyet içerisinde eleştirinin konusu olabilir fakat eleştiri ise kendini ancak bir uzaklaşma ve yabancılaşma ile ortaya çıkarır.

> Çağdaşlık kendi zamanıyla kurulan, ona hem tutunan hem de onunla arasına mesafe koyarak uzaklaşan, tekil (singular) bir ilişkidir öncelikle. Daha açıkçası, kopuş ve anakronizm yoluyla zamanla kurulan bir bağlanma ilişkisidir. İçinde yaşadığı dönem ile tam anlamıyla örtüşenler ve o döneme her anlamda bağlı kalanlar, açıkça içinde yaşadıkları dönemi gör-

8 Giorgio Agamben, "What is Contemporary," Giorgio Agamben, *What is An Apparatus and Other Essays* (Stanford: Stanford University Press, 2009), s. 40.

9 *A.g.e.*

meye muktedir olamayacakları için çağdaş olarak adlandırılamazlar ve içinde yaşadıkları döneme bakış atma kudretinden de yoksun olurlar.[10]

Dolayısıyla şimdiki zamanla kurulan bu eleştirel mesafe aynı zamanda bir görme biçimini ve toplumsal olanı *söylemsel* olarak inşa etme biçimini de beraberinde getirir. Eleştiri ve *şimdi* arasındaki soruşturmamız, aynı zamanda aydın ve Aydınlanma meselesi üzerine olan soruşturmamıza da ışık tutacak gibidir. Foucault benzer bir ilişkinin Kant için de en azından "Aydınlanma Nedir" isimli makalesinde geçerli olduğunu söyler. Kant, hem bu dönemin bir parçasıdır hem de içinde bulunduğu dönemi sorunsallaştırmaya, onu anlamaya ve ona yönelik bir mesafe almaya çalışır. Kant'a aydınlanmış bir çağda mıyız, diye sorulduğunda buna hayır cevabını verir. Ve, fakat ekleyerek aydınlanmış değil ama aydınlanmakta olan bir çağdayız, der.[11] Her ne kadar Kant'ın metinlerinden yola çıktığımızda Aydınlanma ve eleştiri arasında belli bir mesafe bulunuyor olsa da son kertede Aydınlanma, eleştiriden ayrı düşünülemeyecek bir süreç olarak kurgulanır.[12] Kant eleştiri kavramını daha çok bir şeylerin sınırını veya limitini anlatmak için kullanır. *Salt Aklın Eleştirisi* bu anlamda aklın sınırlarını bilmek ve onunla nereye kadar gidebileceğimizin farkında olmaktır. Aydınlanma kavramı ise özerk olarak kurgulanan öznenin düşünebilme cesaretini, aklın kamusal kullanımı yoluyla kamusal meselelere yönelik tartışma yürütebilmeyi ve başkalarının iradesi peşinde koşmayı bırakmayı içerir. Bu anlamıyla Kant için Aydınlanma, çocukluk durumundan kurtulmak ve yetişkin bir özerk birey olmak anlamına da gelir. Kant'ın bu anlatımı içinde Aydınlanma daha çok bir bilme ve bilmeye dair bir olgunlaşma veya geliş-

10 *A.g.e.*

11 Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*, der. Pauline Kleingeld, çev. David L. Colclasure (London: Yale University Press, 2006).

12 Michel Foucault, "What is Critique?" *The Politics of Truth*, der. Sylvère Lotringer, çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter (Los Angeles: Semiotext(e), 2007).

me sürecine verilen isim olur.[13] Şüphesiz bu anlayış, dönemin, bilginin ilerlemesi paradigmasıyla uyumludur. Kant metnin sonuna doğru bilgi alanındaki bu Aydınlanma'nın nihai amacının eylem özgürlüğü olduğunu söylese de yine de eylem ve bilgi arasında keskin bir ayrım yapar. Nitekim aklın özel kullanımı kavramıyla düşünceye ve eylem alanına getirdiği kısıtlama, eylem ve bilgi arasında kurmuş olduğu ayrımla da paraleldir. Oysa inşa edilen toplumsallığımız sadece düşünsel tefekkürün özgürlüğünde vuku bulmaz. Eylem/eyleyiş yoluyla hem toplumsallık kurulur hem de düşünce için yeni bir zemin yaratılır. Bu çerçevede Aydınlanma'yı sadece epistemolojik bir mesele olarak kurmak, zihin ve beden arasında keskin ayrımlar çizen geleneği sürdürmek anlamına gelir. Bu minvalde, Aydınlanma'yı en temelde düşünce ve eylem alanını kapsayan *şimdi*ye yönetilmiş sürekli bir soru, eyleyiş, rahatsızlık hali ve eleştiri olarak düşünmek gerekir. Aydını da bu rahatsızlık halini sürdürmeye çalışan, *şimdi*ye onun çelişkilerini, sınırlarını ve iktidar asimetrilerini ortaya çıkarmak üzere soru soran ve eyleyen biri olarak görmek gerekir. Foucault'nun ifadesiyle "[k]endimize ilişkin eleştirel ontoloji kesinlikle bir kuram, bir doktrin hatta sürekli biriken bir bilgi yapısı olarak anlaşılmamalı; bir tutum bir *ethos*, olduğumuz şeyin eleştirisi, hem bize dayatılmış olan sınırların tarihsel analizi hem de bu sınırların aşılmasının denenmesi olan bir felsefi yaşam olarak kavranmalıdır."[14]

Aydınlanma diye bir şey kaldı mı?

Eleştiri, aydın ve Aydınlanma kavramları sıkı bir şekilde birbirine bağlı kavramlar dedik. Seçtiğim kavramlardan özellikle Aydınlanma kavramı göründüğü kadar günümüzde birçok düşünür tarafından rafa kaldırılmış veya düşünce içinde askıya

13 Zeynep Gambetti, "Doğruluk Uğruna Dünyayı Yıkmak: Aydınlanmacı Evrenselliğin Çelişkileri ve Türkiye," *Aydınlanma Sempozyumu*, der. Binnaz Toprak (İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2007), s. 151-164.

14 Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?" *Özne ve İktidar* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), s. 192.

alınmış durumda. Bilgi ve iktidar ilişkileri üzerine Foucault tarafından ortaya konulanlar, Aydınlanma düşüncesinin ve pratiğinin beraberinde, Frankfurt okulunun ele aldığı anlamda, birçok probleme yol açması ve modernliğin siyasi deneyimleri Aydınlanma ve benzeri kavramlara karşı belli bir mesafenin oluşmasına sebep oldu. İdeoloji, yabancılaşma, hakikat, devrim ve kurtuluş kavramları da az çok aynı kaderi paylaşmak zorunda kalan kavramlar olarak görülebilir.

Başta Aydınlanma olmak üzere bu tür kavramları *şimdi ile* ilişkili olarak ve dönemin epistemolojik ve sosyal koşulları ele alınarak yeniden kullanabileceğimizi düşünüyorum. Aydınlanma kavramını bir dönemi ve o dönenim geride bıraktıklarını ifade eden bir zaman dilimini anlatan bir kavram olarak değil aksine tarihin her anında yeniden yeniden ortaya çıkan bir soruşturma olarak ele almak yeni ufuklar açabilir. "Bu anlamda Aydınlanma kavramı veya Aydınlanma nedir?" sorusunu sürekli olarak tekrar gelen bir sorgulama, eyleyiş ve arayış olarak ele alabiliriz. Aydınlanma'nın bu şekilde yeniden gelen bir soru olarak kurgulanması, onu *şimdi* olarak adlandırdığımız zamansal-toplumsal problemle de ilişkilendirmiş olur. Bu haliyle Aydınlanma her daim eksik kalacak ama *şimdi*de de daima üstlenilmesi gereken bir görev olarak önümüzde duracaktır. Nitekim, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" isimli metninin temel kurucu grameri de Kant'ın kendisinin de ait olduğu şimdiyi felsefi bir problemin konusu haline getirmiş olmasıdır.[15] Bu sorgulamayı ve sürekli olarak tekrar gelişi de eleştiri veya eleştirel düşünce olarak adlandırabiliriz kanımca. Eleştiri, her ne kadar önüne eleştirel bir nesne koyup kendini ondan ayırmaya çalışsa bile bir o kadar da eleştirdiği nesnenin ve eleştirdiği zamanın bir parçasıdır. Dahası eleştiri daima kendini bir eleştirilmeyen ve düşünülmeyen üzerinde kurmaya kalkar ki, bu da onun imkân ve imkânsızlığının başka bir parçasını oluşturur.

Şimdi ancak bir çölleşme zamanı,[16] bir çölleşme mekânı, bir

15 Michel Foucault, "The Art of Telling The Truth".

16 Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), s. 42.

bozulma ve kriz süreci olarak görülebildiği takdirde hem eleştirinin hem de eleştiren öznenin zamanı olabilir. O halde *şimdi*ye karşı daima teyakkuzda olmak ve onun kendini var etme biçimini, kurma biçimini, söylemini, öznellik üretim rejimini sorunsallaştırmak eleştirel düşüncenin önemli bir parçasıdır. Verili olarak kabul edileni, doğalmış gibi sunulanı, fetişleştirileni sorgulamak ve parçalamak olarak da adlandırabiliriz bu süreci. Bu sorgulama *şimdi*nin var ettiği formlar kadar etmediği ve etmesini engellediği formları da içerir. Dolayısıyla, *şimdi* hem var ettiği formlar hem de engellediği formlar üzerinden kristalleşmekte olan bir zaman olarak düşünülebilir. Bu yönüyle yabancılaşma, şeyleşme ve fetişizm gibi kavramlar bütün geri plana atılmışlıklarına rağmen güçlü eleştirel araçlar olarak kullanılabilirler.

Aydınlar, uzmanlar ve üniversite

Eleştiriden bahsettiğimiz noktada bunun muhtemel öznelerinden de bahsetmek gerekir. Eleştirinin veya eleştirel düşüncenin tek odağının akademi ve bu akademideki akademisyen tipolojisi olduğunu söyleyemeyiz. Eleştiri ve bunu yüklenen aydın, daha çok bir konumu ve işlevi belirtir. O işlev akademide olabileceği kadar akademi dışında da konumlanabilir. Fakat bu yazıda meseleyi daraltmak açısından daha çok akademiye ve akademisyenin sorunlarına değineceğim. Her ne kadar artık iktidar karşısında bilgi aracılığıyla direnen masalımsı ve kahramanımsı bir aydından bahsedemesek bile, tarihsel olarak aydının yüklenmiş olduğu veya ona yüklenen eleştirel görevi de görmezden gelemeyiz. Yani tamamen kendi uzmanlık alanına ve bu alanda uzmanlaşmayı erek haline getirmiş bir aydından bahsedemeyiz. Aydın kendi konumunu değillerken, artık o eski aydın tipolojisinin ortadan kalktığını söylerken bile bir aydın olarak konuşmakta ve bir işlevi yerine getirmektedir. Dolayısıyla postmodern bakışların iddia ettiğinin tersine hâlâ bir aydından ve bu aydının yerine getirdiği toplumsal işlevden bahsedebiliriz. Nesnellik ve öznellik arasındaki gerilim tükenmediği sürece, yani insanlık tamamen atomize olmuş ve birbiriyle ilişkisiz

varlıklar haline gelmedikçe nesnel aydın konumuna ait işlevin bir şekilde yüklenileceğini düşünebiliriz. Nesnellik işlevi sadece eleştirel bir işlev olmayıp aynı zamanda aydının iktidarla kurduğu ilişkiye göre organik bir hal alabilmekte ve aydın, iktidarın ideolojik bir aygıtına veya iktidara söylemsel bütünlük ve tutarlık kazandırmaya çalışan bir rol üstelenebilmektedir. Bugün aydının tıpkı akademi gibi bir ikilik etrafında salındığını söyleyebiliriz. Aydının içinde yaşadığı ikileme değinmeden önce üniversitenin veya akademinin yaşadığı ikileme değinelim:

> Sekiz yüzyıldan fazla bir zaman boyunca "üniversite," bir toplum tarafından aynı zamanda hem özgürleştirmek, hem de kontrol etmek için bir taraftan kendisi dışında tasarlamak, öte taraftan kıskançlıkla kendisinin kılmak istediği bir çeşit eklentisel gövdeye verilen bir isim oldu. Bu ikili zeminde, üniversitenin toplumu temsil etmesi beklendi. Üniversite bunu bir şekilde yerine getirdi de; toplumun bir nevi skenografisini (scenography) yani onun bakış açılarını, çatışmalarını, çelişkilerini, oyun ve farklarını ve bütün bunların yanında onun bütün bir gövdede organik birlik olma arzusunu yeniden üretti. Organizmacı dil daima üniversite üzerine kurulan "modern" söylemdeki tekno-endüstriyel dil ile ilişkilendirildi.[17]

Bu ikilik esasında toplumsal yapıdaki bir çelişkinin ve çatallanmanın veya diğer bir deyişle iktidar ve direniş arasındaki ilişkiselliğin bir yansımasıdır. Yine Derrida'nın belirttiği üzere akademiyi toplumdan yalıtık ve kendi başına duran bir yer olarak düşünemeyiz.[18] Onu toplumsalın bir parçası olarak ele al-

---

17 Jacques Derrida, "The Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils," *Diacritics* 13, No. 3 (1983), s. 19. (Çeviri bana aittir.) Paragrafın İngilizcesi şu şekildedir: "*During more than eight centuries, 'university' has been the name given by a society to a sort of supplementary body that at one and the same time it wanted to project outside itself and to keep jealously to itself, to emancipate and to control. On this double basis, the university was supposed to represent society. And in a certain way it has done so: it has reproduced society's scenography, its views, conflicts, contradictions, its play and its differences, and also its desire for organic union in a total body. Organicist language is always associated with 'techno-industrial' language in 'modern' discourse on the university.*"

18 *A.g.e.*

dığımızda, toplumsal çelişkilerin başka bir sahnesi olarak görmeye başlarız. Tıpkı toplumsal çelişkilerin asla tüketilememesi gibi, üniversite de toplumun bir parçası olarak kaldığı sürece çelişkilerin ve kavgaların bir parçası olur. Kant'çı ifadeyle otonomi ve heteronomi arasında gidip gelen bir yer olur. Bu hem bir kısıtlılığı hem de bir imkânı gösterir. Eğer bütün toplumun merkezî bir söylem ve pratik etrafında kapatılmasının mümkün olmadığını ve daima toplumun kendi içinde çelişkiler barındırdığını düşünüyorsak aynı toplumsal ontolojinin üniversite için de geçerli olduğunu düşünebiliriz. Nitekim üniversiteyi kendinde bir öz olarak ele almak yerine toplumdaki çatışmaların ve siyasal kavgaların başka bir sahnesi olarak görmek akla daha yatkın geliyor. İktidar çeşitli müdahaleler yoluyla üniversitenin ne olması gerektiğine karar verirken buna karşın oluşan direniş ise üniversiteyi başka bir uzam haline getirmeye çalışıyor. Şüphesiz her toplumsal grup kendi suretinde bir üniversite veya akademi yaratmaya çalışacaktır. İktidar ise cezalandırma, yıldırma ve susturma gibi çeşitli araçlarla üniversite için istisna halleri veya örnekler yaratarak "normal" durumun nasıl bir çerçeve içinde olması gerektiğini belirlemeye çalışacaktır. Bu sınır çizme sürecine çoğu zaman akademinin kendi kurumsal yapısı ve iktidar ağı da isteyerek veya istemeyerek dahil olur.

Üniversitenin içinde bulunduğu bir diğer ikilem ise "işe yarar" pratik, kullanılabilir bilgi ile pratik bir değeri olmayan, düşünce dışında bir amacı olmayan, çıkarsız bir düşünce arasındaki gerilimdir. İçinde yaşadığımız dönemde cari iktidar odakları tarafından her geçen gün üniversitenin ve düşüncenin daha fazla tekno-endüstriyel kompleksle bütünleşmesi ve buna uygun makineleşmiş düşünce ve bilgi isteniyor. Böyle bir süreçte, Adorno ve Horkheimer'ın da belirttiği üzere "[d]üşünme şeyleşip kendi kendine işleyen otomatik bir sürece dönüşür ve zaten bu sürecin ürünü olan makineyi taklit eder ki, makine bu sürecin yerine konabilsin.[19] Üniversiteye biçilen rol sadece bu değil elbette; maddi üretimle bütünleşmesinin yanında cari söylemsel düzen ile de bütünleşmesi ve devletin ideolojik bir aygı-

19 Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 45-46.

tı olması da, iktidar tarafından talep ediliyor. Buna karşın yine de sayıları az olmakla birlikte üniversitenin bunun dışında bir yerlerde konumlanmasını sağlamak için mücadele edenler var.

Aydın ve *daimon* meselesi

Üniversitenin bu konumu ile aydının günümüzdeki konumu arasında büyük paralellikler mevcut. Aydın hakkında konuşurken artık Platon'un filozof kralından, Benda'nın kendini sadece tefekküre vermiş ve politik çıkarlardan azade aydınından ve Said'in kahramanımsı hakikat ve siyaset peşinde koşan aydınından bahsedemiyoruz. En azından bunlara yönelik eleştiriler önümüzde duruyor ve bu eleştirileri dikkate almak zorundayız. Foucault ve Deleuze'ün ortaya koyduğu çerçeve içinden meseleye baktığımızda, aydının bilen ve eyleyen özne olarak yoğun bir itibar kaybettiğini görüyoruz.[20] Evrensel aydın, nesnel aklın sahibi aydın artık ufukta pek görünmüyor veya geriye çekilmiş halde. Foucault'a yöre entelektüel de mevcut toplumsal iktidar ağlarının ve stratejilerinin bir parçası ve kitlelerin bilmek ve eylemek için ona başvurmalarına gerek yok.[21] Foucault ve Deleuze arasında geçen "Entelektüeller ve İktidar" isimli söyleşide Deleuze şunları ifade eder:

> Bize göre, teorisyen entelektüel artık bir özne, temsil eden veya temsilci bir bilinç değil. Bir şey yapanlar ve mücadele edenler, bilinçleri olma hakkını sırası geldiğinde kendine mal eden bir parti, bir sendika tarafından temsil edilmiyor artık. Kim konuşuyor ve kim eylemde bulunuyor? Bu, konuşan veya eylemde bulunan kişinin içinde bile her zaman bir çokluktur. Biz hepimiz önemsiz küçük gruplarız. Artık temsil etme yok, eylemden, teorinin eyleminden başka bir şey yok: Yalnızca aracılık veya şebeke ilişkilerindeki pratiğin eylemi var.[22]

---

20 Michel Foucault ve Gilles Deleuze, "Entellektüeller ve İktidar (söyleşi)," Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005).

21 *A.g.e.*

22 *A.g.e.*, 31.

Bu bakışa göre o eski evrenselci, adaletin ve hakikatin taşıyıcısı, toplumun vicdanı pozisyonunu tutan entelektüel artık yok.[23] Bu dönüşüm hem bilgi ile kurduğumuz yeni ilişkiyle hem de siyaset ve bilgi arasındaki sorunlu ilişkiyi belli ölçülerde fark etmemizle ilişkili. Tabii bir o kadar sosyo-ekonomik yapının ve onun ihtiyaçlarının dönüşmesi ile de ilgisi var. Batı'da kitle iletişim araçlarının gelişmesiyle birlikte oluşan anonim ve tahayyülü kamusal alan, hem bu evrenselci aydın zümresi aracılığıyla ortaya çıktı hem de aydının siyaset ve toplum üzerindeki etkisini arttırdı. Kant'ın aklın kamusal kullanımına olan güveni de bir ölçüde ortaya çıkan bu yeni kamusallıktan kaynaklanır. Küreselleşme ve bilgi teknolojilerindeki değişimle birlikte, bilen özne ekonomik üretimin nesnesi oldukça o da ekonomik üretimin gerektirdiği uzmanlaşma dalgasına teslim oldu. Bu gelişmeler aydının daha önce görece özerk olan konumunu aşındırdı. Fakat yine de topluma ve siyasete müdahil olan hakikatin sözcülüğünü yapmaya çalışan evrensel aydın rolünün tamamen sahneden çekildiğini söylemek için çok erken. Hem hakikat anlayışımız hem de aydının rolü hakkındaki deneyimlerimiz değişmiş olsa da, bu evrensel/nesnel aydın konumunun kaybolduğunu, ortadan kalktığını söyleyemeyiz. Yerine, bu rolün yanına eklemlenen yeni rollerden ve işlevlerden bahsedebiliriz. Büyük teoriler peşinde koşan, az çok her konu ile ilgilenmeye çalışan ve hakikat adına konuşan aydın tipinde bir aşınmanın olduğu vaki. Bunun karşısında kendi alanının uzmanı, sınırlı bir bilgi üzerine yoğunlaşmış uzman veya "spesifik" aydın tipi ise yükselişte. Bu iki aydın rolü etrafındaki dönüşüm kapitalizmin ve modernliğin araçsal ve faydacı aklının yükselmesi ile de yoğun bir ilişki içinde. Bilgi, bir makine üretimi sürecine dönüştükçe aydın da bir bilgi makinesi uzmanı konumuna yaklaşır. Tekno-endüstriyel kompleks ve devlet aygıtı uygulanabilir ve pragmatik bilgiyi talep ettikçe bu talebi karşılayan "spesifik" aydın tipi de yükselişe geçecektir.

Fakat tümüyle düşünceden ve üniversiteden umut kesilme-

23 Michel Foucault, "Hakikat ve İktidar," *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (Istanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005).

diyse eski aydın tipinin yani bütünlükle ve biraz da olsa nesnel akılla ilişkisini koparmamaya çalışan aydın tipinin ve bunun yanında belli bir alanda uzmanlaşmış olsa bile eleştirel bir tavırla pragmatizmi reddeden aydın tipinin bir yerlerde olması gerekir. Nitekim Foucault ve Deleuze'ün evrenselci aydın tipinden çabucak vazgeçmeleri ve bunun yerine spesifik aydına daha fazla yer vermeleri hem bir acelecilikten hem de epistemolojik ve ontolojik önyargılardan kaynaklanıyor. Büyük anlatılara, merkezî iktidar tahayyülüne ve toplumsal kurtuluşa dair inancın yitirilmesi toplumsal ontolojinin merkezsiz, dağınık ve parçalı olduğuna dair bir tahayyüle zemin hazırladı. Ve fakat parça ve bütün ile tikel ve evrensel arasında daima karşılıklı bir ilişkiselliğin ve diyalektiğin olduğunu unutmamak gerekir. Hepimiz önemsiz küçük gruplar olsak bile, küçük grup olma halimiz ve kimliklerimiz belli bir evrensellik iddiası dolayımıyla mümkün olabilir. Esasen felsefi tartışmalar ile toplumsalın seyri arasında bir gerilimin olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, ilerleme söylemi az çok 17. ve 20. yüzyıl arasındaki düşünsel ve pratik tahayyülü belirlemiş ve bu belirleme hali kendini siyasal tahayyül ve politikalar üzerinde de hissettirmişti. İlerlemenin epistemolojik temellerine yapılan saldırılar ve tarihsel hayal kırıklıkları bu söylemi büyük ölçüde felsefi ve düşünsel alandan sildi. Fakat bu kaybolma durumu ilerleme söyleminin politik işlevinde aynı aşınmayı beraberinde getirmedi. Felsefi diskur artık böyle bir inançtan yola çıkmasa da siyasal hayat ve toplumsal hareketler büyük oranda yine ilerleme söylemi tarafından mobilize edilmektedir. Dolayısıyla epistemolojik öncüllerdeki değişim sonucunda itibar kaybeden bazı kavramsallaştırmaların toplumsal ve siyasal hayattan tamamen çekildiğini söylemek zordur.

Bütün bunların yanında bilgi ve siyaset arasındaki ilişkinin tamamen kopmuş olduğunu da söyleyemeyiz. Bilen özne bir şekilde evrensel aydın olarak değil ama spesifik uzman olarak siyaset alanında tekrar karşımıza çıkıyor. Uzmanların günümüz iktidar aygıtları içindeki etkileri geçmişle kıyaslanmayacak derecede artmış durumda. Bu gelişme Türkiye'nin son on yılını da

az çok karakterize ediyor. Medya ve kamusal alanda uzmanların egemenliği belirgin bir şekilde artmış durumda. Uzman aydının temel karakteristiği amaçsal rasyonaliteden çok araçsal rasyonaliteye bağlı olmasıdır. O temelde verili amaçları en etkin şekilde sağlamanın yollarını araştırır. Bu anlamıyla da Heideger'ci anlamda düşünen bir özne değildir. Çünkü ne sorusunu değil nasıl sorusunu sormaya başlamıştır.[24] Ekonomi uzmanları, sağlık uzmanları, strateji ve güvenlik uzmanları az çok her alanda görülebilecek aktörlerdir. Dahası uzmanların kolektif olarak hareket ettikleri, sosyal bir grup oluşturdukları ve de sosyal aktör oldukları bir ortamın içindeyiz. Yığınla açılan düşünce enstitüleri ve stratejik kurumlar önemli sosyal ve siyasal aktörler durumunda. Bu durum, özellikle bilginin kendisinin ve onun üretiminin önemli bir ekonomik değer olduğu günümüzün temel karakteristiklerinden birini oluşturuyor. Bu değişimin hem küresel hem de yerel anlamda önemli etkilerinin olduğunu düşünüyorum. Uzmanlaşma arttıkça ve her şey bilimin sınırları içinde tahmin edilebilir ve "bilinebilir" kılındıkça bir olumsallık zemininde ancak var olabilen siyasalın alanının da daraldığını ifade edebiliriz. Uzmanlaşma çok eleştirilebilecek olan müzakereci demokrasinin bile varoluş ortamını ortadan kaldırıyor. Çünkü artık müzakere ve tartışmanın yerini "bilimsel" esaslara göre türetilmiş karar alma süreçleri alıyor. Bunu en yoğun yaşadığımız alanlardan bir tanesi de ekonomi yönetimi. Bugün ekonomi üzerinde siyasal iktidarların ve farklı toplumsal kesimlerin hâkimiyeti azalmış durumda. Yapılması gereken daha çok teknik ve araçsal aklı temsil eden Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası (DB) gibi kuruluşlar tarafından üretilen ekonomi yönetimi bilgisini almak ve uygulamak.[25] Çoğu zaman özel-

24 "Ne?" sorusundan "Nasıl?" sorusuna geçiş araçsal aklın ve öznel aklın yükselişinin önemli bir semptomu olarak okunabilir. Bkz. *Max Horkheimer, Akıl Tutulması* (İstanbul: Metis Yayınları, 2005).

25 Burada amacım bunun tersinin sorgusuz bir şekilde doğru olduğunu ifade etmek değil. Esasında ekonomi yönetimin bu tür kurumlarca belirlenmesinin gerisinde ekonominin kendine has uzmanlık gerektiren ve siyaset ve baskı gruplarından ayrı olması gerektiğini savunan bir ideoloji ile birlikte açığa çıkan belli bir siyasallık bulunuyor.

likle Millet Meclisi'nde duyduğumuz "meseleyi siyasallaştırmayalım lütfen" ile başlayan tartışmalar da zihinlerde saklı tutulan ve uzmanlık bilgisine sadakati imleyen bir ön kabule dayanıyor. Siyasala karşı alınan bu tavır aynı zamanda siyasallığın ve eylemin olmazsa olmazı olan kamusal alanda söz söylemeye ve fikir paylaşmaya karşı alınmış olumsuz bir tavra da işaret ediyor.

Bütün bu gelişmelere karşın eleştirel akla sahip çıkan, teknoendüstriyel komplekse mesafe alan ve tutku derecesinde düşünce ile ilişki kuran aydın figürü yok olup gitti mi acaba? Ya da bu figür için bir varlık alanı kalmadı mı gerçekten? Yaşadığımız çölleşmeye karşı bir siren görevi gören, yaklaşan kıyamete karşı uyarmaya çalışan ve bunu da *Daimonik* bir ruhla yapan aydından bahsedemez miyiz? Ben hâlâ bu aydın tipi için bir alan olduğunu düşünüyorum. Gelişmeler onun etkisini azaltmaya yönelik bile olsa, üretimin hayatın bütün alanlarına kadar sirayet ettiği, *medyalaştırılan, borçlandırılan, güvenlikleştirilen* ve *temsil edilen*[26] bir öznelliğin üretildiği bir zamanda bu aydın figürü için hâlâ önemli bir alanın olduğunu düşünüyorum.

Daimon'unu arayan üniversite

Üniversiteden ve aydından beklenen bu eleştirellik hali Şerif Mardin'in Türkiye aydınları üzerine yazdığı makalede geçen *daimonik ethos*'la da ilişkili görünüyor. Daha sonra Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun müdahale ederek açtığı bu tartışma üzerinden, kaybolduğu ve yitirildiği söylenen evrensel aydının peşine düşebiliriz, diye düşünüyorum. Bu tartışmanın az çok yukarıda tartışageldiğim eleştiri, aydın ve Aydınlanma konusu-

26 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Duyuru* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012). Hardt ve Negri bu dört kavramla birlikte *şimdi*deki öznellik üretim rejiminin temel parametrelerini ifade etmeye çalışıyorlar. Kamunun üzerindeki medya hâkimiyeti ve manipülasyonu, her geçen gün şişkinliği daha da artan finansal piyasalar ile tüketim arasındaki ilişkiyi canlı tutmaya yönelik bireysel ve kamusal borcun teşviki, devletin güvenlik ve denetim aygıtlarını vatandaşlar üzerinde yoğun bir şekilde kurarak denetim veya gözetim toplumunu oluşturması ve son olarak parlamenter demokrasiye ve seçimlere indirgenmiş bir siyasal tahayyül ile kamusal eyleminin ve buna bağlı siyasetin temsil ideolojisiyle bastırılmasından oluşan dört eğilimden bahsediyorlar.

na da ışık tutacağını düşünüyorum. Öncelikle Şerif Mardin ve Nalbantoğlu arasında geçen tartışmanın satır başlarına değinmeye çalışayım.

Şerif Mardin, Batı'daki düşünsel canlılığın ve eleştirelliğin gerisinde "uçarı" ve "sınırlarda düşünebilen" bir aydın tipolojisinin etkili olduğunu düşünür ve böyle bir tipolojinin neden Türkiye'de ortaya çıkamadığının peşine düşer. Mardin'e göre Batı'da böyle bir tipolojinin ortaya çıkmasının gerisinde ekonomik ve sosyal değişimlerle birlikte kalem sahiplerinin *literati* konumundan *intellectuals* konumuna geçmiş olmaları bulunur.[27] Şerif Mardin'in Batı'daki aydının konumundaki bu değişmeye yaptığı vurgu Foucault'nun bahsettiği eleştiri kavramı etrafında şekillenen bir düşünsel *habitus*'un ortaya çıkmasıyla da paralelliklere sahip bulunuyor. Foucault'ya göre 15. ve 16. yüzyıllarda Batı düşünce alanında mevcut olana, düşünülene karşı belirli bir düşünce ve eylem tarzı ortaya çıkmaya başlar ki bunu da eleştirel düşünce olarak adlandırıyoruz der.[28] Bu yeni düşünce biçimi kendini mevcut felsefe, bilim, siyaset, hukuk ve edebiyat olarak ortaya koyan söylemleri konu edinerek onlar üzerinden bir eleştirellik geliştirmeye çalışır. Mardin'e göre Türkiye'de Batı'dakine benzer bir şekilde iktidar ve üretilen bilgi ile arasına mesafe koyabilen bir entelektüel gruptan ziyade iktidarla iç içe geçmiş bir *literati*'den bahsedebiliyoruz. Mardin, Batı'daki entelektüel alanı göz önüne alarak, "uçmak" olarak adlandırdığı bir *ethos*'la hareket eden ve bir nevi kişinin kendisinin iç çalkantılarından ve dalgalanmalarından ortaya çıkan ve o kişinin bütün ruhunu saran hem yıkıcı hem de yaratıcı bir enerjiden oluşan *daimonik* bir aydın/entelektüel tipolojisinden bahseder. Bu tipoloji ancak *literatus*'tan aydın/entelektüel konumuna geçişi mümkün kılan toplumsal ve kültürel bir açıklık sayesinde mümkün olabilmiştir. Dolayısıyla *daimonik ethos* her ne kadar bireysel bir enerji ile ilişkilendirilse

27 Mardin *literati* kavramını okuma ve yazma konusunda belli bir imtiyaza sahip ve henüz iktidarla arasına mesafe koyamamış bir grubu tanımlamak için kullanıyor. *Intellectuals* kavramını ise iktidarla arasına belli bir mesafe koyabilmeyi başaran ve eleştirel düşünebilen kalem erbabı için kullanıyor.

28 Michel Foucault, "What is Critique?"

bile o enerjinin veya *ethos*'un ortaya çıkması ancak belli koşullar sayesinde mümkün olabilmiştir, ki Mardin, bu koşulları genel olarak "*açıklık*" kavramıyla ifade eder. Mardin'e göre Osmanlı ve İslâm kültürlerinde *daimonik ruh* daha çok yıkım ve "şer"le eşit tutulduğu için onun beraberinde getirdiği yaratıcılık hususu göz ardı edilip *daimonik* yön bastırılmaya çalışılmış ve sonuç olarak bu kültürde beklendiği kadar canlı ve eleştirel bir entelektüel iklimin oluşması ketlemiştir. Mardin'in cümleleriyle devam edersek:

> Bilgi üretme "kapalı" bir çalışma türüdür ve bilimciyi bu kapalılık tanımlar. Mesleği "bilme" olan kimse, literatus (çoğul literati), toplum içinde en önemli sayılan işlerden birini üstlenmiştir, o da topluluğun temel değerlerinin sağlanması ve kuşaktan kuşağa intikal ettirilmesidir. Literatus'un şahsiyeti, toplum içindeki yerini tanımlayan bu kollektif çalışmanın içinde erir; ürün verme stilinin özel karakteri yaptığı kolektif işleve nispetle önemsiz sayılır. Bu anlamı aşabilmiş olan çok az topluluk mevcuttur. Eski Yunan topluluğunun bazı tarihsel aşamalarında böyle bir "açık" kapıya rastlanır. "Demokrasi" adını verdiğimiz –anlamları zamana göre değişen– sürecin böyle bir "açıklık"la ilintili olduğunu eskiden beri biliyoruz. Üzerinde daha az durulmuş olan bir öge, bu "açık" lığın aynı zamanda insanoğlunun "daemonic" özelliklerini kapatmaya çalışmayan, bunları doğal sayan bir, toplulukta belirmiş olmasıdır.[29]

Daimonik özelliklerin içinde bulunulan toplumsal yapı tarafından belli bir kabulle karşılanması ve "*daimonik enerjinin*" sadece şer ile değil de yaratım ve olumlulukla da ilişkilendirilmesi bu enerjinin kendini sanattan bilime kadar farklı formlarda ortaya çıkarabileceği bir ortam sağlamış oluyor. Bunun böyle olmadığı, yani *daimonik* özelliklerin şer ve kötü ile bir tutulduğu yerlerde ise dış sansür ile birlikte bir iç sansür de devreye girerek sıra dışı ve sınırlarda düşünebilen aydın tipinin or-

29 Şerif Mardin, "Aydınlar" Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), s. 257-258.

taya çıkmasını engelliyor.[30] Mardin, "Genellikle Türkiye'deki düşünce üzerinde bir dış sansürün olduğu söylenmiştir. Ben ise, devam eden bir nevi iç sansürün de aynı zamanda çalıştığına inanıyorum", der. Bu durum da Türkiye'deki aydının *literatinin* ötesine geçip entelektüel olarak adlandırılmasını da zorlaştırıyor. Mardin *daimonik ethos*'a sahip aydın tipolojisinin Batı entelektüel hayatında yaşanan canlılığın ve eleştirel düşüncenin önemli bir belirleyicisi sayarken Nalbantoğlu'nun da belirttiği üzere bu *ethos*'u daha çok kişiye ait bireysel bir olgu olarak ele alıyor. Bu bakış açısı itibariyle Batı'daki canlı ve eleştirel düşünce hayatı da bu tipin kişisel cesareti ve öncülüğü sayesinde ortaya çıkmış oluyor. Bu noktada, Mardin, Kant'a yakın bir şekilde eleştirelliğin kişisel bir cesaret ile ilişkisinin olduğunu düşünüyor. Bu tipolojinin en tipik örnekleri olarak da Rimbaud, Baudelaire ve Nietzsche'yi örnek vererek bunlara benzer bir aydın tipolojisinin neden Türkiye'de oluşmadığının peşine düşüyor.

> Batı aydınının hayat karşısındaki tutumuna ve verdiği ürünlere bakarsak "aydın" niteliklerinin yalnız yeni bir eleştiri ahlâkında toplanmadığını görürüz. Batının, çok değer verdiğimiz serbest fikir özelliklerini simgeleyen aydınların kazandığı derinlik, konulara "kişi" olarak bakmalarından kaynaklanır. Intellectuel'i literatus'dan ayıran yalnız eleştirici olması değil, bu eleştiriyi grubun içinden yapmaması, kolektif görevi niteliğini üzerinden atmış olmasıdır. Bu yeni rol, kolektif hayatın bizzat temellerini sorgulamasını mümkün kılar, Batı aydınlarında beğendiğimiz "açık uçlu" düşünceyi yaratır. Intellectuel'i literatus'un sosyal rolünden koparan bu gelişme, kuşkusuz "aydın"da aradığımız en önemli davranış ögesini oluşturur. Diğer taraftan, bahis konusu nitelik değişikliğini, sanırım; Batının fikir tarihindeki bir evreye bağlamamız mümkündür. O da, edebi bir cereyan olarak iyi bildiğimiz, fakat felsefesini çok zaman ihmal ettiğimiz "romantizm"dir. Bu felsefeyi en belir-

30 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Prof. Şerif Mardin'in Bir 'Sanısı': ["Çağdaş Düşünürlerimiz Arasında da Bir *Nitzscheen'i* Yaratabildiğimizi Sanmıyorum."]," *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), s. 312.

gin bir şekilde Fichte ve Schelling gibi Almanya'da romantizmin felsefi kaynaklarını oluşturan yazarlarda buluruz.[31]

Mardin *daimonik ethos*'u Alman Romantik akımıyla ilişkilendirir, çünkü ona göre Romantiklerle birlikte kişiden ve bireyden bağımsız ve kendini bilince nesnel olarak sunan bir gerçeklik kurgusu, yerini kişinin kendi bireysel katılımı ve yaratıcılığıyla oluşturduğu bir bakışa bırakmıştır. "Romantiklere göre, 'gerçeklik' kişinin yaratıcı kabiliyetinin sonucu olduğu için, somut bir 'dış gerçeklik' olamaz; 'gerçeklik' insanın yoğurucu kudretinin bir ürünüdür."[32] Mardin Alman Romatizminde bulunan bu bakışın bizdeki muadilinin ise dini *literati* olduğunu ifade eder. Romantiklerin bu müdahalesi Mardin'e göre *daimonik ethos* ve bu *ethos*'a sahip düşünür için bir meşruiyet zemini sağlar.[33]

> Romantikler, böylece, insanların içindeki "daemonic" güçlere de bir meşruiyet kazandırmış oluyorlar. "Daemon"un ne olduğunu açık olarak belirtmek de dilimizde gene özel bir zorluk çıkarıyor. Sebebi bence çok basit: insanın "daemon" tarafı, geleneksel kültürümüzde olduğu kadar –belki de bu sebepten– çağdaş kültürümüzde de örtülü kalmış (bırakılmış) bir insan davranışı ekseni oluşturuyor. "Daemonic" insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir tabii eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı insanın "daemonic" uzantılarının örnekleridir. "Daemonic" bir nesne olmaktan çok, saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kay-

31 Şerif Mardin, "'Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", s. 261.

32 *A.g.e.*

33 Nalbantoğlu kendi yazısında Mardin'in Alman Romantiklerini *daimonik ethos*'a örnek verdiğini ve Türkiye'de böyle bir *ethos*'un potansiyel mekânları olarak sufiliği işaretlediğini düşündüğü için eleştirir. Benim fark edebildiğim kadarıyla, Mardin kendi yazısında Alman Romantizmini ve onun temsilcilerini *daimonik ruhun* temsilcileri olarak kurgulamaz. Alman Romantizmi sadece böyle bir bireyin ortaya çıkışını kolaylaştıracak zeminin meşruiyetini sağlamış ve bunun epistemolojik temellerini atmıştır der. Yani Alman Romantizmi *daimonik aydınlar*dan oluşmaktan ziyade ileride oluşacak olan *daimonik aydın* tipolojisine zemin hazırlamıştır. Mardin'in sufiliği işaretlemesi konusuna gelirsek, Mardin burada İslâm sufiliğinin Alman Romatizmine benzer bir bakışla dünyaya baktığını ifade eder. Ancak sufiliğin de *daimonik* bir ruhu ifade ettiğini imlemez.

> nağıdır. İnsan davranışının derinliklerine nüfuz etme insanın "daemon"unu şuurunda kabul etmeye ve anlamaya bağlıdır. Klasik trajedi "daemon"un önünde durulmaz gücü üzerinde bir yorumdur. "Daemon"un kabul edilmediği, maskelendiği ve yalnız "kötü" ile bir tutulduğu uygarlıklarda edebiyat ve sanat yüzeysel kalmaya mahkümdur.[34]

Hasan Ünal Nalbantoğlu *daimonik ethos*'un düşünce hayatı için önemini kabul etmekle birlikte, birkaç konuda Şerif Mardin'in yapmış olduğu analizden ayrılır. Öncelikle Mardin'in Doğu/Batı ve Merkez/Çevre ayrımları üzerinden inşa ettiği analiz çerçevesinin aydınlar konusundaki analizlerine de sirayet ettiğini düşünür. Doğu/Batı karşıtlığı entelektüel alan üzerinden yeniden üretilerek yine Batı'nın "varlığı" ve Doğu'nun "yokluğu" denklemi kurulur. Nalbantoğlu'nun ikinci eleştirisinde, Mardin'in *daimonik ethos*'u haddinden fazla bireysel bir olgu olarak ele aldığını ve bireyin cesareti veya taşkınlığı ile ilişkilendirdiğini düşünür. Oysa *daimonik ethos*'un ortaya çıkışı bireysel yönlere sahip olduğu kadar toplumsal yönlere de sahiptir. Nalbantoğlu'na göre "*[D]aimon*'un bir toplumsal formasyonda yeşer[emey]işini ille de bir şeyle açıklamak gerekiyorsa eğer, bunun sorumluluğunu psikolojikleştirici bir indirgemecilikle birey düzeyinde değil, toplumsal kurumlar ve süreçlerin işleyişinde aramak daha doğru olacaktır."[35] Şüphesiz Mardin *daimonik ethos*'un ancak belli sosyal koşulların oluşması ve Alman Romatizminin meşruiyet sağlayıcı fikirleriyle mümkün olduğunu söyler. Fakat bu iki açıklama hem yetersiz hem de bireye atfedilen önemin gerisinde kalmaktadır. Nalbantoğluna göre *daimon "tarihsel bir toplumsal formasyonun labirentlerinde dolaşan, o formasyona içsel, görünmez bir yaşam enerjisi,"*[36] olarak da düşünülebilir. Dolayısıyla Nalbantoğlu'nda *daimon* problemi, aydının kişiliği veya karakteri problemi olarak değil daha çok bir toplumsal problem olarak ortaya konulur.

---

34 Şerif Mardin, "'Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", s. 262.

35 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Prof. Şerif Mardin'in Bir 'Sanısı.'"

36 *A.g.e.*, s. 312.

Nalbantoğlu'nun Mardin'e yönelik üçüncü eleştirisi ise Mardin'in *daimonik* düşünceyi Batı'ya has bir haslet olarak kurgulamasına ve Türkiye'de tarihsel olarak böyle bir tipinin çıkmadığına yönelik ortaya attığı iddiasınadır. Örneğin Celal Nuri, Ziya Gökalp, Ahmet Mithat ve Yusuf Akçura bu ülkede *daimonik ethos*'a sahip düşünürler olarak ele alınamazlar mı, diye sorar Nalbantoğlu. Nalbantoğlu'nun son eleştiri noktası ise Mardin'in *daimonik ethos*'un oluşumuna ev sahipliği yapabilecek potansiyel uzamlara dair arayışı ile ilgilidir. Nalbantoğlu için *daimon* ne çevrenin heterodoksluklarında, ne iş dünyası ile iç içe geçmiş üniversitede ne de biat eden sürü bireyin arasında bulunur. Nalbantoğlu burada *daimon*'u nerede aramamız gerektiğinden çok nerelerde aramamız veya bulamayacağımız konusunu anlatmaya çalışır.

Eleştiri, dostluk ve *daimon*

Her ne kadar *daimon* kavramı eleştirel aydını ve onun ortaya çıkış koşullarını anlamamıza yarıyorsa da kavramın kendisiyle birlikte bazı belirsizliklere de sahip olduğunu belirtmek gerekir. Öncelikle *daimonik ethos* sahibi aydının, sanatçının veya edebiyatçının tam olarak nasıl bir şey olduğunu politik bazı duyarlılıkları resme eklemeden ifade edemeyiz. Eni sonu entelektüel, sosyal olduğu kadar da politik bir işlev olarak toplumda kendisine yer bulur. Dolayısıyla *daimonik* aydının bir mühendisi veya bir doktoru tarif eder gibi kendi mesleğinin uzmanlığına bağlı kategoriler tarafından tanımlayabileceğimizi sanmıyorum. Zira tam da *daimonik ethos*'la ifade ettiğimiz şey böyle kalıpların içinde değerlendirilemiyor olma hali değil midir? Böyle bir tipolojinin mesleki veya sosyal bir tip olduğu kadar politik bir tip de olduğunu düşünüyorum. Sınırlarda düşünmek veya sıfır noktasında herhangi bir etik, ahlâki veya iktidar kaygısından bağımsız olarak düşünebilmek ancak bir rahatsızlık ve bir öfke ile olabilecek bir durummuş gibi geliyor bana. Ve bu halin de apolitik olduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla *daimonik ethos*'a ait belki de en temel özelliğin bu *ethos*'un yaşadı-

ğı şimdiyi bir bozulma, çölleşme ve felaket zamanı olarak görebilmesi veya onu öyle kurabilmesidir.

Daimonik ethos bireysel ve toplumsal yönlere sahip olduğu kadar bu iki ucun arasındaki daha orta düzey gruplaşmalara da bağlı görünüyor. Özellikle düşünce okulları ve çevreleri, sanat çevreleri ve edebiyat çevreleri arasında kurulan dostluk ve paylaşım ağlarının önemli olduğunu düşünüyorum. *Daimonik ethos* çok temelde belli bir toplumdaki ekonomik ve siyasal şartlara bağlı olduğu kadar kalem erbabının kendi aralarında kurduğu ilişki biçimlerine de bağlı görülüyor. Güçlü bir eleştiri geleneğinin olması, aydınlar arasındaki farklı diyalog ve tartışma imkânları ve entelektüel üretimin dışına taşan paylaşımların *daimonik* tipolojinin oluşmasının önemli parçalarından biri olduğunu düşünüyorum. Şerif Mardin yine konu ile ilgili yazısında Türkiye üniversitelerinin bu uçuk ve sınırlarda düşünen tipolojiye ev sahipliği yapamadığından yakınır. Şüphesiz bunda hem kurumsal kültürdeki eksiklikler ve hem de bu bireylere karşı gösterilen tahammülsüzlüğün etkisi vardır. Belki de daha önemlisi, *daimonik ethos*'a sahip olan aydın tipolojisinin kendisini destekleyecek dostluk ve dayanışma ortamından üniversite özelinde yoksun olmasıdır. Bu tür bir yer edinememeye verilebilecek en güzel örneklerden biri de Ulus Baker'in üniversite ile kurduğu veya kuramadığı ilişkilenme biçimidir.

Düşünce dostluğu üzerinde durmamın temel sebebi eleştirel düşünceyi, eleştiriyi sadece bireysel bir mesele veya toplumun tümüne ait yapısal bir mesele olarak görmek istememektir. Her iki bakışın ortak özelliği aydın ve siyaset ilişkisini belli ölçülerde göz ardı ediyor olmalarıdır. Nitekim konunun bireysel bir fenomen olarak kurgulanması *daimonik ethos*'u cesarete ve aydının kahramansı yaşamöyküsüne bağlarken, toplumsal yapı ve formasyon üzerinden yapılan analizler ise *daimonik ethos*'u toplumsal ve tarihsel koşulların bir ürünü olarak sundukları ölçüde toplumsal praksisin de dışına atmış oluyorlar. Dolayısıyla her iki bakış açısı da belli ölçülerde siyaset-bilgi-aydın arasındaki ilişkileri eksik tahlil etmiş oluyor. Dolayısıyla bu iki bakışın yerini alacak bir bakış olarak değil de, aksine onları ta-

mamlayacak bir bakış olarak entelektüel çevreleri ve bunun etrafındaki politik birlikteliği *daimonik ethos* için önemli buluyorum. Düşüncenin ancak bir dostluk, ortaklık ve paylaşım içinde kendini açığa çıkardığına dair tarih sayısız örnekle dolu bulunuyor. Aydınlanma dönemindeki salonların, dostluk muhabbetlerinin ve okuma topluluklarının Kant'ın bahsettiği kamusal aklın örnek nüveleri olduğunu unutmamak gerekir.[37] Düşüncenin kendini bir dostluk ilişkisi ve öteki ile kurulan birliktelik içerisinde ortaya koyduğunu, Derrida'nın şu paragrafında çok güzel görüyoruz:

> Düşünüyorum, o halde ötekini düşünüyorum; düşünüyorum, o halde (düşünmek için) ötekine ihtiyaç duyuyorum; düşünüyorum, o halde dostluğun imkânı kendisini tam da cogito'nun kalbinde, benim düşüncem kendi devinimi içinde ötekini, ötekinin zorunluluğunu ve bir koşul olarak ötekini gerektirdiği, çağırdığı ve arzuladığı müddetçe ortaya koyuyor.[38]

Dostluk etrafında bir araya gelme de en azından yalıtık ve kendi kendine yeten aydın mitini bir tarafa bırakma ile mümkün olabilir. Elbette kişisel yetenekler, sezgiler ve emekler her zaman önemlidir. Fakat bütün bu kişisel unsurlar bile, kendini bir cemaat ortamında, bir ortaklık ortamında ortaya koyarlar. Akademi içerisinde veya entelektüel dünya içerisinde yeni muhalefet alanları yaratmak, eleştirel düşünceye ve *daimonik ethos*'a sahip çıkmak, bir düşünce dostluğu cemaati olmadan pek mümkün olamaz diye düşünüyorum. Dostluk kavramını aynı zamanda *şimdi*nin akademik dünyasının bizleri hapsettiği rekabete ve amaçsızlığa karşı da bir muhalefet içerdiğini düşünüyorum.

---

37 Jurgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011)

38 Jacques Derrida, "Politics of Friendship," *American Imago* 50, No.3, 1993: s. 353-91, 362. Paragrafın İngilizcesi şu şekildedir: *"I think, therefore I think the other; I think, therefore I need the other (to think); I think, therefore the possibility of friendship lodges itself in the movement of my thought insofar as it requires, calls, desires the other, the necessity of the other, the cause of the other at the heart of the cogito."*

Sonuç

Bugün akademik hayata baktığımızda binlerce dergiden, kitaptan, enstitüden ve üniversiteden oluşan bürokratik bir dev görüyoruz. Bu dev büyük ölçüde ekonomi ve teknoloji ile de yoğun bir ilişki içinde. İçinde bulunduğumuz *şimdi*, akademik ve düşünsel alanın da nasıl örgütleneceği, kendini nasıl sunacağı ve temsil edeceği üzerinde oldukça etkili. Türkiye'yi ve dünyayı düşündüğümüzde şunu kolaylıkla görüyoruz: akademi, ondan sürekli ekonomik ve teknolojik aktivitenin yenilenmesinin beklendiği bir kurum durumunda. Hep söylenen şu bizlere: bilgi pragmatik olmalı, işe yarar olmalı ve ekonomik büyümeye katkı sağlamalı. Dolayısıyla "ilerleme"ye yardımcı olmalı. Bilgi kısaca ekonomik ve toplumsal "ilerleme"yi sağlayacak bir arayışa veya aracıya dönüşmeli bu bakışa göre. Dayatılan bir "ilerleme" söylemi dışında kaldığı düşünülen bütün uğraşlar dışlanmaya çalışılıyor.

Peki dostluk derken ve daha da spesifik olarak düşünsel dostluk derken neyi kastediyoruz? Öncelikle bir ortaklığı, bir paylaşımı ve üretim halini anlatıyoruz. Sonrasında ise bir siyasallığı ve hakikat üretme sürecini. Okuma grupları ve düşünce sohbetlerinin düşünsel yaratıcılık ve yenilik üzerindeki muazzam etkisini göz ardı edemeyiz. Şerif Mardin ve Hasan Ünal Nalbantoğlu arasında gerçekleşen *daimon* tartışmasını da düşünce dostluğu meselesi ekseni üzerinden yeniden düşünebiliriz. *Daimon*'un eksikliğini bireysel bir sorun olarak göremeyiz. Ünal Hoca'nın belirttiği gibi *daimon* en başta toplumsal bir olgudur ve toplumsal bir ruh hali ile ilişkilidir. *Daimon* sadece bireyin kendine ait kendisiyle birlikte geliştirdiği bir düşüncenin sonucu değildir. Bu ruhun mutlaka kendini var edeceği bir toplumsal zemin de olmalıdır. Bu toplumsal ruhun kristalize olması, kendini *daimonik* bir düşünce ile ortaya çıkarması ve düşünceyi çağırması bir ara kademe gerektirir diye düşünüyorum. Birey ile toplumsal ruh arasında köprü olacak bir kademe. Bu kademe belki de düşünce dostluğu ve dostluklarıdır.

Dostluk sadece yaşayanlar arasında olmaz elbette. Geçip gi-

denlerle, ardımızda bıraktıklarımızla ve geçmişten *şimdi*ye ve geleceğe bir çığlık atanlarla da bir dostluk kurarız. Hele düşünceyi bir uğraş olarak görenler için bu fazlasıyla böyledir. Hasan Ünal Nalbantoğlu'da bizim için bu dostlardan biri. O bir yönüyle ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde ortaya çıkan bir Olay'dı. Bizler ise bu Olay'a ve onun hakikatine sahip çıkmaya, ona sadık olmaya ve hatta bazen de ihanete çağrılıyoruz. Sadakat bu olayın yarattığı düşünsel iklimi sürdürmek, ihanet ise bu iklim içinde yeşeren fikirlerle cebelleşmek ve eleştirel bir beğeni geliştirmek için.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio, "What is Contemporary", *What is An Apparatus and Other Essays*, Stanford: Stanford University Press, 2009.

Althusser, Louis, *Lenin ve Felsefe*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Badiou, Alain, *Sonsuz Düşünce*, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

—, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

Deleuze, Gilles, "The Conditions of the Question: What Is Philosophy?" *Critical Inquiry* 17, No. 3 (1991): 471-478.

—, "Postscript on the Societies of Control" *October* 59 (1992): 3-7

Derrida, Jacques. "The Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils." *Diacritics* 13, No. 3 (1983).

—, "Politics of Friendship" *American Imago* 50, No.3, (1993): 353-391.

Habermas, Jurgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Hardt, Michael ve Antonio Negri, *Duyuru*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

—, *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2001.

Horkheimer, Max, "Traditional and Critical Theory" *Critical Theory: Selected Essays*, New York: The Continuum Publishing Company, 2002.

—, "Hakikat Sorunu Üzerine" *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

—, *Akıl Tutulması*, İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

Foucault, Michel, "Aydınlanma Nedir?" *Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

—, "Hakikat ve İktidar" *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

—, "The Art of Telling The Truth" *Critique and Power: Recasting the Foucault / Habermas Debate*, der. Michael Kelly. Massachussets: The MIT Press, 1994.

—, "What is Critique?" *The Politics of Truth*, der. Sylvère Lotringer, çev. Lysa Hochroth and Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e), 2007.

Foucault, Michel ve Gilles Deleuze, "Entellektüeller ve İktidar (söyleşi)." *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Gambetti, Zeynep, "Doğruluk uğruna dünyayı yıkmak: Aydınlanmacı evrenselliğin çelişkileri ve Türkiye", *Aydınlanma Sempozyumu*, der. Binnaz Toprak. İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2007.

Habermas, Jurgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar İstanbul: İletişim Yayınları, 2011

Heidegger, Martin, *Düşünmek Ne Demektir*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

Kant, İmmanuel, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*, der. Pauline Kleingeld, çev. David L. Colclasure, London: Yale University Press, 2006.

Koselleck, Reinhart, *Kavramlar Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Mardin, Şerif, "'Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi" *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal, "Prof. Şerif Mardin'in Bir 'Sanısı': ["Çağdaş Düşünürlerimiz Arasında da Bir *Nitzscheen*'i Yaratabildiğimizi Sanmıyorum]" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Sosyolojik Bir Tahayyül (veya Başka Türlü Bir Düşün-Ürünü) İçin Öneri: Mills ve Nalbantoğlu'nu Birlikte Okumak*

Belkis Ayhan Tarhan

Bu çalışmanın birkaç odak noktası bulunuyor: İlkin, sosyolojik tahayyül ve kavramın C. Wright Mills'de ifadelendiği hali – ki, Nalbantoğlu'nun yazılarında pek karşılaşmamamıza rağmen özellikle derslerinde bu kavramın merkezde bulunduğu ileri sürülebilir. Kaldı ki, bu şekilde anılmamış olsa bile, yazılarda da yine bu "tahayyül" meselesinin kendini tam olarak göstermediği ama hissettirdiği söylenebilir. Ayrıca Hoca'nın kişisel sohbetlerimizde kavramı anmışlığı da az değildir... İkinci olarak sosyolojik ya da başka türden bir tahayyülün; o tahayyülün koşulları ve koşullarını üreten ilişkiler, süreçler bakımından sorgulanması. Böylelikle, Ünal Nalbantoğlu'nun sosyolojik ya da başka türden bir düşünce ve tahayyülün öznesinden ziyade belirli özne konumları ve toplumsal tipleri üreten nesnel koşullarına odaklanan titizliğinin ne anlama geldiği-

(*) Bu yazının temel noktalarını içeren ilk taslak, başka bir başlıkla ("Üniversite A.Ş.'de Bilimin Adamı Olmak") 4 Mart 2011'de Yeditepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen, *Daimon'unun Peşinde Bir Düşünür: Hasan Ünal Nalbantoğlu'nu Anma Etkinliği*'nde sunulmuştu. Daha sonra *Karaburun Bilim Kongresi* (8-11 Eylül 2011) için şimdiki başlıkla, "Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun Sosyolojisinde Bilim, Bilim İnsanı ve Ekonomi-Politik" adlı Hasan Ünal Nalbantoğlu Oturumu'nda sunulmak üzere ilk taslak değiştirilmiş ve en son olarak, yine bazı değişiklikler ve eklemelerle birlikte, yazının buradaki hali ortaya çıkmıştır.

ne ve, dolayısıyla, yazıları ve derslerindeki özne-nesne ayırımına başkaldıran duruşa değineceğiz. Bu bakımdan yalnızca sosyologları ya da bilim insanlarını değil ama onları da kapsayan bir sınıfsal konumun, "bildikleri halde yapmayanlar"ın hallerine dokunacağız. Burada gündeliğin, gündelik olmayan koşullarını dert edinmek ne ola ki, diye de sormaya çalışacağız. Son ve fakat ilişkili olarak da, bildikleri halde yapmayanların, bunu tahayyül etmek istemeyenlerin; yapabilme ya da şimdikinden başka türlü yapma olanakları hakkında kısa bir düşünce denemesi, bir tahayyül kalkışmasında bulunacağız; bu olanağın "dert edinme" ile ilişkisinden dem vuracağız. Tüm bu odak noktalarını besleyen temel de, Nalbantoğlu'nun benim vaktinde aldığım ve daha sonrasında izleyebildiğim dersleri, okuma grup(ları) tartışmaları, Hoca'nın yazıları ve ayrıca kendisinin bana vermek inceliğini gösterdiği, çoğu 1990'lara ait el yazısı ders notları olacak. Bu çalışmanın da bir *deadline*'ı, Zeynep Direk'in deyişiyle,[1] "ölüm çizgisi" (söz bu durumda yerini başka anlamlarda da bulmuş gibi!) olduğundan, Hoca'nın hiç hazetmediği o yetiş(tir)me telaşının, yetiştirdikten sonra da meseleyi unutma halinin öyle ya da böyle buraya da sinmiş olabileceği korkusunu da (ecele faydası olmayacağını bilerek) en baştan belirtmek yararlı olacaktır.

İlk odak noktası dediğimiz, sosyolojik tahayyül meselesinden başlarsak... Öncelikle C. Wright Mills'den hareketle bir sosyolojik tahayyülden bahsettiğimizi tekrar etmek gerekir. Yoksa sosyoloji tarihi boyunca, tıpkı diğer bilimler gibi, çok çeşitli şekillerde tahayyül edilegelmiştir. Bu tarihin aynı zamanda sosyal bilimlerde metodoloji tartışmalarının tarihi demek olduğunu da anımsayalım. Diğer deyişle, sosyolojinin neliğine ait tahayyüller esasen metodolojik önermelerdir. Belki burada pek gerek yok ama kısaca açılacak olursa, ampirik olanın belli bir (sayısal!) tanımına dayalı pozitivist önermelerden, ampiriğin daha az kısıtlı tanımlarına ve artık ampirik olana tümden

1 Zeynep Direk, "Heidegger'in Gülümseyişi," *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan: Symbolae In Honorem*, der. Adile Arslan Avar ve Devrim Sezer (Istanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 445.

boş verelim noktasına da varabilen pek çok tahayyülün aynı zamanda metodolojik önermeler olduğunu ve sonuçta her şeyin yöntem ve/ya bilginin üretilme koşullarının yönetilmesi olarak tahayyül edildiği (modernist!) bir yerden yönteme/yönetime hayır demenin de yöntem/yönetim olarak benimsenebildiği (postmodernist!) bir yere, doğrusal değil de ilişkisel varan ve dolayısıyla bünyede öyle-böyle ya da yer yer hepsini barındırabilen bir süreçten söz ediyoruz.

Çok daha kısaca şöyle diyelim: Sosyolojik/bilimsel tahayyülün ne olduğuna ilişkin önermeler esasen ne olması gerektiğini işaretleyen önermelerdir. Ve bu önermelerin hiçbiri masum ya da tarafsız değildir. Bu, pozitivizmin sosyoloji/bilim tahayyülündeki tarafsızlık iddiasının reddi olduğu gibi tahayyülün taraflı olduğu ve hatta olması gerektiğine dair de bir iddia, ya da burada anlaşıldığı haliyle, bir yöntem önermesidir. Bu iddia görececi de değildir. Her tarafı görmez; masum ya da tarafsız olduğunu iddia etmediği gibi koşula göre tarafını değiştirmeyi de tahayyülünde içermez. Yani böyle bir durumda tarafsızlık olsa olsa onun-bunun adamı olmadan belli bir meselenin kendisine ve yalnız o meseleye, meselede yer tutan çağrıya bağlı kalma anlamına gelebilir. Zaten, burada da her şeye rağmen onun-bunun adamı olmama durumunun, sosyal ya da/ve de akademik ilişkiler ağı aracılığıyla –*networking(!)* deniyor, ama klikçilik/cemaatçilik/ağ(a)cılık demek daha doğru olabilir– yürüyen bir düzenin adamı olmamanın zorluklarını bizzat yaşamış ve kendisine başvuran herkese bu zorlukları belirtirken yalnızca bir söyleşinin davetkârı kalabilmiş, söyleşiye dahil olunca da böyle bir "ağ/ağa" adamı olunamayacağını, ağların değil de bu söyleşinin içinde olmaya kalkanın adamlığını[2] en az kırk kere hatırlatmış bir adamla sosyolojik tahayyülü mesele edinmekteyiz...

Mills'in kastettiği şekliyle ve Nalbantoğlu ile birlikte sosyolojik tahayyülden dem vurmadan önce "tahayyül" kavramı üzerinde biraz durmak, bu kavramın yazının sonuna kadarki mer-

2 Bilim adamı demek yerine "bilim insanı" demeyi tercih eden hassasiyeti dikkate alarak "adamlık" mevzusunun bu bakımdan ve bu şekilde cinsiyetinin olmadığını ayrıca vurgulamamız gerekebilir.

kezi rolü bakımından ayrıca önemli görünüyor. Kavram; Türkçede "imgeleme" de denen ama öyle dendiğinde tahayyül sözcüğünün içerdiği zenginliği belki pek de kavrayamayan bir "zihinsel görsellik" sürecine, sözlüklerde belirtildiği haliyle, "bir şeyi hayale getirme; hayalde canlandırma; düşleme; sembolleştirme" sürecine denk düşüyor. Bazen "tasarım" diye tercüme edildiği de oluyor ve belki en güzel karşılığını "fikir kurma", "kurguda bulunma", "o an gözün önünde var olmayan bir şeyi varmış gibi zihinde resmetme"de buluyor. Bazı yerlerde "resim ya da mimaride belli bir projeyi kafada yaratılan öngörü resmi halinde düşünmek" karşılığına da rast gelmek mümkün, ki bu, fikir kurma ve kurguda bulunma anlamlarıyla birlikte, Nalbantoğlu'nun derslerinde, okuma gruplarında sıkça dile getirdiği ve örneğin, "Binayı yapan Kim mi... dediniz?" başlıklı konuşmasında netlikle ifade bulan bir konuyla, Aristoteles ve Heidegger'den hareketle ürünün, ruhun –birinin/üreticinin ruhu değil de ürünü ortaya çıkaran sürecin ruhu, dili ya da "logos" olarak anlaşılması daha uygun düşer ki buradan Marx'a da varılır, Althusser'e de!– gözünde bir "kaba tasarım" olarak bulunuşu konusuyla da bağlantılandırılabilir.

Burada, Nalbantoğlu'nun *Mimarlar Derneği, Konuşma Dizisi* çerçevesinde 29 Aralık 1999'da yaptığı konuşma metninin bana o zaman Hoca tarafından gönderilmiş bir kopyasına başvurduğumu ama bu konuya ilişkin pek çok benzer saptamanın başka yerlerde de[3] bulunabileceğini belirtmek gerekir. Kabaca, son'un (erek) kendisinin başlama noktası ve sayıltı olarak iş gördüğünü vurgulayan Aristoteles referanslarını Heidegger'le örtüştüren bu yazılarında Hoca, her yapma ya da inşada son/erek esasen başta vardır (ama aynı kalmayabilir) der. Son düşünme sürecinin başı, düşünce sürecinin sonucu da eylemin başıdır. Ben başvurduğum yerden bir alıntı yapacağım:

> Bunun her tür insan *praxis*'i için geçerli olduğunu biliyoruz. İster dışımızda bir şeyi üretelim, ister varolan kişisel karakteri-

3 Özellikle bkz. *Çizgi Ötesinden Modern Üniversite: Sanat: Mimarlık*, (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000). Mimarlık ile ilgili kısımdaki yazılar.

> miz ve ahlâkımızla ya da meslek ahlâkımız ışığında hedefimiz kendimizi ilgilendirsin doğan, üreyen, gerçekleşene giden yolun başındadır *télos*. Ama insanın yapma, diyelim ki inşa eyleminde "son"un aslında iş sürecinin başında durduğunu ve süreci yönlendirdiğini söylemekle iş bitmiş olmuyor. Bunun da tümüyle keyfi ve gelişigüzellik içinde herhangi bir çalışma ya da eylemden çıkmayacağını yeterince biliyoruz. Yani sonunda görmek istediğimiz şeyin bize ve başkalarına nasıl görünmesi gerektiği konusunda önceden kafamızda bir fikir, bir şekilleniş, bir kaba tasarım vardır, yani ortaya çıkacak olan şeyi bir biçimde daha baştan sunmuşuzdur (*vor-gestellt*) en azından "ruhun gözü"ne. Buna yaptıklarımız ve ettiklerimizle kendi görünüşümüz de dahildir.[4]

Sosyolojik tahayyül de, o zaman, toplum-bilimin, toplumu bilmenin tasarımına; ya da bir ürün olarak toplum hakkında bilgi üretme sürecinin nasıl hayale getirilebileceğine; toplumsal olan hakkında düşünme sürecinin, o sürecin son ürününden bağımsız olmayan, hatta o ürün hakkındaki tasarımı kabaca da olsa en başından yönlendirirken ona topyekûn hâkim olması da imkânsız bir fikir kurma işinin ya da emeğinin kendisine karşılık geliyor diyebiliriz. Böyle bakıldığında, sosyolojinin ya da topluma dair sistemli bir bilgi üretme sürecinin, o bilginin nasıl üretilebileceğine ilişkin başlangıç noktalarından, zihinsel tasarımlardan ayrı düşünülemeyeceği noktası daha anlamlı görünebilir.

Yani başlangıçta sona dair önermeniz, sayıltınız yolda karşınıza çıkan güçlükleri ortadan kaldırmamakla birlikte, o yola yönünü veren temel düsturdur. Misal: toplumu sayılarla anlama/anlatma fikriyle yola düştüğünüzde, bu fikir yoldaki engellere rağmen hatta yine onlarla baş etme şeklinizin de içinde yer tutarak, toplumu sonunda ona ait ilişkilerin sayılarla ifade edildiği bir "şey" haline getirir. Dolayısıyla sayılamayan ilişkiler ifade edilemez. Diğer deyişle, ifade bulan "şey," temelde sa-

4 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Binayı yapan Kim mi... dediniz?" *Mimarlar Derneği Konuşma Dizisi*, 29 Aralık 1999.

yıların düzenine tabi kalır. Öyle anlaşılır; aritmetiğe ve sayısal planlama fikriyle hareket eden modernist toplum mühendisliğine sorunsuzca el verir.

Ya da: Sayılarla hareket etmeyip, aynı madalyonun öteki yüzünden bir düstur tutturursunuz. Bilimsiciliğe, sözüm ona karşı çıkarken, var olanın sayısal değil ama "global" ve teorik yeni tanımlarına uyar; bu kez de postmodernist toplum mühendisliği için geçer akçe bilgi üretim/tasarım uzmanı olursunuz ("ersatz yuppie akademisyen"den[5] bahsedilmektedir). Toplum bu kez de yeni-kapitalist koşulların, "fark"ını anlatmasını beklediği örnek-olayları, çoğunluk İngilizce konuşan akademik pazara sunan girişimci-sosyal bilimcinin kavram fetişizmiyle ifade bulur.

Ne ki, bu iki toplumsal tipin birbirinden pek bir farkı yoktur. İki cemaat/grup/ağ ve ağaları çok farklı gibi görünseler ve bugün biri artık giderek atıllaşan "memur-akademisyen" diğeri ise "endüstriyel yazma furyasına boğulmuş bir 'yuppie'"ye[6] denk düşer denebilirse de, yapılan edilenler itibariyle başlangıçta "akıllardaki" kaba tasarım, süreci imleyen son/erek birbiriyle aynıdır: uyum ilkesi.

Nalbantoğlu'nun "*Daimon*'suz Bilim" yazısındaki Horkheimer alıntısını burada tekrarlamak, "uyum ilkesi"nin bu birbirinden ayrı hatta birbirine karşıymış gibi duran iki bilim cemaatini nasıl birleştirdiğini anlamak bakımından iyi olur:

> Çoğu zaman, akıllı olmak inatçı olmamak anlamına gelir; bu da varolan gerçekliğe uymak demektir. Uyum ilkesi baştan kabullenilmiştir... [Oysa] Sokrates, topluluğunun ve ülkesinin en kutsal, en köklü düşüncelerini *daimon*'un [İngilizcesinde: *daimónion*] eleştirisinden, ya da Platon'un dediği gibi, diyalektik düşüncenin eleştirisinden geçirdiği için öldü. Bunu yapar-

5 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Üniversite A.Ş.'de Bir 'Homo-Academicus': 'Ersatz' Yuppie Akademisyen," *Toplum ve Bilim*, No. 97 (2003): s. 7-42.

6 Burada anılan "memur-akademisyen" ve "endüstriyel yazma furyasına boğulmuş bir yuppie" ifadeleri için, bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Üniversite A.Ş. & Ersatz Bilim," *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, (İstanbul İletişim Yayınları, 2009), s. 97.

> ken, hem ideolojik tutuculuğa hem de ilericilik maskesi ardında gizlenen ama gerçekte kişisel ve mesleki çıkarlara bağımlı göreceliğe [*relativism*] karşı savaşıyordu. ... Yunan'ın kutsal geleneğini, Atina'nın hayat tarzını sarsmış ve böylece çok farklı bireysel ve toplumsal hayat biçimlerine zemin hazırlamıştı.[7]

Bu "uyumluluk" vurgusu, Hoca'nın daha önce *Toplum ve Bilim*'de yayımlanmış "Üniversite A.Ş.'de Bir 'Homo Academicus'..." makalesinde yer almayan ama daha sonra *Arayışlar*'da aynı başlıktaki yazının açılışına eklediği görülen, *Akıl Tutulması*'ndan, şu cümlede de karşımıza çıkıyor: "Bilgili siniklik, uyumluluğun başka bir biçimidir sadece."[8] Nalbantoğlu, söz konusu yazıda, bir toplumsal pratik olarak akademik uğraş ve bu pratik içindeki toplumsal tiplemeye bakarken, "nesnel tarihsel-toplumsal koşulların baskısı altındaki *ethos*"dan söz açarak, şöyle sürdürüyor:

> Bu yönde bir irdelemeye girişildiğinde, örneğin son otuz yılda bir alevlenip bir sönerek "bilimsicilik" (*scienticism*) ve "pozitivizm"e karşıt görünen çuval dolusu söylemde, hedef alınan konumun bu kez de yepyeni bir kılıfta karşıtı konumları (feminizm, çokkültürlülük, vb.) gizlice bir kuşatma, çevirme hareketinde bulunduğu, hatta yer yer onların diliyle kendini savunduğu bile ileri sürülemez mi? Durum gerçekten böyle olduğunda değişen toplumsal koşulların nesnel zorlamasıyla başlarda haklı gerekçelerle muhalefette bulunan konumların da zaman içinde adda değilse de özde dönüşüme uğramaları, hatta çöküşe geçmeleri, sonunda da egemen düzenlere eklemlenerek uyum sağlamaları, aynı kuşatma ve ağır baskının göstergesi sayılmalı. Bu baskıların değişik ölçülerde akademik kişilikler üzerinde de işlemeyeceğini kim iddia edebilir? Kimse edemez.[9]

---

7 Sözü edilen yazı ("*Daimon*'suz Bilim") için bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, s. 57-83. Burada aynen tekrarlanan Horkheimer (*Akıl Tutulması*, çeviren ve önsöz Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 60) alıntısı için yazıda, s. 65-66.

8 *A.g.e.*, s. 143.

9 *A.g.e.*, s. 145.

C. Wright Mills de "Büyük Teori" ya da metodolojik kısıtlanmışlıkla nitelenen "Soyutlanmış Emprisizm"i eleştirirken benzer bir noktaya, bu ikisinin birbirine zıt gibi görünseler de birbirlerini pekiştiren, destekleyen ve her ikisinin çeşitli okullarında vücut bulan aynı pratiklik (*practicality*) haline dikkati çekmekteydi.[10] Amerikan sosyolojisine egemen bu iki düsturun aynı madalyonun yüzleri olduğunu belirtirken, kariyerlerini ve giderek tüm yaşamlarını bir projeye dönüştüren ve bu projeyi birer teknisyen gibi taşıyan sosyal bilimcileri taşlıyordu. Bir kliğe dahil olmanın ve bu bakımdan stratejiler geliştirmenin, hele de gençler için; iş bulmak, yükseltme tavsiyeleri devşirmek, araştırma fonu bulmak, kitap ya da makale yayımlamayı kolaylaştırmak gibi hem profesyonel itibarı hem de ekonomik beklentileri belirleyen konular açısından ne kadar önemli ama tahayyülü de nasıl kısıtlayıcı olduğundan dem vuruyordu. Diğer bir deyişle, "uyum ilkesi"nin nasıl işlediğini gösteriyordu ki bu, Mills için de, büyük örgütlenmelerin küçük bölümlenmelerinde şans arayan ve hiç de aptal olmamakla beraber "akılsız bir rasyonellik"e kendini kaptırmış ve özgürlüğünden vazgeçmiş bir "sıradan adam"ınkinden pek de farklı bir durum değildi.[11] Aynı nesnel tarihsel-toplumsal koşulların baskısından, o koşulların ürettiği benzer özne-konumlarından, toplumda yaygınlık kazanan belli kadın ve erkek tiplerinden bahsedilmekteydi neticesinde.

İşte bu nedenle, Nalbantoğlu'nun "üniversite içi"nde işleyen ve "akademik alana özgü iktidar ilişkileri"nden[12] çok üniver-

10 C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (New York: Oxford University Press, 1967), bu kısım için özellikle bkz. s. 104-111.

11 *A.g.e.*, özellikle bkz. S. 169-171. Nalbantoğlu'nun kendisine armağan kitapta yer alan söyleşide de benzer bir saptaması bulunur: "Bence 'bilmiyorlar da yapıyorlar' değil, biliyorlar ve yapmıyorlar. Çünkü çoğu durumda kısa erimli ayakta kalma strateji ve taktikleriyle yaşıyor insanlar. Ben sokaktaki herhangi birinin benden daha akılsız, daha bilgisiz olduğunu düşünmüyorum... Ulus'un o sevdiğim 'Psikanaliz'i nasıl sorgulamalı?' yazısında dediği gibi, bastırılıyor" ("Hasan Ünal Nalbantoğlu'yla Söyleşi: Seçkinyalnızlıkta Başkalarıyla Söyleşmek" Orhan Koçak - Tanıl Bora - Ulus S. Baker - Ahmet Çiğdem, *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan*, s. 33-34).

12 Nalbantoğlu'nun "akademik alana özgü iktidar ilişkilerine" yazılarında fazla yer vermediği hakkında bkz. Sanem Güvenç-Salgırlı, "*Daimon*'uma Gider İken

siteyi de içine alan tarihsel toplumsal koşulları dert edindiğini iddia edebiliriz sanırım. Yine aynı yaklaşımın; Hoca'nın, gündelik olanın kendisini ayrıntısıyla ele alan ve kültür çalışmaları alanında belli bir damarda epeydir yer tutmuş görünen, kavram fetişizmiyle nitelenmiş bir "gündelik yaşam popülizm"inden uzak durma fakat gündelik ve sıradan olanın tekrarında kendini gösteren gündelik olmayanın yapısal mekanizmalarına, odaklanma tavrında da bulunduğunu söyleyebiliriz. Akademisyen de, dansçı gibi, doktor ve hastası gibi, mimar gibi, "modern kültürün pazaryerinde"dir.[13] Bana göre bu, tam da Mill'svari bir sosyolojik tahayyül örneğidir.

Mills'e göre, sosyolojik tahayyül en azından şu üç soruyu sormak durumundadır:

> (1) Üzerinde çalıştığımız her ne ise – bunun bir bütün olarak toplum açısından anlamı nedir ve bu sosyal âlem/evren neye benzer? (2) Bunun, bu toplumda yaygın olan kadın ve erkek tipleri bakımından anlamı nedir? ve (3) Zamanımızın tarihsel eğilimi/akışı içinde bu dönem, kendini ne şekilde göstermektedir ve bizleri sürüklüyor görünen bu ana akımın yönü nedir?[14]

Aldı Da Bir Üniversite: Bir Öğrencisinin Hasan Ünal Nalbantoğlu'yla Üniversite Üzerine Diyaloğu," *Toplum ve Bilim*, No. 121 (2011): s. 134-151. Bu yazıda Güvenç-Salgırlı ayrıca Nalbantoğlu'nun akademinin gündeliğinin dışında kalma ısrarına da değinmekte; bunun genel olarak yaşamla ilgili tutumunun bir parçası olduğunu ve örneğin gündelik politikaya da uzak durduğunu iddia etmektedir (s. 145 ve 13 No'lu dipnot). Benim, bu konudaki itirazım açıktır: Gündelik olanın belli bir politikanın içinde oluştuğu ve onu taşıdığı düşünüldüğünde Hoca "gündelikteki" politikaya uzak değildi; tersine onun kadar diyelim Afganistan'da olan bitene ve arka planına dair ilgisi, bilgisi olan kaç 'sosyolog' bulunur, emin değilim. Kanımca, onun mesafeli durduğu gündelik yaşam popülizmi ile teknisyenlik yapan ve gündeliği anlamayı şimdi ve burada görünen ya da deneyimlenene indirgeyen anlayıştır. Başka deyişle, bilmem hangi bakanın adını sorsanız bilmezdi, bilmek ihtiyacını duymazdı belki ama size çok iyi bir zamane bakanı tiplemesi çıkarıverirdi. Değil mi ki, "gündelik olan modernlik denilen yüzeyle kaplanmıştır"; Nalbantoğlu'nun "'Gündelik Yaşam' Popülizminin Eleştirisi" yazısı Lefebvre'in bu cümlesiyle açılır (*Yan Yollar: Düşünce, Bilgi, Sanat*, (İstanbul: İletişim Yayınları), 2010, s. 397-411).

13 Nalbantoğlu, "Gündelik Yaşam," s. 401.

14 C. Wright Mills, "IBM Plus Reality Plus Humanism = Sociology," *Power, Politics and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*, der. Irving Louis Horowitz (New York: Oxford University Press, 1963), s. 568-576.

Böyle bakıldığında, yaygın akademisyen tipi de toplumda yaygın olan diğer kadın ve erkek tipleriyle aynı zeminde buluşmaktadır: uyum ilkesi. İş bulamamaktansa, iş bulduğunda yükseltilmemek ya da işten atılmaktansa, yayın konusunda zorlanmaktansa; nesnel tarihsel toplumsal koşulların baskısı altında uyum göstermektedir. Geç kapitalizmin pazar mantığına o da bu şekilde tabidir. Peki, o zaman; bu baskıdan korkmayan, yılmayan ve uyum göstermemeye cüret eden birkaç "kahraman" bilim insanına mı güvenmek durumundayız? Ya da aynı soruyu başka bir şekilde soracak olursak: Uyum göstermemek mümkün müdür ve mümkünse bunu bir kahramanın eylemi, yani belli bir Özne özelliğine atıfla mı açıklarız? Kuşkusuz böyle bir açıklama, Nalbantoğlu'nun özne-nesne ikiliğine direndiğini iddia ettiğimiz, belli özne-konumlarını üreten nesnel koşullara odaklandığını söylediğimiz tavrıyla çelişirdi. Kaldı ki; Hoca'nın, tarihi şekillendiren kahraman birey ya da yaratıcı Özne kavramlaştırmalarının titiz bir eleştiricisi[15] olduğunu da biliyoruz... Peki, o zaman?

Sanırım bu noktada daha önce andığımız *praxis* kavramını rehber almak gerek. Daha doğrusu; Hoca'nın da sıklıkla dillendirdiği şu ünlü Marxgil'i "insanların tarihlerini oluşturmaları ama bunu ancak verili koşullar altında yapabilmeleri" konusunu, dolayısıyla nesnel koşulların belirleyiciliği meselesini, ya da bugüne dek sosyolojik tahayyüllerde önemli bir tartışma hattını oluşturagelmiş haliyle yapı-eylem meselesini, *praxis* kavramıyla birlikte ele almak gerek. Bunun için, yazının başında belirttiğim ve Nalbantoğlu'nun metodoloji dersleri için tutmuş olduğu notlara başvuracağım.

Bahsi geçen notlarda Nalbantoğlu bilgi, özellikle de toplumsal olan hakkında bilgi üretimi konusunda başta pozitivizm olmak üzere farklı tahayyülleri çeşitli kaynaklarla birlikte ele alır. Uzun uzadıya pozitivist anlayışın önermelerine değindikten sonra da, çok daha uzun bir kısmı maddeci-gerçekçi bilgi ku-

15 Bunun için örneğin bkz. Nalbantoğlu, "Yaratıcı Deha: Bir Modern Sanat Tabusunun Anatomisi" ve "Yaratıcı Sanatçı mı, Sanat Üretimi mi?" *Çizgi Ötesinden*, s. 49-74 ve s. 75-82.

ramı ve böylelikle pozitivizm eleştirisine ayırır. Tam da burada bilimsel faaliyet hakkında kaydettiği ve izlediğim derslerinde de bir kaç kere çeşitli şekillerde tekrarladığını hatırladığım şu noktalar ayrıca önemli görünüyor:

- Bilimsel faaliyet bir iş (zihinsel ve pratik emek).
- Bilimsel faaliyet bilim adamlarına indirgenemez, onlar sadece taşıyıcı (träger).
- Ampirik/görünenin betimlenmesi yetmez; yapılar, mekanizmalar anlaşılmalı.
- Ampirizmin aşılması ve YASA; ama bu mutlak olarak anlaşılamaz. Yasa bir ampirik regularite değildir. Nedensellik bağı keşfedilse bile bunu gerçekliğin eğilimi olarak görmelidir."[16]

Bu noktaları yukarıdaki tartışmayla birlikte okuduğumuzda şöyle diyebiliriz sanırım: Bilimsel faaliyeti bilim adamının kendisiyle açıklayamayız; her emek sürecinde olduğu gibi bilimsel emeği de anlamamız ancak sürecin yer tuttuğu yapılar ve mekanizmaları anlamakla mümkündür. Ancak bu yapılar ve mekanizmalar, mutlak; herkesi, her türden üretimi topyekûn ve daima aynı kılar nitelikte de değildir; bilim adamının faaliyetini bir gerçeklik eğilimi içinde anlamamıza yararlar ve fakat eğilim değişebilirdir. Başka deyişle; modern, kapitalist pazaryeri kendi yapısına uyum gösteren çoğunlukla beraber uyum göstermeyeni de üretir; yaygın toplumsal tipler kadar o kadar yaygın olmayanlar da aynı gerçeklik eğilimi içinde, eğilimin değişmesinin olasılığı ve olanağı olarak, mevcuttur. Bu yüzden mesele bir yapı-eylem seçimi ya da yapının eylemi, eylemin yapıyı mutlak belirleyiciliği meselesi değildir. Bu yüzden uyum ilkesiyle hareket eden tahayyüllerden başka tahayyüller de mümkün olmuş-

16 Burada hemen belirtmek gerekir ki Hoca'nın çoğunlukla İngilizce ve Türkçe, bazen de kendisini tanıyanların tahmin edeceği özgün kısaltmalar ve oklarla ilerleyen notlarını ben burada aslını değiştirmemeye özen göstererek tekrarlamaya çalıştım. Örneğin: "iş" notlarda da altı çizili ama parantez içi "emek" hariç İngilizce yazılmış; YASA buradaki gibi büyük harflerle ama altı iki kere de çizili; "emek", "gerçekliğin eğilimi", "mutlak", "ampirik regularite" altı çizili ama "yapılar, mekanizmalar" ve "eğilim"in altı iki kere çizili...

tur; olur. Nalbantoğlu'nun notlarına dönersek: "toplum insan eyleyiciliğine indirgenemez, ondan bağımsız da değildir". Burada *praxis* kavramı da ilk kez kendini gösterir: "Önceden verili maddi (toplumsal ve doğal) neden-ilkelerin amaçlı insan eyleyiciliğiyle dönüşümü (Aristotles)." Aynı yerde sorulur: "Toplumsal maddi neden-ilkeler için kıstas nedir?" Soru yanıtlanır: "Basitçe, insan eyleyiciliği sayesinde varlar ve sürerler."[17]

Bana verdiği notlarda bu kez Sartre'ın *Search for a Method*'da yazdıklarını, "Eleştirel bir gözle inceleyelim", derken, yine *praxis* kavramına takılıyor Nalbantoğlu. Sartre'dan şu notu alıyor: "Dolayısıyla bir felsefe, amaçlı (erekli) bir insan faaliyeti (PRAXIS) içinde doğar, baştaki içeriği değişir ve genelleşen bir nitelik kazanır. Bir totalizasyon (bilgi), metot, düzenleyici İdea, bir dil birliği, bir silah haline gelir." *PRAXIS* kırmızıyla yıldızlanıp yine diğerlerinden tümü kırmızıyla ayrılmış sözcüklerle şu dipnot düşülüyor:

> Antik Grekçeden gelen terimin, erekli bir insan faaliyetini ifade etmesi üzerinde ileride durmak gerekir. Erek, burada kuşkusuz, günümüzde bazı çevrelerin eleştirdiği "teleolojik" görüşle yakından ilgili. Tarihin ereksiz bir süreç olduğuna, dahası öznelerin iradelerinden bağımsız olduğuna kesinlikle katılıyorum. Ama her praxis bir telos'a sahiptir. Belirli felsefelerin pratiği de bu görüşe iyi örnekler verirler. Bu konuda Türkçeye çevrilmemiş olan Lukács'ın Ontoloji'sinde yazılanlar bir açıklık getirirler.

Demek; uyum ilkesinden başka bir tasarımla hareket eden, başka ereklerle tanımlanmış insan praxisi, praxisleri de mümkündür. Demek; yapıların, mekanizmaların yarıkları, yaraları, çatlakları vardır ve buradan başka ihtimaller de türer. Yoksa daha önce Horkheimer alıntısında topluluğunun ve ülkesinin en köklü düşüncelerini diyalektik düşüncenin eleştirisinden

17 Notlarda el yazısı aslı şöyle: *"PRAXIS (human activity) = transformation of pregiven material (social & natural) causes by intentional (human) agency. (Aristotle). What is the criterion for social material causes? Simply because they exist and persist in virtue of human agency."*

geçirdiği söylenen Socrates var olamazdı. Ama Socrates var olduğu için başka bir ihtimal vardı anlamında değil; başka bir ihtimal, bir yarık olduğu için bu ihtimalde varolan, bu yarıkta yaşayan bir Socrates olabildi anlamında söylüyoruz bunu. Modern ve kapitalist zamanlarda da demek; bir insan praxisi, emeğin özgürlüğü tasarımını, ereğini içerebilir. Yoksa Marx'ın tahayyülü de "var" olamazdı; ama var. Marx olduğu için bu tasarım mümkün olabildi demek değildir bu; böyle bir tasarım kapitalizmin kendi yarıklarından üreyebildiği ve Marx o yarıkta, o yarıktan doğru düşünebildiği için Marx'ın tahayyüllünün koşulları da var demektir. Uyum ilkesiyle kısıtlanmış her dönemin, bu ilkeden özgürleşmeyi, o kısıtları aşmayı içeren tasarımları da bir şekilde bünyesinde taşıyor olması; hatta tam da uyum ilkesiyle kısıtlandığı için bunun böyle olması; bu arayışlara çoğunluk "kaza", "patoloji", "anomali" ("isyan" da denebilir!) tanısı konması, ama her bünyenin de öyle veya böyle nasıl olsa "hastalanması", "kazaya uğraması" (ya da "isyan" etmesi) demektir.[18] Kuşkusuz; Socrates'in de, Marx'ın da ve benzer diğerlerinin de bu yarıktan doğru konuşmalarının, orada yaşıyor olmalarının, arayışlarının, kişisel yaşam öyküleri ve bu öykülerin ayrıntıları ile ilişkisi vardır ama bu detayları "sahiden" bilemeyiz. Asla tam olarak tahayyül edemeyiz, hatta etmemize de gerek yoktur. Bilebildiklerimiz o yarıkta tahayyül edilenlerdir, bunun da yetmesi (yetmezse tam da "yetmeme" halinin problem olması ve edilmesi) gerektir.

C. Wright Mills de Amerikan sosyolojisine egemen iki anlayışı –Soyutlanmış Empirisizm ve Büyük Teori– eleştirirken, tarihsel maddecilikten yana saf tutarken belli ki böyle bir yarıkta, isyankâr tahayyül kalkışmasındaydı. Uyum göstermiyor ya da gösteremiyordu: Körlemesine giden bir "dünyanın zımni kabulüne ekleme yapan küçük "evet"lerden ağızlarını alamayanlar"dan olmadıklarını söylediğinde veya, "Zihinlerimiz henüz ele geçirilmemiştir," ve, "Ait değiliz ve özgür olma-

18 Nalbantoğlu'nun notlarında yine oldukça geniş yer tutan Bachelard, Bhaskar ve Kuhn ile notlarda olmasa da bir dönem epeyce meşgul olduğunu bildiğim Canguilhem'in düşüncelerine eleştirel ama yakın ilgisi buradan doğru da tartışılabilir belki. Ancak bu başka bir yazının konusu olabilecek denli geniş bir tartışma olur.

yan bir dünyaya ait olmak istemiyoruz," cümlelerinde[19] böyle bir kalkışmanın açık ilanı yok mu zaten? Ancak esas önemli olan ilan etme cesaretinin kişisel koşulları değil; dünyanın özgür bir dünya olmadığının ve "hâlâ reddedebilenler tarafında" yer alışın söylenmesi ve söylenme şekli. Mills'in bu konuda kişisel cesaretinden çok, benzerleriyle saf tutuşuna, başka deyişle, kendi bireysel eyleminden çok o eylemi de içerdiği söylenebilecek bir taraf olma durumuna, bir insan praxisine, küçük "Evet"lerle konuşamayanların *praxis*'ine yaptığı vurgu önemli. Ama hiç de daha az önemli olmayan başka bir konuyu da bununla birlikte Nalbantoğlu'nun "Üniversite A.Ş.'de Bir Homo-Academicus" yazısına başvurarak hatırlayalım: Sahte muhalefet ya da "hayır"a yapılmış bir yatırım hali:

> Aslında yetkenin her türüne karşı çıkmak edimi baştan kuşkuyla yaklaşılması ve hangi çocukluk hastalığının belirtisidir diye "belirtik" (*symptomatique*) okunması gereken bir husus. Önlem alınmadığında en azından bir kurumun alt-birimlerinde zor oluşmuş demokratik işleyişleri sorumsuz bir şımarıklıkla tehlikeye atan bu gibi sahte-muhalefetler salt gençlik hastalığı olmayıp, bizimki gibi ülkelerde iktidar pozisyonu edinmeye yönelik küçük burjuva çıkarlarını da sahte-hakçalık (ve sözümona ahlâklılık) perdesiyle örten birer "*dissimulation*" örneğidirler. Hiç kuşkusuz, daha önceki dönemin üniversite yaşamına egemen orta Avrupa kökenli yetkeciliğin altmışlı yıllarda bir ölçüde zayıflaması sonucu akademik alanda eleştirinin dizginlerinden boşalması çok doğaldı. Bu eleştiri (örneğin 68'liler) yer yer abartılı biçimde yanlış hedeflere yönelmiş olsa da, aynı on yılda yer alan toplumsal gelişmelerle ve çalkantılarla iç içe düşünüldüğünde genel planda bir toplumsal hedeflilik sergiliyordu. Sorunun püf noktası şurada: hangi zamanda hangi toplumsal-siyasi koşullar akademik yaşamı kuşatmışken, ne tür bir yetkeye ve asıl hangi maksatla?[20]

19 C. Wright Mills, *Letters and Autobiographical Writings* (California: University of California Press, 2000 [1954]), s. 185-187.

20 Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, s. 163.

"Asıl hangi maksatla?"[21] Bu soru bizi praxis'in telos'una, insan faaliyetinin başlangıç noktasındaki bir tek bireye ait olduğu söylenemeyecek o kaba tasarıma, erek'e geri götürüyor. Özgür emek maksatlı bir faaliyet, başka deyişle, emeğin özgürleşmesini düstur edinen emek olarak bilimsel faaliyet, *daimon*'undan başkasına el vermiyor. Maksat buysa da faaliyet bireysel ve projeci bir eylemden ziyade, kendini işe kaptırmış, çağının uyum ilkesiyle elini-kolunu-gönlünü bağlamamış bir zanaat işçiliği[22]

---

21 "Hangi maksatla?" sorusu bana göre "politike" ile ilişkisi bakımından da ayrıca önemli görünüyor. Burada Sinan Kadir Çelik'in "Dert Ne Olmalıdır?" (*Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan*, s. 89-119; 111-112'deki 16 No'lu dipnot) yazısına başvuruyorum: "Bu noktada öncelikle *politike*'nin araştırmaya, yanıtlamaya çalıştığı temel soruları anımsayalım: Beraber nasıl yaşarsak en güzel, en iyi şekilde yaşamış oluruz? İnsan nasıl yaşadığında mutlu olur? Birbirimizin keyfini kaçırmadan keyifli bir şekilde nasıl yaşarız? Aristoteles'e göre, birincisi, bu sorular diğer bilimlerin sorularına göre yaşamımız açısından çok daha önemli sorulardır. İkincisi, *politike* bize hangi bilginin ne kadar gerekli olduğunu, hangi bilgiye ne kadar ihtiyacımız olduğunu söyler. Örneğin liselerde haftada kaç saat matematik okutulacağına matematik değil, *politike* karar verir. Matematiğe ne kadar ihtiyacımız olduğu sorusu, matematiğin konusu olan bir soru değil, siyasi bir sorudur. Üçüncüsü, askerlik ya da iktisat gibi disiplin ya da pratikler *politike*'ye tabidirler. *Politike*'nin amacı diğer tüm bilimlerin amacını kapsadığı için kendinden aşağıdaki bilimlerin amaçlarını belirler. İktisadın asıl amacının piyasa koşullarındaki krizleri öngörerek onlara ilişkin çözüm önerileri üretmeye çalışmak mı yoksa toplumdaki kaynakların nasıl verimli bir şekilde kullanılacağını araştırmak mı olduğunu yine *politike* belirler örneğin. Son olarak dördüncüsü, *politike* diğer bütün bilimleri kullanır ve ne yapılıp ne yapılmaması gerektiği konusunda yasalar koyar. Beraber daha güzel, hep beraber olabildiğince daha keyifli bir şekilde yaşamamız amacıyla yasa koyma yetkisi *politike*'nin elindedir ve *politike* iktisat, sosyoloji, biyoloji, psikoloji, antropoloji, vb. bütün bilgi disiplinlerinin sağladığı bilgileri kullanarak bu görevini yerine getirir... *Politike* adalet için mi olmalı, özgürlük, eşitlik yoksa mutluluk için mi? Tam tersine kendi çıkarlarını evrenselleştirmek için mi? Peki, bütün bu kavramları nasıl içeriklendirmek gerekir? Bu tür sorular 'Dert ne olmalıdır?' sorusunun etrafında dönen sorulardır ve bu nedenlerle 'Dert ne olmalıdır?' sorusu *politike*'nin nihai amacını da belirleyecek sorudur. *Politike* ise 'Dert ne olmalıdır?' sorusuna verilen yanıta göre iktisadın, sosyolojinin, hukukun, psikolojinin, tıp ve mühendisliklerin amaçlarını tayin edecektir."

22 *The Sociological Imagination*'da sondaki ek bölümün adı, "Entelektüel Zanaatkârlık Üzerine"dir ve orada, neredeyse bir sosyal bilimciye öğütler tarzında yazarken şöyle bir şey der Mills: "İyi bir zanaatkâr olun: Herhangi türden katı bir prosedür silsilesinden kaçının. Metod ve teknik fetişizminden kaçının. Gösterişsiz entelektüel zanaatkârın dinginliğine başvurun ve kendiniz de öyle bir zanaatkâr olmaya çalışın. Herkes kendi metot-bilimcisi olsun; herkes kendi te-

halini alıyor. Ya da şöyle diyelim: Başka bir tahayyül böylelikle bilimsel faaliyete geçiyor... Ya da şöyle: Bilimsel faaliyet başka türden bir düşün ürünü olabiliyor.

Yeri gelmişken söyleyelim: Mills'in *Sociological Imagination*'ı Ünsal Oskay tarafından Türkçeye *Toplumbilimsel Düşün*[23] olarak çevrilmiş. Ben burada İngilizce metine başvurdum ama Ünsal Hoca'nın çevirisindeki düş gücünü de es geçmemek gerek, zira "düşün" sözcüğü tahayyüldeki hayale getirme noktasına, düşleyebilmeyi düşünce faaliyetiyle bağlantılandıran noktaya pek güzel karşılık geliyor gibi. Üstelik, Mills'in toplumbilimsel düşünün yalnızca sosyolojik olmadığına, daha doğrusu, sosyolojinin sınırları çizili bir bilim alanına hapsolmaması noktasına, toplumla ilgili olanın iktisatla, siyasetle, tarihle birlikte konuştuğuna ve böyle anlaşılması gereğine yaptığı vurguyu da iyi ifadelendiriyor. Mills'vari bir sosyolojik tahayyül, sosyoloji için biçilmiş modern ya da postmodern kesim elbisenin sınırlarına uymuyor başka deyişle.[24] Sosyoloji, düşünür; başka "bilim alanlarıyla" akrabalığa ve hatta kendisi hakkında da düşünme-

orisyeni olsun; teori ve metod bir zanaat pratiğinin parçası haline gelsinler yine... Toplum ve insan meselelerleriyle cebelleşen bir kafa olun," (*A.g.e.*, s. 224).

23 C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay (İstanbul: Der Yayınları, 2000).

24 Mills'e göre, sosyal bilimlerin bölümlenmesini gereğinden fazla ciddiye alma durumu, siyasal, iktisadi ve başka türden sosyal kurumların her birinin otonom birer sistem olduğu varsayımıyla ilişkilidir. Sosyal bilimlerin birliği konusundaki sorunlar da belli bir toplum ve dönemdeki kurumsal –siyasal ve iktisadi, askeri ve dinsel, aile ve eğitim– düzenlerle ilgilidir. Mills, bu konudaki belki en can alıcı açıklamasını da; çeşitli sosyal bilimlerin birlikteliğinde ortaya çıkan pek çok pratik sorunun esasen müfredatların ve akademik kariyerlerin düzenlenmesi, her alanın mezunları için oluşmuş iş-meslek piyasalarıyla bağlantılı olduğunu söyleyerek yapıyor. Ona göre, en büyük sorunlardan biri belli bir disiplin için yazılmış giriş dersi kitaplarıdır hatta; alanların entegrasyonu ve sınırları bu kitaplarda sağlanır. Sosyal bilim alanları, bu bakımdan, ele aldıkları meselelerden, dertlerden çok kullandıkları kavram ve metotlarla birbirlerinden ayrıştırılırlar (*The Sociological Imagination*, s. 140-141). Zaten başka bir yerde de, Marx ve Weber'i aralarında ayrıcalıklı bir durumda gördüğü klasik sosyologların belli meselelere odaklandıklarını ve daha bütünlüklü bir sosyal bilim anlayışıyla çalıştıklarını söyler: "Klasik sosyologlar, bugünkü akademik disiplinlerin ya da uzmanlıkların sınır-çizgileriyle kısıtlanmamışlardır," C. Wright Mills, "Introduction," *Images of Man: The Classic Tradition in Sociological Thinking*, der. C. Wright Mills (New York:George Braziller, Inc., 1962), s. 3.

ye ve dolayısıyla felsefeyle beraber davranmaya da yeltenebilir, kalkışabilir o zaman.[25]

Kalkışabilir. Yeltenebilir. Özgürlük maksatlı düşünürse, olabilir. Ya da: Kastettiği kadar düşünebilir ve kastedilen özgürlükse, sahiden düşünür. O zaman sosyoloji; iktisadi, siyasal, tarihsel, felsefi ve başka her nevi düşünür; sosyolojik düşünür de böylelikle düşünceye hakkını verir.

Burada soralım: Düşünür kimdir? Ya da nedir? Düşünceye hakkını veren kişi. Düşünen kişi demiyoruz. Düşünceyi yaşam biçimi haline getirmiş kişi asla demiyoruz. Fikir sahibi, düşünce sahibi kişi asla ve katiyen demiyoruz. Düşüncenin sahibi olabileceğini iddia etmek ancak kendine takık, bilimsel uzmanlık sahibi olmayı matah bir durum gören, yazılarını ölüm çizgilerine yetiştirerek ne kadar düşünceli olduğunu performanslarıyla cümle âleme tercihen TV'de de göstermeye kalkan yuppie kalıp/sahte/ersatz akademisyenle, onun tedavülden kalkmamış ama şimdilik hâkimiyeti yuppielere kaptırmış görünen öteki versiyonu, madalyonun öteki yüzü, sayılarla bilimcinin (HÜNcası: *bilimsici*) iddiası olabilir. Bilim ve düşünme işini bir icra ve performans becerisine, sıkıntılı bir mesleğe dönüştürenlerin yani. Düşünür ise, düşünceye zaten düşüncenin hakkı olanı teslim edendir. Düşünceyi (bilmeyi değil) seven kişidir. Düşünceyle karşılaşan, o karşılaşma içinde olan kişidir. Düşünür, (düşünceli değil ama) düşüncede "olan" kişidir. Öylelikle, emeği ve o emeğin ürünleri olarak düşüncesi ve kendisi özgürleşen kişidir. Böyle bakıldığında, bir düşünür modern bilimin kendisi, esası hakkında düşünmeyen, düşünemeyen adamı değildir. Sosyolojik düşünce, antropolojik düşünce, sanatsal düşünce, iktisadi düşünce, siyasal düşünce diye kompartımanla-

25 Bu konunun başka bir bakımdan, Nalbantoğlu'nun eserlerinde ifade bulan düşüncelerin adlandırma ve yaftalanmaya el vermemesi bakımından, tartışılması için bkz. Belkıs Ayhan Tarhan, "Nalbantoğlu'ndan Doğru Konuşmak: Özne-Nesne İkiliği, Sosyal Bilimler, Akademisyen, Sınıf ve Dahası..." *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan*, s. 489-506. Söz konusu yazıda Marxgil kavramlara son yıllarda duyulan moda alerjinin yaftalama-adlandırma eğilimleri ve Özne kurgusuna kendini kaptırmış akademisyenin küçük burjuva sınıf konumuyla ilişkisine değinmeye çalışıyorum.

ra, uzmanlık ve performans alanlarına ayrılmamış, ayrılamaz bir meselenin, derdin peşindedir. *Daimon*'unun peşindedir.

Ünal Nalbantoğlu'nun sosyolojisi böyle bir derdin, düşün, tahayyülün ürünüdür. Ya da böyle bir arayışın... Uzmanlaşmış bilimin, hele de artık şirketleşmiş bir üniversitede bağlantı kurma stratejilerinin değil. Belki o yüzden Hoca sosyolojiyi, kendi hakkında artık pek fazla düşünemeyen sosyoloji "dalı"nı giderek alt sektörlere bölümlenmiş bir uzmanlığın, bir mesleğin icra alanı olarak gören bilim adamlarının eleştirisine de sıklıkla maruz kaldı. Ama meselesini titizlikle, dikkatle çalışma sürecinde kalarak o süreçte olana saygı duymak, böylelikle düşünen emeği özgür kılmak anlamında bir bilimin adamıdır Nalbantoğlu. Düşüncede olmak bakımından bir düşünürdür. Alan, saran, tutan şey anlamında mekânı düşünce olan biridir.

Son cümle de o zaman şöyle olsun: Hocam, mekânın hep düşünce olsun...

Joseph Needham Üzerine: Batı Kapitalizminin Gelişiminde Doğunun Rolü*

ALİ AKAY

Ünal Nalbantoğlu ile benim tanışıklığım buradaki konuşmacıların tersine, üniversite dışından bir tanışıklık oldu. Bodrum'da, bahar tatillerinden birinde, plajda yürürken, yanında ODTÜ'den, Sosyoloji Bölümü'nden bir öğrenci vardı. O da oradaymış. Karşılaştık. O sırada Heidegger okuduğunu söyledi. 1991 yılında. Daha sonra Ankara'da yapılan sanat toplantılarında, 1990'lı yılların içinde, karşılaşıyorduk. Yahut "Sosyal Bilimleri Açın" diye Metis ve Birikim'in yaptığı toplantılarda veya yemeklerde karşılaşıyorduk yani akademi dışı bir dostluğumuz vardı. Karşılaştığımız zaman da bana hep ne yaptığından bahsederdi. Bir seferinde, hangi yıl olduğunu hatırlamıyorum ama, 1999-2000 gibi bir tarihte, bana yavaş yavaş "Doğu dünyası"na (aslında ne anlama geliyorsa) merak sardığını ve çok ilginç bir bilim uzmanıyla ilgilendiğini söyledi: Joseph Needham. Bunu deyince ben çok şaşırdım; çünkü Needham benim hayatımda ilginç yeri olan bir kişilik. Tanımadım ama, bende ilginç bir yeri oldu. Deleuze'ün derslerinde benimle beraber derslere gelen Fransız bir arkadaşım, doktora yapıyordu. Moğollar ve Çin'deki teknoloji transferi üzerine ve posta servisinin Batı'ya taşın-

(*) 28-29 Mart 2013 tarihinde Üretim/Bilgi/Sanat başlıklı II. Hasan Ünal Nalbantoğlu Sempozyumu'nda yapılan sunuşun konuşma metni.

masıyla, Batı'da kul yani ulak meselesinin devletçi bir iktidarı oluşturmaktaki merkezi rolü üzerine bir tez yazıyordu. O bakımdan da Needham'la bir mektuplaşma halindeydi, Çin teknolojisi üzerine uzman olarak Needham'la yazışıyordu. İngiltere'ye gidip onunla görüşüyordu, söyleşi yapıyordu. Ve Needham'la dostluğu o kadar uzun sürdü ki Didier Gazagnadou'nun, onunla bir kitap bile yayımladı. Fransa'da 1990'lı yıllarda yayınlandı.

1970'lerin ortasında ben, Paris'te öğrenciyken, 1960'ların sonu - 1970'li yılların içinde Türkiye'nin takılmış olduğu Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) meselesi (bugün çok uzağındayız galiba, ATÜT'ten bahseden kimse var mı bilmiyorum?), Needham'la kesişmekteydi. Çünkü aynı sorunları Çin toplumu, Çin bürokrasisi için düşünüyordu. Genç nesillere tanıtacak olursam, Marx'ın düşündüğü ATÜT, Doğu toplumlarında özel mülkiyetin olmadığı alanlarda hidrolik santrallerin yapılması, su barajları, toprağın sulanması gibi meseleleri (çok büyük işler oldukları için bunlar) ve devletin toprak rejiminin, Osmanlı'da olduğu gibi Miri toprak rejimi olması üzerine değişik bir toplumsal üretim tarzının meselelerini gündeme getiriyordu.

Ünal Nalbantoğlu üzerine yapılacak olan bu anma sempozyumuna, Sanem beni çağırdığı zaman dedim ki, Ünal'la benim çok ilginç bir Needham kesişmem oldu, o zaman bunun üzerine konuşayım. Needham'ın Çin teknolojisi üzerine olan çalışmasından, 1981 yıllarında ATÜT meseleleri üzerine çalışırken okuduğum bilgiye dayanarak bahsedeceğim. Bir Needham uzmanı değilim; fakat Ünal'ın da büyük bir ihtimalle bilim ve teknoloji meselesi üzerine düşünürken yazılarına rastlamış olduğunu düşündüğüm bir kişilik. Benim elimdeki küçük kitap, *La Science Chinoise et l'Occident* (Çin Bilimi ve Batı) diye, 1969 yılında Fransızcası da yayımlanan bir kitap. 1950'li ve 1960'lı yıllarda Needham'ın yapmış olduğu konferanslardan derleme bir kitap bu. Şöyle bir tezi var Needham'ın: Bacon'ın *Novum Organum* kitabında Batı teknolojisinin hazırlanışında önemsemiş olduğu buluşların hemen hemen hepsi, Needham'ın iddiasına göre, Çin kaynaklıdır. Bugün baktığım zaman, aşağı yu-

karı otuz yıl zarfında belki de bu Batı-Doğu karşıtlığı meselesinden biraz uzaklaşmaya başladık. Onun için şimdi yapacağım konuşma benim için biraz nostaljik bir konuşma olacak, diye düşünüyorum. İçinden çıkmış olduğumuz bir paradigmadan bahsedeceğim. ATÜT ve bürokrasinin hâkim olduğu bir toplumsal yapıdaki üretim tarzının içinde, teknoloji nasıl geliştirildi? Needham'ın Çin'de bürokrasinin her seferinde, her yeni buluşta, buluşların kendi iktidarını sarsmasından korkmaktan çok, bunları kullanmayı bilgi diye kendine kattığı iddiası var. Muhtemelen de akıllı iktidarlar; bu tip buluşları kendi yanlarına çekmeyi bilenler oluyor. Tabii şunu vurguluyor Needham: Batı *bilimi* karşısına Çin *teknolojisini* yerleştiriyor. Bilim ve teknoloji arasında ikili bir ayrıma gidiyor. Bunun niye buraya doğru geldiğini, belki konuşmanın sonuna doğru vurgulama ihtimalim olabilir. Ama şunu söyleyeyim, Needham, Batı kapitalizminin ortaya çıkması ve genişlemesindeki en önemli teknolojik buluşların Çin'den geldiğini iddia ediyor. Ve bunların Çin toplumu tarafından Çinli, bilhassa Taoist mistikler, simyacılar tarafından bulunmasıyla Batı'nın onları kullanımı arasında bir zihniyet farkı olduğu üzerinden düşünüp Batı'nın bu icatlarla kapitalizmi büyüttüğünü, bu kapitalizmin ise Çin toplumu, Çin devleti için hiç ilginç olmadığını vurguluyor. (Her ne kadar bugün tersini yaşamakta olsak bile! Çin kapitalizmi dünyasallaşmış vaziyette bugün.)

Bu icatlardan, bilimsel olmayan tekniklerden ilki, matbaa. Edebiyatı, düşünceyi, felsefeyi canlandıracak olan matbaa. Gutenberg'den yüzyıllarca evvel, Çin'deki matbaanın kullanımına dikkat çekiyor Needham. Fakat buradan sadece bir saray bürokrasisinin faydalandığını ve Çin'in Konfüçyüsçü toplumsal bakışıyla Taocu mistik bakış, yani doğaya bakış arasındaki ayrımda bu ikilemi göstermeye çalışıyor. Konfüçyüs'ün toplumsal alanda (olana) yapmış olduğu vurguyla ve toplumu değiştirmeye uğraşmaktan çok toplumun varolan halini korumaya çalışan bakışı ile mistik Taocuların simyayla, bazı maddelerin birleşmesiyle yeni malzemeler icat etmeleri arasındaki ayrım. Bir yandan burçlar, bir yandan sosyal kontrol mekanizması, ikisi-

nin uygunluğu üzerine Çin'in bu teknolojiden faydalanmadığını ve başka bir zihniyetle kullandığını söylüyor.

Matbaadan ayrı olarak Çin'deki ikinci büyük buluş, barut. Daha sonra da topun bulunması. Bir kamış teknolojisiyle, kamışın içine konmuş olan barutla başlayan, pistonla işleyen ve füze fırlatma eylemiyle başlayan bu teknoloji, daha sonra kanonlar, toplar, daha sonra da demir ve çelik teknolojisiyle yapılmış olan bir buluş. Çizgisel ilerlemeyi vurguladığında bunların eğlence amaçlı kullanıldığını vurguluyor. Savaşlar için de kullanıldı, evet çünkü Tatarlar ve ona saldıran diğer göçebe kavimlere karşı bu teknolojiyi kullanarak kendilerini savunuyorlardı; ama kendi dışına, başka toprakları istila etmek üzere gitmeyen bir zihniyetleri vardı Needham'a göre. Tuhaf bir şekilde Çin toplumunun (belki Hint toplumunun da öyle, İran da belki söylenebilir, bilmiyorum), bütün bakmış olduğumuz bu dünya coğrafyasında kımıldamayan bir coğrafyaya sahip olmasının, aynı toprakları aynı şekilde uzun süre korumasının bir yanı, saldırgan olmaması diğer yanı. Dışarıya saldırmaması ve emperyalizm yaratmaması. Bu ilginç bir şey tabii. Öbür teknik ise, sağa sola giden balıkların başının takibi, incelenmesi sonrasında bir tahta balık şeklinin üzerine bir iğne koyup bunu da yuvarlak, kaplumbağa sırtı gibi olan bir kabuğun içine yerleştirerek, mıknatısla birlikte pusulayı keşfetmeleri. Pusulanın bulunması, coğrafi olarak, bilhassa Çin'in atlarla, yani kara yoluyla değil de kanallar ve gemilerle; deniz yoluyla ticaret yaptığını düşünürsek, ticaret açısından çok fayda sağlayan bir şey. Ve Çinlilerin yaptıkları tek şey, Needham'a göre, Madagaskar'a yahut Zanzibar'a kadar ticaret için gidip gelmek. Yani Afrika'nın Doğu ucuna. Fakat hükümdarın güneye bakma zorunluluğu olduğu için (bizim bildiğimiz Batılı, kuzeyi gösteren değil) güneyi gösteren bir pusula yapıyorlar. Güney pusulası. Büyük buluşlardan bir tanesi de gemiler. Önce tabii barkların (tahtadan imal edilen) birleştirilmesinden başlayıp üzerine konan bir yelkenle başlıyor gemicilik. Batılı teknolojiden çok daha önceleri, üç yahut beş direkli tekneler yapılarak, uzun yolculuklara güvenli imkân sağlanıyor. Çin teknolojisi bir buluşlar dün-

yası olarak bunları ya ticaret için kullanıyor, gidip geri geliyor yahut da sarayda, bahçelerde eğlence için kullanıyor. Yön gösteren pusulalar, mesela, saklambaç oyunlarında kullanılıyordu. Yahut barut, havai fişek diye kullanılıyordu, askerî amaçla değil. Sadece bunar değil, atın üzengisinin yahut tekerlekli arabanın bulunması, tarımda sabanın kullanılmaya başlanması, üzengili atın üzerine çıkan savaşçının atıyla okçu olarak durması... Needham bu teknolojinin Türkler, Moğollar ya da Tatarlar tarafından değil, Çinliler tarafından yapıldığını, kaynak göstererek bize anlatıyor. Hidrolik değirmenleri buluyorlar. Seramik yapımında, Çin seramiğini sağlamlaştırmada kullanılan, demir ve çelikteki yüksek ateşli fırınları keşfedip buluyorlar. Saraya yönelik yapılan bütün bir sanatsal veya zanaatsal üretimin teknolojisi, Çin'de çok erken zamanlarda yapılan bir şey. Needham'ın sorduğu soru şu: Niye Çin bütün bu teknolojileri bulmasına rağmen kapitalizme geçemedi? Bunları kıta bulmak, yer işgal etmek, bir tür emperyalizm yapmak için kullanmak üzerine düşünmedi de Batı dünyası bunu bu şekilde kurdu? Bütün İspanyol ve Portekizlerin, Kristof Kolomb'un kullandığı bu teknoloji, bahsettiğimiz şeyler. Yeni kıtayı bulduğu zaman kullandığı barut, yeni kıtayı bulmak üzere gittiğinde kullandığı pusula (bu tip bir pusula güneyi gösterdiği için ters tarafa gittiğini zannediyor; ama Amerika'ya gidiyor Hindistan'dayken) ve okyanusları aşabilecek olan sağlam, üç veya beş metre gemi yapımı.

Bütün bunlar, Needham'a göre Batı'da feodalite sonrasındaki Rönesans bilgisinin oluşmasındaki temel elemanlar. Bütün bu buluşların bir tanesi manyetizma, mıknatıs meselesi, gözlük yapımında optik üzerine yapılan çalışmalar... Çinliler çok erken tarihte matematikteki sonsuzcasına küçük ve sonsuzcasına büyük problemini çözmüşler, Leibniz zamanı. 17. yüzyıl matematiği. *İnfinitezimal matematik*. Bacon'ın, Batı'daki deneysel bakışı değil de, Taocu bir (felsefe demek istemiyorum) düşünce biçimiyle bakış. Aforizmalarla anlattığı şey, "Yukarıyı anlamak için aşağıya bakmak lazım." Yani yerdeki ampirik incelemeyi yapmak lazım ki, onun teorik yapısını kuralım. Fakat Need-

ham şunun üzerine duruyor, diyor ki: Batı felsefesi, Yunan felsefesi her zaman için *şizofrenikti*. O yüzden bu şizofrenik yapısını toparlamaya çalıştı. Bunu bir teori haline getirmeye çalıştı. Sonra da bunu bir özne haline getirmeye çalıştı. Akışkanlıkları, dağılmaları, genişlemeleri, bir tür kapalı zarf içine koyan bir düşünceyle bilim ortaya çıkardı. Buna karşın Çin düşüncesi zaten süreçsel, yayılgan, "Deleuze'cü anlamıyla göçebeydi," (bunu ben vurguluyorum Needham değil). Dolayısıyla oradan bir bütünlük çıkarmasına gerek yoktu, diye düşünüyor Needham. O iki dünya arasındaki farkın vurgulanması.

Buna benzer bir şekilde, mesela Haudricourt adlı Fransız bir botanikçi vardır, 1960'lı yıllarda çok konuşulurdu. Onun da Çin ve Batı tarımı teknolojisi üzerine olan ayrımında, buğday ekimiyle pirinç ekimi arasında anlattığı bir fark vardı. Biri aşkınlık üzerine kurulu. Batı'da köylü orağıyla yürüyerek kesiyor, dikey bir şekilde yürüyor. Çinli köylü ise yere eğiliyor ve pirinci eliyle yere bastırarak tarımını yapıyor, dolayısıyla içkinlikten bahsediyor.

Needham'ın sorusuna gelirsek, Batı ve Doğu, iki ayrı zihinsel şartlarda ve biçimlerde, aynı tip teknolojileri değişik kullandılar. İcatlar Doğu'dan, Çin'den olmasına rağmen Batı dünyası bunu aldığı zaman bilim haline getirdi teknolojiyi. Aklıma şu geliyor, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde erotikayı ayırırken Doğu'ya *ars erotica* (erotik sanatlar), Batı'ya da *scientia sexualis* (cinsellikten bilim yapmak) diyordu. Sanatsal bir cinsellik ve bilim yapan bir Batı'nın iki ayrı bakışı, Needham'ın sorusunda belki odaklanıyor. Bu, bizde 1960 ve 1970'li yıllarda tartışılan Niyazi Berkes'in sorularından birini hatırlatıyor: "İki Yüzyıldır Neden Bocalıyoruz?" Needham'ın sorusu, Ünal Nalbantoğlu'nu niye acaba meşgul ediyordu? 1990'lı, 2000'li yıllara geldiğimiz zaman Niyazi Berkes'in problematiğinden çoktan çıkmıştık belki. Ama bilim ve teknoloji arasında Needham'ın yapmış olduğu bu Doğulu ve Batılı ayrımı, Ünal Nalbantoğlu'nu ilgilendiriyordu belki. Bunu kendisiyle hiç konuşmadık. Bu bir hipotez olarak sorduğum bir soru. Ünal'ın yaşı benden büyüktü ama aşağı yukarı aynı dönemin içinde ay-

nı sorunları okuduk ve yaşadık, özellikle Türkiye'de. Bu ATÜT meselesi ve oradan itibaren de, "Niçin kapitalizm Doğu'da gelişmedi?" şeklindeki Marx'ın sorusu, zannediyorum hâlâ cevabını vermediğimiz, belki de hiçbir zaman veremeyeceğimiz bir soruydu, o zaman için. Küreselleşen dünyamızda bu sorunun cevabı zaten verilmiş durumda: Doğu ve Batı sadece coğrafi kelimeler ve zihniyetler değil; tarihi ayrıma dayalı farklılıkların da beraber kesişmesini yaşamaktayız.

Öznesi Olmayan Bilgi veya Malumat Çağında Bilmek yahut Bir Mesele de Bu!

ERDOĞAN YILDIRIM

Son yarım yüzyılda günlük yaşantımızda belki de bundan önceki tüm zamanların getirdiğinden daha fazla ve büyük değişiklikler oldu. Bu değişikliklerin belki de en önemlisi, özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında düşmanı ve onun şifreleme sistemlerini alt etmek amacıyla geliştirilen bilgisayarlar olmuştur. O günden bu yana bilgisayarlar hemen her türlü işimizi görmek için kendisine başvurduğumuz vazgeçilmez araçlar olarak, ortalama her evin sahip olabileceği ucuzlukta tüm varlık dünyamızı kapladı. 1970'lerden başlayarak evlere biraz da fantezi bir oyuncak gibi giren bilgisayar, giderek kullandığımız en basit aletlerin bile ana parçası haline geldi. Bu teknolojinin iletişim teknolojileriyle birleşmesi ise tüm dünyayı içinde çok büyük miktarlarda bilgi/enformasyonun inanılmaz bir hızla aktığı, işlendiği devasa bir bilgisayara ya da küresel bir köye[1] dönüştürmüş durumda.

Bunun özelde akademik pratikleri, genelde de bilim yapma, bilgi üretme pratiklerini derinden etkileyeceğini düşünmek hiç zor değil. Bu teknolojilerin veri toplama tekniklerine getirdiği yenilikleri bir an için bir kenara koysak da günümüzde bir bi-

1 Global köy kavramı için bkz. Marshall McLuhan ve Quentin Fiore, *War and Peace in the Global Village* (New York: MacGraw-Hill, 1968).

lim insanının herhangi bir alandaki yazını mevcut veri tabanları üzerinden şöyle bir tarayıvermesi bile bir insanın tüm ömrü boyunca okuyup değerlendirmek bir yana, şöyle bir göz atmasına olanak bulamayacağı bir metin yığınıyla karşılaşması anlamına geliyor. Bu ve benzeri nedenlerle bu değişikliklerin meydana geldiği 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısından bu yana başlatılan bu dönemi, biraz da bilgi ve bilme kapasitelerimizde büyük bir artış meydana geldiği düşüncesiyle olumlamak ve dönemi "bilgi çağı" ya da "enformasyon çağı" isimleriyle kutsamak, çoğunluğun hiç de yadırgamadığı bir şey oldu. Bilgiyle olan ilişkimizin değiştiği inkâr edilemez bir gerçek. Ancak, bu ilişkinin devrim niteliğindeki dönüşümünü hemen bu türden teknolojik değişikliklere bağlayıvermek ve bu değişiklikleri kendiliğinden ilerlemeci (ileri gitmesi garanti kapsamına alınmış) bir tarihsel dizgenin içinde anlamaya çalışmak biraz fazla (teknoloji şirketlerinin yeni ürünlerini tanıtırken kullandıkları pazarlama stratejilerindeki "her derde deva" tarzından sloganlarda olduğu gibi) acelecilik olur. Böyle bir bakış, pazarda hemen tüketilmesi gereken ürünleri çarçabuk tüketme özlemindeki tüketicinin aceleciliğinin yanı sıra bütün bu değişikliklerin arkasındaki (ve onları bizzat olanaklı kılan) toplumsal-ontolojik varoluşumuzdaki derin değişikliğin göz ardı edilmesine neden olan bir safdilliği de içerir.

Bu aceleci ve safiyane tavrın ötesine geçebilmek için bilgiyle olan ilişkimizin yeniden sorgulanması gerekir. Bilgiyle olan ilişkimizin değiştiği, şimdiye kadar olageldiği halinden bazı önemli farklar içerdiğine ilişkin basit ve sıradan gözlemimiz doğal olarak bu sorgulamanın olanaklılığını ve başlangıç noktasını oluşturacaktır. Yani, günümüzde (olumlu ya da olumsuz anlamıyla) bilgi ve bilmeyle ilişkimizin değiştiğini düşünmemizin nedeni her şeyden önce bilgiyle girdiğimiz –halen değişmekte olan ya da zaten değişmiş olan– belli bir ilişkiye göndermede bulunmamız ve o ilişkinin "artık öyle olmadığı" kanısına varmış olmamızdır. Kendimizi esas olarak 20. yüzyılın yarısından bu yana bu değişikliklerin içinde bulduğumuzdan, bu son değişikliklerin ana hatlarıyla modernliğin tarihi içinde

biçimlendiğini söylemek gerekir. Bir başka deyişle değişiklik, kendisi de dönüşen modernliğin bilgiye ve bilmeye bakışında meydana gelmektedir diyebiliriz. Bilgi ve bilmeye ilişkin yaşam dünyamızda meydana gelen bu pratik değişikler, şimdiye kadar modern düşünce çerçevesinde tarih-dışı ve evrensel olarak kabul etmeye alışık olduğumuz bilme, bilgi öznesi, bilgi nesnesi gibi kavramların da tarihsellik içinde yeniden ele alınmasını zorunlu kılar.

Tüm bu kavramların tarihsel olarak düşünülmesi, bu kavramların gerek kuruluş gerekse de içerikleri anlamında tarihin farklı dönemlerinde farklı şekillerde kurulduğunu kavramayı, yani her tarihi dönemde bir ve aynı şeyler olarak düşünülmemesini gerektirir. Bu kavramlar arasında tarihselliği en rahat düşünülebilecek kavram, bilginin kendisidir. Bilgimizin zaman içinde değiştiğini, giderek mükemmelleştiğini söylediğimizde bilgiyi zaten tarih içinde düşünüyoruz demektir. Ancak, bunun ötesinde bilgi nesnesi ve öznesinin de tarih içinde düşünülmesi sorununa geldiğimizde, bilginin tarihine ilişkin görüşümüz de değişmek zorunda kalır. Bilgi nesnesinin kurulum tarihine kısa bir bakış, bize bu nesnenin tüm sorgulanma olanaklılığının bile, "bilen-şey"in "ne"liği üzerine tarih içinde bilgi üretmenin kuralları olarak ortaya çıkan bilinç dışı kabuller çerçevesinde gerçekleştiğini gösterir. Ancak, ilk bakışta fazla karmaşık gibi durmayan bu ifade içinde, bilgiye ve onun tarihselliğine ilişkin üç önemli önerme saklıdır. Bunlardan birincisi, bilgi nesnesinin tarihselliği içinde düşünülmesi sorunudur. Bu sorun, zaman içinde sadece nesnesi verili bir bilginin nesnesine göre değişmesiyle, yani nesnenin hakikatini onu daha doğru ifade (temsil) edecek şekilde yeniden düzenlenmesiyle sınırlandırılamaz. Önerme, bu sınırlılığın ötesinde, bilginin değil bizzat bilgi nesnesinin tarihsel bir kurulum olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular. Bilgide bilinen nesneyi, varlığı bir önkabulle benimsenmiş bir nesneye olan ilgisi içinde kurmayı reddeden birinci önermenin ardından, ikinci önerme, bilgi nesnesinin kurulumunun olanaklılığını sağlayan bir zemin olarak "bilen-şey"e işaret eder. Buradan gidersek,

bilgi nesnesinin kurulum tarihinin anlaşılabilmesinin "bilen-şey"in tarihine bakmayı gerektirdiği sonucuna varırız. Üçüncü önerme, "bilen-şey"in "ne"liğinin ortaya konabilmesi için tarih içinde bilginin olanaklılık zemini olarak ortaya çıkan bilgi öznesinin farkında olmaksızın uyduğu, bizzat onu yapılandıran bir kurallar dizgesinin (Kant bunlara kategoriler diyordu) kendi somut tarihi içinde ele alınması gerektiğine işaret eder. Ne var ki, bilgiyi bu şekilde tarihselleştirmek, yani bilgi nesnesini ve dolayısıyla da öznesini bu türden tarihsel bir kurulum problemi olarak ele almak bilim felsefesinde (bilgi sosyolojisini bundan kısmen hariç tutmak gerekir) çok sık rastlanan bir yaklaşım olmamıştır. Bununla birlikte, kavramları ve meseleleri zamansızlaştırmak ve evrenselleştirmek eğilimi bariz olan modernlik içinde, bu türden en az iki yaklaşım örneğine işaret etmek de mümkündür.

Bu konudaki ilk örneği Hegel'in ruhun (*Geist*) fenomelojisinde görebiliriz.[2] Ruhun fenomelojisinde Hegel, ruhun farklı aşamalarından bahsederken bu aşamaların her birinde ruhun başka bir şekilde tezahür ettiğini de gösterir. Tarihine maddi doğa olarak başlayan ruh, başlangıç dinamiği olarak duyu kesinliği ortaya çıktığında tarihte cansız doğaya dönüşür. Bunu izleyen dönemlerinde sırasıyla algı, anlama ve akıl aşamalarından geçen ruhun bu aşamalara karşılık gelen tezahürleri de değişerek canlı doğa, insan ve toplum olarak biçimlenir. Ruhun tarihinde bu farklı tezahürlerin ortaya çıkışını ele alırken dikkat edilmesi gereken esas nokta bilmenin olanaklılık zemini olarak anlaşılabilecek olan ruhun her bir tezahürünün tarihte farklı bir oluşuma (zemine) karşılık gelmesidir.

Yine benzer şekilde, Heidegger ruhun tarihî hareketliliğinden değilse de tarihsel dönemlerin temellendiricisi olarak farklı metafizik anlayışların tarihselliğinden bahseder. 1938'de yazdığı ünlü "Dünya-Resmi Çağı" makalesinde metafiziğin çağla olan ilişkisini şu sözlerle ortaya koyar:

---

2 Bu konuda bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977). Bunun benim bilebildiğim ikinci örneği ise Heidegger'in düşüncesinde bulunur.

> Metafizikte varlıkların oluşuna (Wesen) ve hakikatin oluşuna (Wesen) ilişkin karar üzerine düşünme gerçekleşir. Metafizik bir çağı temellendirir (begründet) ve bu temellendirişte varlıkların belirli bir şekilde yorumlanması ve hakikatin belirli bir şekilde anlaşılması yoluyla o çağa oluş biçiminin zeminini (den Grund der seiner Wesensgestalt) verir. Bu Zemin (Grund) o çağa has tüm görünümleri (Erscheinungen) belirler. Öte yandan, bu görünümler üzerine yeterli bir düşüncenin olabilmesi metafizik zeminin kendisinin onlarda anlaşılabilmesine olanak vermesini gerektirir.[3]

Heidegger'e göre Antik Yunan dünyasında Sokrates-öncesi başlayan, Platon ve Aristo düşüncesine ve oradan da Hıristiyan ortaçağlara ve modernliğe kesintisizce uzanıyor gibi görünen bu dönüşümler, yine onun varlığın zemini ya da toparlayan zemin olarak tanımladığı *hypokeimenon*'un antik Yunan dünyasından başlayarak, ortaçağda ve modern dünyada geçirdiği üç kritik değişimi de yansıtır. Bununla birlikte, tarih boyunca bu üç aşamadan geçmekle birlikte varlığın üzerinde toplandığı zemin olarak *hypokeimenon*, dönemler arası geçişliliğe olanak veren bir tür süreklilik de gösterir:

> Plato'nun düşüncesi ve Aristo'nun sorgulamaları yoluyla, ama her zaman temel Yunan varlıklar deneyiminin (*der griechischen Grunderfahrung des Seienden*) içinde kalarak, varlıkların ve insanın yorumlanmasında belirleyici (*ein eintscheidender*) bir değişimin [Sokrates-öncesi Yunan temel dünya deneyimine göre] meydana geldiği kesindir. Tam da Sofistik olana karşı mücadelede ve bu yüzden ona dayanarak (*in der Abhängigkeit von ihr*) ortaya çıkan bu değişim o kadar belirleyicidir ki (so entscheidend), bu Yunanlılığın (*Ende des Griechentums*) dolaylı olarak modern çağın olanaklılığını sağlayan sonu olmuştur. Bu nedenle, Platoncu ve Aristocu düşünce daha sonra, sade-

3 Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", *Gesamtsausgabe,1. Abteilung: Veröffentliche Schriften 1914-1970, Band 5, Hozwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), s. 75. Bu yazının ve onu içeren kitabın İngilizce çevirisi için bkz. Martin Heidegger, *Off the Beaten Track*, der. ve çev. Julian Young and Kenneth Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

ce ortaçağda değil ama bütün modern çağ boyunca da mutlak Yunan düşüncesi olarak kabul edilebilmiş ve tüm Plato-öncesi düşünce Plato'ya bir hazırlık olarak görülebilmiştir.[4]

Heidegger'e göre Sokrates-öncesi Yunan düşüncesi bilgeliğe (*sophia*) yönelirken, insanın *phusis*'e doğrudan katılımı ve bu dolayımsız katılım yoluyla varlığın ve varlık içindeki insan varoluşunun haklı çıkarılmasını sağlayan ve bu nedenle "yazgısal" (*geschichlich*, Eski Yunanca *zophon*) olanın gerçekleşmesi anlamına gelen *vecd* (*ek-stasis*) ve varlıkla uyum (*sophon*) halini hedefliyordu.[5] Fakat Heidegger, Sokrates'den başlayarak antik Yunan düşüncesinin varlıkla uyum sorunundan uzaklaşarak "şeylere" doğru yöneldiğini belirtir. Ona göre Plato ve Aristo'da giderek daha da belirginleşen bu "şeylere gömülme" "şeylerde varlığı unutma" hali 20. yüzyıl modernliğine kadar artarak devam edegelmiştir.

Heidegger'in "toplayan zemin"in tarihine ilişkin görüşlerini bir yana –en azından şimdilik– bırakacak olursak, konumuz

---

4 Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes," s. 103. (İngilizce çeviride s. 78) Köşeli parantez içindeki ifadeler bana aittir (EY). Bu alıntının iki önemi var. Birincisi, alıntıdan da görülebileceği üzere Heidegger burada tarihselliği içinde düşündüğü ontolojik zeminin (*hypokeimenon*), başlangıçta varlığa en yakın olan anlamında orijinal haliyle ortaya çıkmasına olanak veren Plato öncesi haline, sonra Plato ve Aristo düşüncesi ile birlikte meydana gelen bir değişime, bu zeminin ortaçağdaki dönüşümüne ve son olarak da modern çağda aldığı biçime gönderme yapıyor. Bu anlamda zeminin bu farklılaşmalarını birbirini izleyen dört ayrı dönem olarak yorumlama olanağına rağmen, Heidegger'in Platoöncesi Yunan düşüncesinden kopuşa yaptığı özel vurgu nedeniyle Plato ya da Sokrates'le başlattığı sonraki dönemi Batı'nın (*Abendland*, yani günbatımı ülkesi) varlığın unutuluşuyla açılan ve modernliğe uzanan tarihi olarak düşündüğü dikkate alındığında, esas olarak iki aşamalı bir süreç olarak okumak da mümkündür. Ama bu iki olanağa rağmen başka bir yerde tartışacağımız nedenlerle biz bu süreci Batı tarihi açısından Antik Yunan düşüncesi, Hıristiyan ortaçağ ve modernlik olarak ele almanın daha uygun olacağını düşünüyoruz.

5 Felsefenin bilgeliği (*sophia*) ile yazgısal (*zophon*) olan uyumu (*sophon*) yeniden birleştirmesi gerektiğini savunduğu "Was ist das, die Philosophie?" başlıklı konuşmasında Heidegger bu yaklaşımın kısa fakat mükemmel bir özetini verir. Heidegger'in 28 Ağustos 1955'te Cerisy-la-Salle, Normandiya'da yaptığı bu ilginç konuşma daha sonra "Qu'est-ce que la philosophie? Was ist das - die Philosophie?" başlığıyla Martin Heidegger, *Gesamtsausgabe, I. Abteilung: Veröffentliche Schriften 1910-1976, Band 11, Identität und Differenz* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006) içinde yer almıştır.

açısından bu düşüncenin asıl öneminin, bilginin ancak böylesi bir zemin üzerinde ortaya çıkabildiği iddiasından kaynaklandığını görürüz. Yani Heidegger'in düşüncesi, Sokrates-öncesi Yunan düşüncesi açısından bakıldığında *episteme* diye adlandırılan şeyin ortaçağda beliren *doctrina* ve *scientia*'dan ve modern çağda *bilim* denen şeyden farklı olduğunu ortaya koymaya yönelir.[6] Bilgiyle ilgili bu anlam kaymalarının üzerinde gerçekleştiği farklı zeminlerin birinden diğerine geçiş sorununa fazla ayrıntılı olarak değinmeyen Heidegger, daha sonraki bir yazısında da bir dördüncü aşamadan, teknoloji çağından, yani zeminin teknoloji tarafından belirlendiği bir çağdan da bahsedecektir.[7] Aslında oldukça romantik ve Avrupa merkezci olan bu anlatıyı şimdilik doğru kabul edersek, kabaca MÖ 8. yüzyılda Homeros'la başlayan ve MÖ 5. yüzyılda Sokrates'le ilk dönüşümüne uğrayan, bundan sonraki yıllarda neo-platoculukla devam eden, MS 5. yüzyılda özellikle St. Augustine'in düşüncesinin etkisiyle Hıristiyanlığın belirlenimi altına giren ve nihayet 17. yüzyılda özellikle Descartes'ın düşüncesi yoluyla modern çağda insan-öznenin belirlenimine tabi olan bir süreç söz konusu burada. Ek olarak, Heidegger bahsettiğimiz son yazısında, bu son çağın da (önceki Sanayi Devrimi'nin etkilerinin giderek daha fazla hissedilmesine bağlı olarak 20. yüzyılla birlikte) nihayete erdiğini ve yeni bir çağın başlamakta olduğunu tartışmaya açar. Bu aynı zeminin dönüşümü öyküsünü daha az romantik bir yaklaşımla ele almaya çalışırsak, erken Yunanların henüz kurumsallıktan uzak göçebe bir topluluk olarak yaşadıkları dönemde başlayan serüvenin, şehir-devletleri (*polis*) halinde örgütlendikleri ve toplumsal kurumların az çok oluştuğu bir dönemden geçerek Roma üzerinden feodal Avrupa'ya, buradan

6 Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes," s. 76 (İngilizce çeviride s. 58). Günümüzde bilim (*Wissenschaft*) sözcüğünü kullandığımızda bu ortaçağın *doctrina* ve *scientia*'sından, ama özellikle de Yunanca *episteme*'den temelden (*wesentlich*) farklı bir anlama gelir.

7 Diğer birçok yazısı ve konuşmalarının yanı sıra 1953'te yazdığı "Die Frage nach der Technik" başlıklı yazı, Heidegger'in bu konudaki düşüncelerini etkili bir şekilde özetler. Martin Heidegger, *Gesamtsausgabe, 1. Abteilung: Veröffentliche Schriften 1910-1976, Band 7, Vorträge und Aufsätze* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000) içinde yer alır.

da kapitalizmin gelişmesiyle birlikte bir tekrar dönüşüm geçirerek geç-kapitalizm ya da postmodern diye adlandırılabilecek olan günümüze ulaştığını görürüz. Bundan insan olarak bilgiyle ve bilimle olan ilişkimizin, tüm bu toplumsal-ontolojik belirlenimlerde sözünü ettiğimiz (varolanların varoluşa gelme ve varoluştan gitmesine olanak sağlayan ve bu geliş-gidişi belirleyen) zeminin, kendisinin bir zemin olarak kalmayı sürdürmesine rağmen, onu belirleyen dinamiklerin kökten değişmesine bağlı olarak başkalaştığı sonucu çıkar. Konumuz, günümüzde bilginin ve bilimin geçirdiği değişimi ve bunun sonunda bilgi ve bilimle olan ilişkimizin –değiştiyse– nasıl değiştiğini tartışmak olduğundan, daha önceki aşamaları bir kenara koyarak burada sadece kısaca "varoluş zemini" olarak adlandırmayı tercih ettiğimiz bu zeminin modernlikteki haline ve bu halin özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren nasıl değiştiğine değinmekle yetinelim.

Ortaçağın, varoluşun temeline Allah'ı oturtan imana dayalı zemininden[8] kurtulma çabası olarak beliren modernliğin, bilgi anlayışının genellikle Francis Bacon'ın deneyciliğine ve Descartes'ın akılcılığına dayandığı söylenir.[9] Bacon'ın 17. yüzyı-

8 Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes," s. 76 (İngilizce çeviride s. 58): Çünkü bu arada [Aristo'nun zamanından 13. yüzyılda ampirisizmi savunan Roger Bacon'a ve hatta Descartes'la modern çağın başlamasına kadar] hakikatin gerçek sahipliği, Hıristiyanlık aracılığıyla imana, kutsal metin kelamının hakikat koruyuculuğuna (*Fürwahrhalten des Schriftwortes*) ve Kilise öğretisine aktarılmıştı. En yüce bilgi (*Erkenntnis*) ve öğreti (*Lehre*), vahyin tanrısal kelamının ve kutsal metinde kaydedilenin kilise tarafından bildirilen yorumudur. Burada bilmek (*Erkennen*) araştırma değil, daha çok yetkin kelamın (*maßgebenden Wort*) ve bildiren otoritenin doğru anlaşılmasıdır. Bu nedenle, ortaçağın bilgi ediniminde (*Erkenntnissgewinnung*) kelamın (*Worte*) ve farklı otoritelerin öğretilerinin tartışılması önceliklidir. Köşeli parantez içindeki ifadeler bana aittir (EY).

9 Modern düşüncenin bilgi ve bilim konusunda eskiye göre getirdiği yeniliklerin ve anlayış farklılıklarının iyi bir tartışması için bkz. Martin Fiztpatrick, Peter Jones, Christa Knellwolf ve Ian McCalman (der), *The Enlightenment World* (Londra ve New York: Routledge, 2004). Özellikle bilimsel anlayışın değişmesi konusunda John Henry'nin bu kitabın içinde yer alan "Science and the Coming of Enlightenment" (s. 10-26) ve Descartes'in bilimsel yönteme katkıları konusunda da Paul Schouls'un yine aynı kitapta yer alan "The Quest for Philosophical Certainty" (s. 27-40) isimli makalelerine bakılabilir. Ayrıca, Francis Bacon'un bilimsel yöntemi baştan sona değiştirdiği söylenen "yeni yöntemi" konusunda bkz. Antonio Perez-Ramos, "Francis Bacon and Man's Two-

lın başlarından itibaren ortaya koyduğu eserlerde, öğrenmenin ve bilgi edinmenin önündeki temel engelleri saydıktan sonra "gözlemleme" ve "deneyime" özel bir önem verdiğini görürüz.[10] Fransız Aydınlanması'nda görüşleri Descartes'tan daha fazla kabul gören Bacon'un gözlem ve deneyime verdiği önemin tümevarım (*induction*) yönteminin modernliğin bilimsel bilgi ve felsefe anlayışında neredeyse 1970'lere kadar ön plana geçmesini sağladığı düşünülebilir. Bunun en belirgin örneğini Bacon'cu safiyane tümevarım anlayışına karşı çıkmasına rağmen kendi ampirik yanlışlama yaklaşımında gözlem ve deneyime temel önem atfetmeyi sürdüren Popper'ın bu yıllar boyunca bilim felsefesi alanında en etkili simalardan biri olmasında buluruz.[11]

Faced Kingdom," *The Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism*, Routledge, der. Georg Henry Radcliffe Parkinson (Londra ve New York: Routledge, 1993), s. 130-155.

10 Daha 1605'te basılan *The Advancement and Proficience of Learning Divine and Human* (*İlahi ve Beşeri Bilginin İlerlemesi ve Yeterliliği*) isimli eserinde (s. 18-19) insan bilgisinin ilerlemesi önündeki başlıca engelleri Bacon şöyle sıralıyordu: Bu nedenle çalışmalarda öğrenmenin kirletildiği üç temel yanlışlık (*vanity*) vardır. Çünkü boşuna itibar ettiğimiz şeyler ya yanlış ya anlamsız, ya hakikatsiz ya da işe yaramazken; boşuna itibar ettiğimiz o insanlar da ya ahmak ya da acayiptirler; ve acayiplik ya meselede ya da sözcüklerdedir: öyle ki, deneyimde olduğu kadar akıl yürütmede de bilgi edinmenin üç (tabir-i caizse) sıkıntısı bulunur – birincisi, hayalî (*fantastical*) bilgi; ikincisi, tartışmalı (*contentious*) bilgi; ve son olarak kusurlu (*delicate*) bilgi; boş hayaller, boş tartışma, ve boş özentiler; 1620'de basılan *Novum Organum Scientiarum* isimli yapıtında ise Bacon bu engellerin *Idola Tribus* (Türün/Aşiretin Putları: İnsan türüne has yanılsamalar), *Idola Specus* (Mağara Putları: bireyin kendi yanılsamaları), *Idola Fori* (Pazaryeri Putları: insanlar arasında iletişim aracılığıyla ortaya çıkan ve yayılan yanılsamalar) ve *Idola Theatri* (Tiyatro Putları: Çeşitli felsefelerin dogmalarından ortaya çıkarak insan düşüncesinde yer eden yanılsamalar) olduğunu söyler (Francis Bacon, *The New Organon*, der. Lisa Jardine ve Michael Silverthrone (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), XXXIX-XLIV, s. 40-42. Bu yanılsamalardan ilki bir tür olarak insan algısının sınırlı ve yanıltıcı karakterine gönderme yaparken diğer üçü esas olarak insan toplumsallığı ve alışkanlıklarından üreyen yanılsamalar olarak ele alınmıştır.

11 Popper'ın bilimsel kuramların bilimsel olmayan kuramlardan ayrılmasında "yanlışlanabilirlik" kriteri konusundaki temel görüşleri için ilk kez 1935'te Almanca olarak basılan Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (Londra ve New York: Routledge, 2005) kitabına bakılabilir. Popper 1960'lardan itibaren başlayan eleştirilere karşın 1970'lere kadar bilim felsefesinin en önemli figürlerinden biri olmaya devam etmiştir.

Buna karşılık, naif ampirisizmin ilk heyecanı geçmeye yüz tuttuğunda gözlem ve deneyimin (ve buradan giderek tekrarlanabilir deneyim anlamında "deney"in bilimsel yöntemin en önemsenen –hiç değilse doğa bilimlerinde– araçları olarak) gerçekleşebilmesi için, henüz Bacon'da açık bir netlikle ortaya konmamış olan iki şeyin öngörülmesi gerekecektir. Bunlardan biri gözlemin konusu olan, gözlenen şey olarak belirdiğinde ikincisinin de onu gözlemleyen şey, kısaca özne olarak belirmesi çok doğaldır. Özellikle bu ikincil faktörün, yani bilen öznenin kurulmasının Descartes'ın şüphe yöntemi aracılığıyla (bilen) aklı varsayımlardan ve onlara dayalı bilgiden temizleyerek açık ve belirgin idealar (düşünceler) peşinde yürürken aklın sahip olduğu en açık ve belirgin düşünce olarak ünlü, "Düşünüyorum, o halde varım," ifadesini ortaya atması sayesinde gerçekleştiğini biliyoruz. Ama burada asıl önemli olan nokta, ancak bilmenin *zemini* olarak bilen bir öznenin öngörülmesi sayesinde Bacon'un çok önemsediği gözlem ve deneyimin olanaklılığının ortaya konabilmiş olmasıdır. Bilgi bağlamında düşünüldüğünde bu nesne-özne ikilisini, tarihte insanlar "şeyleri" bilgisine ulaşmaya çalışırken Eski Yunan'dan bu yana öngörülen bir gereklilik olarak önerilen bilinecek şeyler karşısında hayret ve şaşkınlığı (*thaumazein*) olanaklı kılan bir uzaklaşma, mesafelenmenin yarattığı bir bilenbilinen ayrışmasının ("bilmek" üzere yaklaşımın kendisinde bu mesafelenmenin, ayrışmanın üretiğini burada kısaca belirtelim) belli bir tarihsel dönemde ortaya çıkan özel bir biçimi olarak görebiliriz. Descartes'ın insanı düşünen özne-zeminle özdeşleştirmesiyle başlayan bu yeni yaklaşımın kendisine varoluşta zemin kazanması ise 17. yüzyıldan başlayarak gelişen kapitalizm içinde yeni bir insan tipinin ortaya çıkması ve giderek toplumsallık içinde başat hale gelmesiyle ilişkilendirilmelidir.

Marc Bloch'a göre ortaçağda feodal Avrupa toplumu başlıca soylu, ruhban, köylü (çok çeşitli gruplara ayrılabilecek olan serfler) ve kentlerin kurulup gelişmesiyle toplum içinde belirmeye başlayan burjuvalardan oluşuyordu.[12] Bu burjuvala-

12 Marc Bloch (1939), *Feodal Toplum*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Savaş Yayınları, 1983), s. 442-444. Soylunun veya rahibin altında, esin kaynağı şö-

rın kökenlerini Avrupa'da 10. yüzyıldan başlayarak görülmeye başlayan tüccarlarda aramak gerekir. Bu dönemde özellikle Venedik ve Flanders'den başlayarak uzun mesafe ticaretinin gelişmesi tüccarların giderek zenginleşen ve güçlenen yeni bir sınıf olarak ortaya çıkmalarına neden olmuştur. Eskiden varolan sınıflarda tedirginliğe ve tepkiye neden olan bu yükseliş, feodal dönemin sonuna yaklaşırken gücü bu sınıfların zayıflatılmasına bağlı olan evrensellik iddiasındaki kralların dikkatini çekti. Konumu daha önceki tanımlamalara sığmadığı için aslında serf kökenli olmaları gereken ama özgür oldukları kabul edilmek zorundan kalınan ve giderek ellerinde hatırı sayılır servetler biriken bu insanlar, gerek zorla gerek başka yöntemlere başvurarak içinde özgürlüklerini koruyabildikleri kentler oluşturdular.[13] Ama asıl değişiklik, özellikle 16. yüzyılda bu kez kentte değil ama kırsal kesimde meydana gelen sınıfsal dönüşümlerle geldi. Bunun en önemli yanı, gerek güçlenen burjuvazinin etkisi altında dönüşen feodal soylular aracılığıyla olsun, gerekse de güçlenerek kendilerini eski –ama yoksullaşan– soylulara kabul ettirebilen burjuvazinin topraklara el atması sonucu olsun 16. yüzyılda Avrupa'da (farklı yerlerinde farklı zamanlarda) kırsal kesimde gerçekleşen şey tarımsal üretimin ti-

valyelik olan edebiyat, köylüler veya *vilain*'ler adını verdiği tek düze bir topluluk algılama eğilimindeydi. Gerçekte ise, bu muazzam kalabalık çok derin izlerle birbirlerinden ayrılan çok sayıda toplumsal kırılma çizgisine sahipti. Sadece, aralarındaki senyörlere bağımlılık derecelerindeki farklılığın çok oynak hukuki sınırlar çizmesinden değil, aynı zamanda "serflik" ve "özgürlük" arasındaki zıtlaşmadan da kaynaklanan ayrılma çizgileri meydana gelmekteydi (...) Köylü nüfus ile kendilerini şerefli komuta görevlerine adamışların dışında her zaman kıyıda köşede tüccar ve zanaatkâr grupçukları var olmuştu. İkinci feodal çağ boyunca sayılamayacak kadar çok katkılarla büyüyen bu tohumlardan güçlü ve oldukça farklılaşmış kentsel sınıflar türemişti (...) (...) Ancak, 11. yüzyıldan itibaren şövalye, rahip ve serf kelimelerine karşıt olarak ortaya çıkan, Fransızca kökenli burjuva kelimesi kısa sürede uluslararası kullanıma konu oldu (...) Burjuva öz olarak ticaret sayesinde yaşamaktaydı. Geçimliğini, alış fiyatıyla satış fiyatı arasındaki farktan veya ödünç verilen miktarla geri ödenen miktar arasındaki farktan sağlamaktaydı.

13 10. yüzyıldan itibaren Avrupa'da ticaretin gelişmesi ve bir tüccarlar sınıfının ortaya çıkması konusunda bkz. Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1982), s. 85-95 ve Henri Pirenne, *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1983), s. 46-51.

caretin taleplerine göre dönüşmüş olmasıdır. Çünkü 16. yüzyılda İngiltere'den başlayarak tüm Avrupa'da artık uluslararası hale gelen tekstil ticaretinin ham maddesi olarak yün üretmek üzere endüstriyel anlamda koyun yetiştirmek için ortaya çıkan çitleme (*enclosure*) hareketleri, bir yandan toprağı aristokrasinin egemenliğinden koparıp alınıp satılabilen bir meta haline dönüştürürken diğer yandan da o güne kadar toprağa bağlı olan serfleri bu topraklardan sürmüş ve nereye gideceklerini bilemez bir halde oradan oraya savurmuştu.[14] Bu bağ-

14 Thomas More'un daha 1516'da yazdığı ve modernliğin habercisi olarak kabul edilen *Ütopya* isimli eserinde köylülüğün sonunu getiren çitlemelere yönelik eleştirisi, dönem hakkında çok canlı bilgiler vermesi açısından burada alınmaya değecek kadar ilginçtir. (Thomas More, *Utopia* (Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 2003), s. 18-19) İnsanları hırsızlığa sürükleyen nedenlerden bahsederken More, İngilizlerin hırsızlığa yönelmelerinin özel bir nedeninden de bahseder: Ancak bu [savaş ve sürekli ordular] insanları hırsızlığa sürükleyen tek neden değil. Başka bir neden daha var ki, gördüğüm kadarıyla, daha çok siz İngilizlere has. "Nedir bu?" dedi Kardinal. "Koyunlarınız," dedim, "aslında o kadar uysal ve o kadar az yerlerdi; şimdi, duyduğuma göre, o kadar açgözlü ve haşin olmuşlar ki insanları bile yutuyorlarmış. Tarlaları harap edip insanları sürüyorlarmış. Çünkü ülkenin her neresinde koyun en iyi ve bu nedenle en pahalı yünü veriyorsa, orada asiller ve soylulaşan zenginler (*gentry*) ve hatta çok sayıda keşiş başı (*abbot*) –kutsal adamlar– toprağın atalarına sağladığı eski rantlarla yetinmiyorlar. Topluma herhangi bir iyilik yapmadan tembellik ve lüks içinde yaşamak artık onları tatmin etmiyor; bir de üstüne zarar vermeleri gerekiyor. Çünkü sürülecek hiçbir toprak bırakmıyorlar: her dönümü otlak olmak üzere çitle çeviriyorlar; kiliseleri korurken –ama sadece koyun ahırı olarak–, evleri yıkıyor, kasabaları boşaltıyorlar. Ve sanki toprağınız yeteri kadarı zaten vahşi hayvan avlamak için av sahalarına ve avlanma ormanlarına harcanmamış gibi, bu değerli adamlar tüm insan barınaklarını ve ekili tarlaları tekrar yaban toprağa dönüştürüyor. Böylece, bir tek açgözlü tatmin edilemeyen obur, memleketin bu korkunç veba salgını, binlerce dönümü tek bir çitin içine kapatabiliyor, kiracılar çıkarılıyor; hatta bazıları mallarından hileyle ya da zorla koparılıyor ya da sürekli tacizden bıkmış bir halde mallarını satmaya sürükleniyor. Öyle ya da böyle, bu perişan insanlar –erkekler, kadınlar, kocalar, karılar, yetimler, dullar, küçük çocuklarıyla anne babalar ve tüm aileler (fakir ama çok sayıda, çünkü çiftçilik çok insan gerektirir)– taşınmaya zorlanıyor. Tek bildik yuvalarını bırakıyor, ama gidecek bir yer bulamıyorlar. Uygun bir alıcıyı bekleyemeden hemen çıkmaları gerektiğinden, zaten pek bir şey getirmeyecek olan tüm hane mallarını yok pahasına satıyorlar. Bu küçük para bittiğinde (zaten bir yerden bir yere sürüklenirken kısa sürede harcanıyor), onlara sadece çalmak ve sonunda asılmak –kuşkusuz haklı olarak– ya da dolaşıp dilenmekten başka ne kalıyor? Dahası, şayet serserice dolaşmaya dalarlarsa tembel gezgincilikten kodese tıkılıyorlar. Çalışmaktan mutlu olacaklar, ama onları tutacak kimse bulamıyorlar. Ekilecek hiç toprak kalmadığında,

lamda, geniş köylü kitleleri açısından Avrupa'da 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar etkilerini sürdürecek ve beraberinde işsizlik ve başıboş serseri gezginciliği getirecek bir topraksızlaşma, yersiz-yurtsuzlaşma sürecinden bahsetmek gerekir. Bu sürecin etkileri çok boyutlu olmuştur: Bir yanda varlığını kırsal kesimde hâlâ sürdürmekte olan soyluluk bir daha geri dönülmez bir şekilde zayıflar ve buna bağlı olarak feodal düzen onulmaz bir yara alırken öte yanda, eskiden toprağa bağlı geniş köylü kitleleri tamamen mülksüzleşerek iş ve aş peşinde nereye gideceğini bilmeden sürüklenmeye başlamıştı. Bu ikinci gelişme, izleyen dönemde, o güne kadar ticarete dayalı bir servetin üzerine oturan burjuvanın, emeğini bu kez "özgür" pazarda satmak zorunda kalan ve giderek işçileşen eski köylü sınıfıyla buluşmasına ve bunun sonucunda ticari dönüşüme konu olan metayı endüstriyel üretim yoluyla arttırma olanağı bulmasına yol açacaktı. Marksist yazında kabaca ticaret burjuvazisinden sanayi burjuvazisine dönüşüm olarak ele alınan bu kaymanın sonucu, 16. yüzyıldan başlayarak yeni bir insan tipinin, kendisini başka her şeyden özgür ve bağımsız gören, karşısındaki her şeye de kendi hizmetine sunulmuş bir nesne olarak bakan "girişimci" kapitalist tipinin belirmesidir. Bunun karşısında ve tamamlayıcısı olarak da "özgür iş pazar"ında emeği dışında satacak başka hiçbir şeyi olmayan ve giderek genişleyen bir işçi kesimini buluruz.

Bu ikincisini şimdilik bu yazının dışında bırakırsak, yeni gelişen burjuva kesiminin sahip olduğu ve kontrol edebildiği sermaye sayesinde, emrine koşulu, işçi emeğini de kullanarak dünyayı yeni bir gözle görme olanağı bulduğunu söylemek yerinde olacaktır. Dünyayı giderek üretimde kullanılacak malzemelerin, üretimin ve ticaretin mekânı olarak görmeye başlayan bu anlayışın bütün bu süreçleri kolaylaştıracak yeniliklere açık olması şaşırtıcı değildir. Bu açıdan, böyle bir sınıfın sonuçsuz skolastik spekülasyon yerine doğrudan sonuç verme po-

---

eğitimini almış oldukları ziraat emeğine de ihtiyaç olmuyor. Eskiden mahsul yetiştirmek için birçok kişinin çalışmasını gerektiren bir alanı dolduracak kadar büyüklükteki bir hayvan sürüsüne bir hayvancı ya da çoban bakabiliyor.

tansiyeli vaat eden gözlem ve deneyime önem veren Bacon'un düşüncelerini benimsemesi ve desteklemesi son derece doğaldır. Zaten, 15. yüzyıldan başlayarak gelişen denizaşırı ticaret ve yeni kıtaların keşfedilmesi gibi faktörler de bilgi alanında böyle bir gelişmeyi gerektirmiştir. Yine, 16. yüzyılda Almanya'da Protestanlığın,[15] İngiltere'de de Anglikanlığın ortaya çıkması ve yayılmasını da dünyaya yeni bir gözle bakan ve yeni ihtiyaçları temsil eden burjuva sınıfının güçlenmesiyle ilişkilendirmek gerekir.[16] "Düşünüyorum, o halde varım," diyen Descartes, bu ifadeyle (Tanrısal ama Protestanlıkla birlikte, bu dünyadan gittiği düşünülen aşkın varlığın yerine bu dünyada kalmak zorunda kalan) bu yeni insanın dünya üzerindeki varlığını ve egemenliğini kendisinden başka hiçbir şeyin varlığına bağlı olmaksızın temellendirmeyi başarmıştı. Yine bu bağlamda, John Locke da İncil'i kaynak göstererek insanın dünya üzerindeki egemenliğini ilan ediyor ve onu insanın kendi iyiliği için kullanabileceği bir araca dönüştürüyordu.[17] Ancak, Descartes'ın varlığın ve düşüncenin bir ve özdeşliği üzerine kurduğu insan temellendirmesinin neredeyse inkâr edilemez derecede başarılı olmasına rağmen aynı şeyi daha "pratik" bir sorun olan şeylere (dünyaya) hükmetme ve bu amaçla onun bilgisini temellendirme çabası için söylemek zordur. Bunun için Descartes'ın çok savunduğu akıl yolundan ayrılarak Allah'a geri dönmesi ve

15 Protestanlığın kurucusu kabul edilen Martin Luther, yozlaşmış ve hurafelerle bozulmuş bulduğu dini kurtarmak için Katolik kilisesine karşı bir protesto niteliğinde yazdığı *95 Tez*'i (*Disputatio pro declaration virtutis indulgentiarum*) Saksonya'nın Wittenberg kasabasındaki Schlosskirke'nin kapısına astığında yıl henüz 1517'dir.

16 Nedensellik sorununu ve bu sorunun getirdiği "hangisi önce" sorusunu bir kenara bırakacak olursak, Max Weber'in de ünlü analizinde Protestanlık ve kapitalizm arasında "seçici çekim" ilişkisine dayalı bir ilişkisellik öngördüğünü görürüz. Bkz. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londra ve New York: Routledge, 2005).

17 John Locke, John, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1689), s 26, 111: Dünyayı genel olarak insanlara veren Allah, onlara yaşamak ve rahata ermek için ellerinden geleni yapmak üzere dünyayı kullanma nedenini de vermiştir. Dünya ve içindeki her şey kendi varlıklarını desteklemek ve rahat ettirmek için insanlara verilmiştir.

bilen öz olarak akıl (benlik) ve bilinen öz olarak madde (dünya) arasındaki bağlantıyı onun üzerinden kurması gerekmiştir.

Modernizmin özne temeli üzerine kurulu dünyası, en iyi ifadesini, daha sonra Kant'ın kendi içine hapsolmuş (*immanent*) ama evrensel bilinç tartışmasında bulmuştur. Kant'a göre, kendisinden başka, kendi dışında hiçbir şeyi bilemeyecek olan bilinç, zorunlu olarak üç temel *idea* üretir: Öznenin bütünlüğü, nesnenin bütünlüğü ve bu her ikisinin, yani varolan her şeyin bütünlüğü (Allah).[18] Böylece aynı anda hem transandantal özne hem de nesne olan bilinç bir de tüm varolanların birliği düşüncesinin iki anlamıyla hem dünya hem de Tanrı'nın kendisi olur. Hegel'in çok yerinde tespit ettiği gibi, Kant'ın bu bilinç tanımı ruhun (*Geist*) tarihinde Aydınlanma'yla başlayan tarihsel döneme uygun bir öznellik biçimini yansıtır. Kendisini evren*miş gibi* kurgulayan bu (tüm insanlık için geçerli olmak anlamında) evrensel bilinç, modernlikle birlikte varlığın olanaklılık zeminini oluşturduğunda, buna bağlı olarak bilginin de tek meşru olanaklılık zemini haline gelmiştir. Bu özerk *özne* modelinin en belirleyici üç temel özelliği akıl sahibi olması, özgür istenç sahibi olması ve bu iki özelliğe dayalı olarak (özgür iradesiyle akla dayanarak aldığı kararlara göre) eyleyebilir olmasıydı. Descartes'in ünlü, "Düşünüyorum, o halde varım,"ından hiç değilse 20. yüzyılın ikinci yarısına dek tartışmasız üstünlüğünü ilan eden ve varlığı *mış gibi* kabul edilen bu özne bilimlerden toplum sözleşmesine dayalı yeni toplumun kurulumuna ve oradan da demokratik haklara ve tüm bunların kurumlarına kadar uzanan modern dünya kurulumunun temelini oluşturdu.

Ne var ki, kendisini böylesi bir zamansızlık ve mekansızlıkta sonsuz olarak kuran ve varlığın temeline oturtan bu özne, modernliğin düşündüğü gibi hiçbir zaman mükemmel ve yenil-

---

18 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Kant'ın bunlara *idea* demesinin nedeni, bunların hiçbir koşulda olası deneyimlerle desteklenemeyecek olmasıdır. Buna rağmen aklın formel biçimsel mantık gereği zorunlu olarak oluşturduğu bu *ideal*ar, gene zorunlu olarak aklın olası deneyim alanının dışına yöneldikleri zaman, yani kendilerini akıldışında olduğu düşünülen varlık alanına taşımaya giriştikleri zaman aklın *ideal*lerine dönüşürler.

mez olmamıştır. Bir kere kuramsal açıdan daha en başından bu yana modern özne, ulaşmak istediği hedefe, bizzat kendi varlık nedenine, yani hakikate ulaşma konusunda özürlü olmuştur. Daima hakikate yaklaşmak ve hakikati insan ihtiyaç ve istekleri (idealleri) doğrultusunda biçimlendirmek görev ve ayrıcalığını yüklenmiş olan bu özne, aslında sırf kendi varoluşu nedeniyle bu hakikate ulaşmaktan men edilmişti.[19] Bu nedenle insan-öznenin daha kurulumunun başından beri ikircikli olan bu egemenliğini sarsan nedenler, onun bilinç dünyasındaki düşünsel yetersizliklerden çok, tarihin akışı içinde değişen toplumsal deneyim dünyasıyla modern özne bilinci arasında bir türlü kapatılamayan, kapitalizmin olgunlaşmasıyla giderek açılan yarıkta aranmalıdır. Weber'in 20. yüzyılın hemen başında (1904) fark etmiş olduğu gibi, burjuvanın ortaya çıkışı ve (modern) kapitalizmin tüm toplumsal varoluş alanlarına yayılıp nüfuz etmesiyle birlikte insan-özne modelinin en önemli özelliği olan "kendi özgür iradesine dayanarak akılcı (*rational*) kararlar alma yetisi", –yani insanın kendi edimsel ereklerini özgür irade ve akılcılık üzerinden belirlemesini sağlayan ve onun özgürlüğünü güvence altına alarak politikanın olanaklılığını temellendiren değer akılcılığı (*Wertrationalität*)– yerini kapitalizm tarafından belirlenen ve insana dışarıdan dayatılan ereklere göre verili araçlar arasından *verimlilik* kriterlerine göre "doğru" seçimler yapmaktan başka bir işlevi olmayan araçsal akılcılığa (*Zweck-*

19 Fichte'nin şu sözleri modernlik açısından bu durumu çok güzel özetler (Johann Gottlieb Fichte, *Vocation of the Scholar* (Londra: John Chapman, 1847), s. 24: Tüm akıldışı doğayı kendisine tabii kılmak, onun üzerinde herhangi bir sınırlamaya tabii olmaksızın ve kendi yasaları gereğince hükmetmek insanın *nihai amacıdır*; insan insan olmaktan çıkmadan ve Allah olmadan bu nihai amaç kesinlikle ulaşılamaz olan ve öyle kalması gereken bir amaçtır. Nihai amacının ulaşılamaz olması insan ideasının bir parçasıdır – ona giden yol sonsuzdur. Bu nedenle bu amaca ulaşmak insanın *yükümlülüğü* (*Bestimmung*) değildir. Ama insan bu amaca sürekli olarak yaklaşabilir ve yaklaşmalıdır – bu nedenle *ona durmaksızın yaklaşmak*, akıl sahibi fakat sonlu, duyumsayan ama özgür bir varlık olarak insanın gerçek *yükümlülüğüdür*. Şayet, hakkımız olduğu gibi bu kendisiyle kesin uyumu, kelimenin en yüce anlamında *mükemmeliyet* (*Volkommenheit*) olarak adlandırırsak; o zaman *mükemmeliyet* insanın en yüce erişilemez *amacı, sonsuz mükemmelleşme* (*Volkommnung ins undendliche*) de *yükümlülüğü* (*Bestimmung*) olur.

rationalität) bıraktığında bu yeni toplumsal durumun insan açısından bir "demir kafes"e dönmekte olduğu anlaşılır.[20] Aslında daha Weber'den kırk yıl önce Marx, *Kapital*'in 1. Cilt'inde (1867) üretimin temel biçiminin meta üretimi olduğu kapitalist toplumda meta fetişizminden bahsederek onu, insanlara kendi hareketlerinin kendileri tarafından denetlenemeyen, tersine onları kontrol altına alan şeylerin hareketi olarak gözükmesi olarak tanımlamıştır bile.[21] Marx'ın dine gönderme yaparak fetişizm olarak tanımladığı bu deneyim, kendisini kapitalist pazar ekonomisinin teknik düzeye ulaşan dayatmaları ile biçimlenen toplumsal ilişkiler içinde bulan insanın kendi eylemlerinin belirleyiciliğini unutarak bu ilişkilerin denetimine girmesini anlatır. Bu da henüz düşün dünyasında olmasa bile deneyim dünyasında insan-öznenin varlığın zemini olma niteliğini daha o zamanlarda yitirmeye başladığını göstermesi açısından ilginçtir. Yine Marx'ın belirttiği gibi bunun birkaç kişi dışında fark edilmesi, insan bilincine yansıması ve anlamlandırılabilmesi için daha bir yüzyıl beklemek gerekecektir.[22]

20 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londra ve New York: Routledge, 2005), s. 123: Püritan, bir uğraşıda (*Beruf*) çalışmak istiyordu; bizse buna mecbur bırakıldık. Çünkü, çilecilikler manastırların hücrelerinden çıkarılıp günlük yaşama taşındığı ve dünyasal ahlâka tahakküm ettiğinde modern ekonomik düzenin devasa kozmosunu inşa etmede de üzerlerine düşeni yaptılar. Şimdi bu düzen, sadece ekonomik kazanımlarla doğrudan ilgili olanların değil, günümüzde bu mekanizmaya doğan tüm bireylerin yaşamlarını karşı konulmaz bir kuvvetle belirleyen makine üretiminin teknik ve ekonomik koşullarına bağlanmıştır. Belki de son ton fosilleşmiş kömür yanıp bitene kadar da belirlemeye devam edecektir. Baxter'e göre, harici mal kaygısı "azizin sırtında her an fırlatılıp bir kenara atılabilecek bir pelerin gibi" durmalıdır. Ancak, kader pelerinin demir bir kafes olmasına karar vermiştir. Weber'in akılcılık tipleri ve modern akılcılıkla ilgili tartışması için bkz. Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology* (Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1922), s. 24-26.

21 Marx bu konuda şöyle yazıyordu (Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Vol. 1 (Harmondsworth: Penguin Books, 1982), 165): Toplum içindeki kendi hareketleri, onlar için şeylerin yaptığı bir hareketin biçimi olur ve bu şeyler onların denetiminde olmak şöyle dursun, aslında onları kontrol ederler.

22 Marx, aynı eserinde (*A.g.e.*, s. 168) bilinç ve deneyim dünyası arasındaki ilişkiyi; bilincin, deneyimin ardından, o da tarihselliği yine de atlayarak gelmesi bağlamında şöyle ele alıyordu: İnsan yaşamı biçimleri üzerine düşünce, dolayısıyla bu biçimlerin bilimsel analizi gerçek gelişmelerinin tam tersi bir yol iz-

Bu birkaç kişiden biri de hiç kuşkusuz Nietzsche'ydi. 1886'da yazdığı *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de verili bir olgu olarak kabul edilen insan-özneyi, o zamana kadar çoktan çürütülmüş bulunan fiziksel atomculuğun bir kalıntısı olarak gördüğü ruh atomculuğuna bağlıyordu. Ruh (*Seele*, bu bağlamda insan-özne olarak anlaşılabilir) atomculuğunu bilimden kovulması gereken bir Hıristiyan inancı olarak ilan eden Nietzsche,[23] hemen arkasından bu düşünceyi korumakta fayda olabileceğini ekledikten sonra, ona bundan önceki kavramsallaştırmalarla taban tabana zıt bir yorum getirmişti:

> Aramızda kalsın, bu şekilde "ruh"un (*die Seele*) kendisinden kurtulmak ve böylece en eski ve saygı gören bir hipotezi, –ruha dokunduğu anda kaybeden beceriksiz doğa bilimcinin sıklıkla yaptığı gibi– reddetmek hiç de gerekli değildir. Tersine, ruh hipotezinin yeni biçimlerde kavranması ve yorumlanması için yol açıktır: "Ölümlü ruh" "öznenin çokluluğu olarak ruh" (*Seele als Subjekts Vielheit*) ve "dürtü ve etkilenimlerin top-

---

ler. Düşünce *post festum* [eğlenceden sonra, olaylar olup bittikten sonra], yani gelişme sürecinin sonuçları eldeyken başlar. Ürünleri meta olarak damgalayan ve bu nedenle metaların dolaşımının öncül gereklilikleri olan biçimler, insanların gözünde bunlar değişmez olduğundan tarihsel karakterleri hakkında değilse de içerikleri ve anlamları üzerine insan bir açıklama getirmeye girişmeden önce toplumsal yaşamın doğal biçimleri olarak sabit bir nitelik zaten kazanmış olurlar.

23 Roger Joseph Boscovich'in ilk kez 1758 yılında Venedik'te Latince olarak yayımladığı *Theoria Philosophiæ Naturalis* (*Bir Doğa Felsefesi Kuramı*) isimli kitabına dayanarak fiziksel atomculuğun yenilgiye uğratıldığını düşünen Nietzsche, ruh atomculuğunun da bilimlerden kovulması gerektiğini şöyle dile getiriyordu (Friedrich Nietzsche, *Janseits von Gut und Böse*, Friedrich Nietzsche, *Werke III* (Frankfurt: Ullstein Materialen, 1981), s. 577, İngilizce çeviri Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. Helen Zimmern (New York: The Modern Library, 1997), 13-14: Ancak, insan daha ileri gitmeli ve kimsenin şüphe duymadığı yerlerde hâlâ tehlikeli bir yaşam sonrasını sürdüren (*das immer noch ein gefährliches Nachleben führt*) "atomcu gereksinimlere" o ünlü "metafizik gereksinimler"e olduğu gibi acımasız bir ölüm kalım savaşı açmalı – sonra insan her şeyden önce o diğer ve çok daha tehlikeli (*verhängnisvolleren*) atomculuğa, Hıristiyanlığın en iyi ve en uzun süredir öğrettiği *ruh atomculuğuna* (*der Seelen Atomistik*) son darbeyi indirmeli. Bu sözcükle ruhu yok edilemez (*Unvertilgbares*), sonsuz (*Ewiges*), parçalanamaz (*Unteilbares*) bir monad olarak, bir *Atomon* olarak gören inancın kastedilmesine izin verilsin. Bu inanç bilimden kovulmalıdır.

lumsal yapısı olarak ruh" (*Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte*) gibi kavramsallaştırmalar artık bilimde vatandaşlık haklarını elde etmeyi bekliyorlar.[24]

Özellikle ruhu, dürtü ve etkilenimlerin toplumsal yapısı olarak kuran ve bu anlamda ruh ve beden ayrımını yıkan son kavramsallaştırma, Nietzsche'nin de çok iyi bildiği gibi "zamansız" olsa da günümüze doğru gelinirken giderek insan-ruh-bilinç-özne eşleştirmelerinden uzaklaşılmasına ve insan varlığının zorunlu öznelik dışında düşünülmesine gidecek olan yolu göstermesi bakımından ilginç bulunmalıdır. Freud bu deneyime bir başka açıdan tanıklık yaparak sonraki düşüncenin biçimlenişini derinden etkilemiş bir diğer isim oldu. Freud'un geliştirdiği psikanaliz kuramı ve bu kuramın ortasına oturan bilinç dışı kavramsallaştırması –bu kuram daha sonra ne kadar eleştirilirse eleştirilsin– insanın düşünce, duygulanım, deneyim ve edim dünyasında o güne kadar bu dünyanın merkezinde oturduğu ve ona bütünlüğünü verdiği düşünülen bilincin saflığını ve akılcılığını bozarak yerinden eden bir başka etkili yaklaşımdı. Marx'ın dediği gibi denetiminden çıkan bu kapitalist toplumsal ilişkiler dünyasında var olmaya devam etmek zorunda olan insan, giderek kendi "ne"liği ile ilgili kabullerini değiştirmek zorunda kalarak kendisini artık saf bir bilinç hali olarak görebilme ve sunabilme becerisini yitirmekte gibidir. Bunun yerine "dürtü ve etkilenimlerin toplumsal yapısı" olarak insan, tıpkı dış dünyasında olduğu gibi kendisinde de kontrol etmekten uzak olduğu kuvvetlerin iş başında olduğunu görmek zorunda kalarak bunun açıklamasını kendi bilinçdışının bulanık boşluğunda aramak zorundadır artık. Bu değişimi modernliğin gelişiminde insana yüklenen, ancak biri büyük bir istekle üstlenilirken diğeri uzun süre şiddetle bastırılmaya çalışılan çifte rolün getirmiş olduğu bir yük olarak görmek de mümkündür.[25]

---

24 *A.g.e.*, s. 577 (İngilizce çeviri, s. 14).

25 Bu konuda Foucault'nun şu pasajı ilgi çekicidir (Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Bristol: Tavistock, 1966), s. 312): Doğal tarih biyoloji, servetin analizi ekonomi bilimi ve her şeyden önce dil üzerine düşün filoloji olup da içinde varlık ve temsilin ortak alanlarını bul-

Bu doğrultudaki bir başka önemli hamle 1913'ten başlayarak Saussure'ün dersleri doğrultusunda ortaya çıkan ama 1940'lara doğru dilbilim dışındaki diğer insan bilimlerine de engellenemez bir biçimde yayılan yapısalcılık olmuştur. 1960'lara gelindiğinde Levi-Strauss bir yana Althusser'den Lacan'a, Foucault'ya, Derrida'ya kadar toplum bilimleri ve felsefe alanlarında ürün veren etkili bir yazar grubunu şu ya da bu şekilde etkileyen yapısalcılığın en önemli özelliği Kant düşüncesinden bu yana evrensel ve insanlığın doğal yetileri olarak düşünülen kategorilerin insan özneye içkin olmadığını göstermesiydi.[26] Aslında yapısalcı önermeler oldukça basittir: Dildeki anlam birimi olan sözcüğü im (*sign*) olarak ele alan yapısalcılık, tıpkı kategorilerde olduğu gibi, imin değerinin (imlediği şeyin) dilin dışında bulunduğu varsayılan kastedilen şeyle (*referent*) olan içkin ilişkisinden kaynaklanamayacağını, bunun yerine içinde bulunduğu imleme zincirindeki diğer imlerle arasındaki farkın bir sonucu olarak belirdiğini iddia eder. Ancak, ilk bakışta basit gibi görünen bu ifadeye göre imler, tıpkı Kant'ın fenomenlerinde olduğu gibi göndermede bulundukları "şeylerce" belirlenmemiş olduklarından, dil düzeyinde (fenomenler için bilinçte) şeylerin az çok "doğru" temsilleri olarak düşünülemeyecekleri için, klasik yaklaşıma göre hakikatin dilde her seferinde daha başarılı olması beklenen temsili yoluyla anlaşılma düşüncesi geçersiz hale gelmiştir. Bundan çıkan, basit fakat üzücü sonuç, dilin ve dil üzerinden gerçekleşen anlamanın hakikatle bir ilgisinin olmadığının kabulünden başka bir şey değildir. Buna an-

---

duğu Klasik *söylem* tutulmaya uğradığında, böylesi arkeolojik bir dönüşümün yarattığı derin çalkantıdaki muğlak konumunda insan bilgi nesnesi ve bilen özne olarak görünür: köleleştirilmiş egemen, gözlemlenen seyirci olarak insan, *Las Meninas*'ın önceden kral için ayırdığı fakat uzun bir süredir kendi gerçek buradalığının dışlandığı yerde görünür.

26 Derrida, "yapısalcı saplantının ve dil konusundaki heyecanın" rastlantısal ve bir döneme ait bir moda olarak düşünülemeyeceğini, tüm Batı düşüncesi tarihinin bu düşünceyi içinde barındırdığını söyleyerek yapısalcılığın karşımıza getirdiği sorunlarla ancak yeni yeni yüzleşmeye başlayabildiğimizi iddia etmiştir. Bu konuda Derrida'nın "Kuvvet ve İmleme" ve "İnsan Bilimleri Söyleminde Yapı, İm ve Oyun" başlıklı iki ilginç yazısı içi bkz. Jacques Derrida, *Writing and Difference* (Londra ve New York: Routledge, 2002).

lamanın imlerin değeri üzerinden ve onu oynatarak gerçekleşen imlemeye dayandığı düşüncesi eklendiğinde (im, göndermede bulunulan şeyleri değil, konuşmacının düşüncesindeki kavramları imler), düşünceye konu olan nesnelerin (kavramların) ve dolayısıyla, dünya deneyimleri kavramlar aracılığıyla olanaklı olduğundan, deneyimlenen dünyanın nesnelerinin ve nesnelliğinin de, imin bir imleme zincirindeki diğer imlerden sabit olmayan farkı üzerinden kurulduğu görülür. Üstelik bu fark, imin tek başına kendisine ait herhangi bir değer içeriğine bağlanamayacağından, o imin diğer imlerden farkı, dilde önceden (imin içkin yapısında ya da im ve göndermede bulunduğu şeylerle arasındaki içkin ilişkide) beliren şeylerin farkına bağlanamaz. Bu son önermenin ağırlığı, Derrida'nın dilde (özellikle de *archi*-yazıda) şeylerin buradalaşmalarını zamansal olarak geciktiren ve mekânsal olarak öteleyen bir var olma zemini olarak *différance* kavramını geliştirmesinde kendisini hissettirir.[27]

Bu açıdan bakıldığında yapısalcı düşüncenin attığı bu adımın, gerçek öneminin modernlikle birlikte insan-öznenin kurulumundan bu yana bu kez de dil kavramsallaştırması üzerinden öznelliğin (*hypokeimenon*, *subiectum*) insan dışına çıkarılmasında yattığı görülür. Saussure'ün dili dil (*la langue*) ve konuşma (*la parole*) olarak ayırmış olmasının ve dili konuşmacı insana değil topluma ait bir şey olarak düşünmesinin bir sonucu da dil ve dil üzerinden kurulan dünyada kendisini toplumsal ilişkilerin zorlayıcılığına tabi bulan insanın (Durkheim) bu dünya üzerindeki egemenlik iddiasının artık ciddiye alınamayacağını ortaya koyması olmuştur. Bu durumu daha vahim hale getiren saptamaysa Lacan'ın, Freud'un keşfinden o güne kadar son bir teselli olarak insanın derin biyolojik varlığına (*Kern unseres Wesen*) bağlanmaya devam eden bilinç dışının "dil gibi yapılandığını" söylemesiydi herhalde.[28] Çünkü bu son sapta-

27 Jacques Derrida, "Différance," *Margins of Philosophy*, Jacques Derrida (Sussex: The Harvester Press, 1982).

28 1957'deki "Harfin Bilinç Dışındaki Durumu ya da Freud'dan Bu Yana Akıl" başlıklı konuşmasında "Bilinç dışı ne ilksel ne de dürtüseldir ve onun temele ilişkin bildiği tek şey göstereninunsurlarından başka bir şey değildir," (s. 434) diyen Lacan daha sonra 1966 yılında verdiği "Bilim ve Hakikat" başlıklı se-

ma, bilinci zaten tarihsel *apriori* kategoriler (Hegel) ya da *episteme* (Foucault) kavramlarıyla tarihsel ve toplumsallaştırılarak elinden alınmış olan insanın geriye kalan son şeyini, bilinç dışını da ondan alarak yine tarihe ve topluma aktarmıştır. Oysa, tarihin ve toplumun geçirdiği değişikliklerin insan tarafından deneyimlenmesi sorununa bakıldığında durumun bundan daha iç açıcı olmadığı görülmektedir.

Erken örneklerini 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarından itibaren Alexis de Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* (1835-1840) ve Durkheim'in *Toplumda İşbölümü* (1893) ve İntihar (1897) başlıklı kitaplarında gördüğümüz, modernliğin bir sonucu olarak beliren atomlaşmış ve birbirleriyle sağlam toplumsal bağlarını yitirmiş bireylerden oluşan kitle toplumu kavramsallaştırmalarının, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde yeniden Ortega y Gasset (*Kitlelerin İsyanı*, 1930), C. W. Mills (*İktidar Seçkinleri*, 1956), W. Kornhauser (*Kitle Toplumunun Politikası*, 1959) ve Herbert Marcuse (*Tek Boyutlu İnsan*, 1964) gibi sosyolog ve düşünürün zihnini meşgul etmesini bir rastlantı olarak görmemek gerekir. Bu son dönemin düşüncesini, özellikle Almanya'da nasıl olup da Nasyonal Sosyalist hareketin geniş kitleleri bu denli etkileyebildiği sorusu tetiklemiş olsa gerektir. Oysa 1960 ve 70'lere doğru gelinirken kitle toplumundan çok daha çarpıcı bir başka deneyim zihinleri meşgul etmeye başlayacaktır: tüketim toplumu.

İlk kez Thorstein Veblen'in *Boşzaman Sınıfı Kuramı* (*The Theory of Leasure Class*, 1899) kitabında kavramsal bir nitelik kazandığını söyleyebileceğimiz tüketim sözcüğü, 20. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde artık geniş bir yazın birikimine sahip bir çalışma alanı haline gelmişti bile. Bu yazına ait belki de en etkili çalışmalar; biri daha popüler ikincisi daha akademik olan Alvin Toffler'in *Gelecek Korkusu-Şok* (*The Future Shock*,

minerde de bilincin bir dil gibi yapılandığını söylüyordu: "Hakikat hakkında hakikati söyleyen bilinçdışı tam da bu nedenle bir dil gibi yapılandırılmıştır (...)" (s. 737). Her iki konuşma da "The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason Since Freud" ve "Science and Truth" başlıklarıyla Jacques Lacan, *Écrits, The First Complete Edition in English* (New York ve Londra: W. W. Norton&Company, 2002) içinde bulunabilir.

1970) ve Jean Baudrillard'ın *Tüketim Toplumu* (*The Consumer Society: Myth and Structures*, 1970) isimli kitapları oldu. Toffler, insan yaşamında kalıcılık kavrayışının yitirildiğinden bahsedip çağımızda en belirgin özelliğin teknolojiden kaynaklı sürekli değişim duygusunun egemenliğini anlatırken "at gitsin toplumu"nda (*the throw-away society*) tüketim mallarının insan varlığını sarıp sarmaladığını ve giderek büyük bir hızla değişen insan tercihlerinin yeni gelişen ve kitle iletişim araçlarıyla güçlenen teknolojiler tarafından artan bir şekilde belirlendiğini vurguluyordu.[29] Aynı yıl (1970) basılan kitabında (*Tüketim Toplumu*) Baudrillard, kapitalist kâr dürtüsüyle giderek şiddetlenen üretimin, insan yaşamını tüketilmek zorunda kalınan nesnelerle doldurduğunu ve bu nesnelerin kendi aralarında oluşturdukları dizgeler aracılığıyla bizzat insan varlığını belirlemeye başladığını saptamıştı.[30] Her iki saptamanın da ortak

29 Alvin Toffler, *The Future Shock* (New York: Random House, 1971), "Şeyler: At Gitsin Toplumu" bölüm başlığının hemen altında şunları söylüyordu: Bizi çevreleyen insan yapısı fiziksel nesneler okyanusu, doğal nesnelerin daha geniş okyanusu içine yerleştirilmiştir. Ancak, giderek insan için daha önemli olan teknolojik olarak üretilen çevre olmuştur. Sokak lambası altında bir otomobilin yanardöner parıltısı, plastik ya da sağlam dokusu, bir jetin penceresinden görülen bir şehir manzarasının insanı şaşırtan görüntüsü – bunlar insan varlığının nihai gerçekleri. İnsan yapısı şeyler bilince giriyor ve onu renklendiriyor. Bunların sayıları hem mutlak hem de çevreyle göreli olarak patlayıcı bir kuvvetle çoğalıyor. Hatta bu durum süper-endüstriyel toplumda günümüzdekinden çok daha doğru olacak.

30 Jean Baudrillard, *The Consumer Society: Myth and Structures* (Londra: Sage, 1998), s. 25: Günümüzde ne tarafa bakarsak bakalım etrafımızda nesnelerin, hizmetlerin ve materyal malların çoğalmasından oluşan bir tür fantastik boş tüketim ve bolluk (*affluence*) buluyoruz ve bu durum insan türünün ekolojisinde kökten bir dönüşüme benzer bir şeyi temsil ediyor. Açık konuşmak gerekirse, bolluk çağının insanları daha önceki çağlarda olduğu gibi başka insanlarla değil ama *nesnelerle* çevrili. Günlük uğraşları artık diğer insanlarla ilgili olmaktan çok –yükselen bir istatistik eğrisiyle– malların ve iletilerin alınması ve manipülasyonuyla ilgili. Bu durum, düzinelerce teknolojik kölesiyle hanenin son derece karmaşık örgütlenişinden, sokak mobilyalarına ve tüm maddi iletişim mekanizmalarına; mesleki faaliyetlerden kitle iletişim araçlarından her gün akan yüzlerce ileti ve reklamlardaki nesne yüceltimlerinin kalıcı seyirliğine; bulanıkçasına takıntılı alet edevatın yavaş yavaş çoğalmasından bizi düşlerimizde bile rahat bırakmayan karanlık nesnelerin ateşlediği sembolik psikodramalara kadar geçerli. Şüphesiz "çevre" ve "ortam" (*ambience*) kavramlarının bu kadar moda olmasının nedeni diğer insanlarla birlikte –onların fiziksel huzurunda ve konuşmalarının muhatabı olarak– yaşamak yerine durmaksızın aynı nakaratı tek-

yanı, günümüz insan dünyasının kapitalist üretim sonucunda ortalığı kaplayan bir tüketim nesneleri dünyasına dönüşmüş olduğunu ve bu nesnelerin bir şekilde insanı insandan ve doğadan uzaklaştıran kalın bir katman oluşturduğunu söylemeleridir. Bu örgün nesneler dünyası, kavramsallaştırmasını yapısalcı dizge düşüncesiyle bağlayan Baudrillard açısından bu nesnedil'in insan varlığını bir benzeşmeler (*simulacra*) üst gerçeğinin (*hyperreality*) sarması kaçınılmaz görünmüştür. Zaten 1983'te yazdığı *Ölümcül Stratejiler* (*Fatal Strategies*) kitabında da insanın, artık kontrol edilemediğinden ölümcül bir nitelik kazanan, tamamen kendi iç dinamiklerine göre insan istenç ve akılcılığından bağımsız olarak işleyen süreçlerin elinde özne niteliğini yitirerek nesneleştiğini söyleyecektir.[31] Bu gözlemi, bir başka açıdan yazan Deleuze ve Guattari de kapitalizmde artık burjuva ya da proleter, herkesin dişlinin çarklarına dönüştüğünü, ayrım yapmaksızın herkesin köleleştiğini saptayarak desteklemişlerdir.[32] Buna, Foucault'nun 1975'te yayımladığı *Di-*

---

rarlayan cezbedici ve uysal nesnelerin dilsiz bakışı altında yaşıyor olmamızdır: şaşkın gücümüzün, sanal bolluğumuzun, birbirimizde yokluğumuzun nakaratını. Tıpkı kurt çocuğun kurtlar arasında yaşayarak kurt olması gibi, biz de yavaş yavaş işlevselleşiyoruz. Nesne zamanına göre yaşıyoruz: bununla nesnelerin hızında yaşadığımızı, onların sonu gelmez birbiri peşi sıra gelme ritmine göre yaşadığımızı kastediyorum. Tüm önceki uygarlıklarda insan nesilleri boyunca var olmaya devam edenler nesneler, araçlar ya da anıtlarken günümüzde onlar doğar, olgunlaşır ve ölürlerken seyredenler bizler olduk.

31 Jean Baudrillard, *Fatal Strategies* (Londra: Pluto, 1990).

32 Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia, Vol. I: Anti-Oedipus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 254'te şunlar yazılıdır: Ama [kapitalizmin oluşturduğu] burjuva içkinlik (*immanence*) alanı (...) benzersiz bir köleliği, benzeri görülmemiş bir boyun eğmeyi (*subjugation*) kurumsallaştırır: Artık efendiler bile yoktur, sadece diğer kölelere hükmeden köleler vardır; artık hayvana dışarıdan yük vurmaya gerek kalmamıştır, o kendi yükünü kendisi sırtlanır. İnsan teknik makinelerin kölesi olduğundan değil, toplumsal makinenin kölesi olduğundan. Bu konuda örneği burjuva oluşturur (...): En düşük kölelerden daha fazla köleleşmiş olarak açgözlü makinenin, kapitalin yeniden üretimi, sonsuz borcun içselleştirilmesi canavarının ilk uşağıdır o. "Ben de bir köleyim" – efendinin söylediği yeni sözler bunlardır. "Kapitalist sadece kapitalin kişileşmiş hali olarak saygındır. Bu haliyle, yoksulla zenginleşmeye yönelik mutlak bir ihtirası paylaşır. Ama yoksulda sadece bir bireyin çılgınlığı gibi görünen şey, kapitalistte kendisinin de sadece bir dişlisi olduğu toplumsal mekanizmanın bir etkisi olur." Tırnak içindeki bu son kısım kaynağı Deleuze ve Guattari'nin metninin yukarıda verilen İngilizce çevirisin-

siplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu ve *Cinselliğin Tarihi, Cilt I: Bir Giriş* kitaplarında, bio-iktidar olarak isimlendirdiği modern erk rejiminin, arkasında herhangi bir insan, grup ya da bir ajanın durup kontrol etmediği güç stratejilerinin normalleşme, disiplin ve gözetleme süreçleri aracılığıyla insanı üzerinde kendi bir kontrolü olmaksızın ne ise o yaptığına dair gözlemlerini eklediğimizde, artık insanın bu yıllarda (20. yüzyılın son çeyreği ve sonrası) kendisini modernliğin ilk dönemlerindeki gibi varlıkların varoluşa geliş ve gidişlerine hükmeden bir zemin olarak görmekten çok uzaklaştığı anlaşılır.

İnsanın bir özne (*hypokeimenon*, üzerine varlıkları toplayan zemin) olarak varlığını sürdüremediği bu geç kapitalizm döneminde insanın varoluş ve bilgi ile olan ilişkisi açısından ne düşünmek gerekir? İnsanın varoluşla ilişkisinin değişmiş olması bir ilişkinin sürdüğüne ama değişmiş olduğundan alışık olunan şekilde düşünülemeyeceğine işaret eder. İnsan artık varoluşa hükmetme konusunda kendisine olan güvenini yitirmiş olmasına rağmen halen varoluşun içinde olduğuna ve varoluşu Kant'ın vurgulamış olduğu gibi bir bütün düşüncesi olmaksızın düşünemediğine göre, bu son deneyimlerin insanı yöneltiği yaklaşım da doğal olarak insan düşüncesi içinde varoluşun insana göre anlaşılmasına yönelir. Zaten Marx ve bu konuda (ve belli bir ölçüde) onun yolundan giden Deleuze ve Guattari'nin kapitalizm ve meta fetişizmiyle din arasında bağlantı kurmaları bu bağlantıya işaret eden saptamalar olarak görülebilir.[33] Ne yazık ki tüm bu gözlemler, günümüzde insa-

---

deki 92 No'lu dipnotta "Marx, *Capital*, Vol. I, p. 592" olarak verilmesine rağmen elimdeki İngilizce çevirilerde bu metnin aynısına rastlayamadım.

33 Marx, daha önce *Capital, Vol. I*'den yapmış olduğumuz alıntıda meta fetişizmini açıklarken metanın tek sabit ölçüsü olarak paranın tanrısallaşma eğilimine işaret ediyordu. Giiles Deleuze ve Felix Guattari ise *a.g.e.*, s. 225'te şunları yazıyor (köşeli parantezler bana aittir): [Kapitalizm] Artık ne bir vahşet ne de bir terör çağı, ama garip bir dindarlığın eşlik ettiği bir kuşkuculuk çağı. (İkisi bir arada hümanizmi oluştururlar: kuşkuculuk toplumsal alanın fiziksel kendi içine kapanıklığı (*immanence*) ve dindarlık da manevileştirilen bir *Urstadt*'ın sürdürülmesi; kuşkuculuk artı emeği koparıp almanın bir aracı olarak sermaye, ama dindarlık da tüm emek güçlerinin kendisinden çıkıyor görünen Allah-sermaye olarak sermaye.) Bu kuşkuculuk çağı sermayenin birikme çağı-

nın içinde yaşamakta olduğu dünyayı anlamlandırılamayan bir kargaşa, karmaşık bir yığın olarak deneyimlemesi olgusuyla desteklenmektedir. Baudrillard'ın dediği gibi, kitle iletişim araçlarının bir malumat patlamasına yol açacak derecede gelişmesi insanın dünya ve kendisi üzerine bilgisini arttırmak şöyle dursun, onun daha da körleşmesine yol açmış gibidir. Kendisini sürekli bir bilgi/malumat bombardımanına maruz bırakılmış bir halde bulan günümüz insanı, bu bilgileri anlamlı tasniflere tutma, değerlendirme ve az çok güvenilir sonuçlar çıkarma olanağını yitirmişliği deneyimliyor.[34] Kendi varoluşu ve toplumsal dünyası konusundaki kavrayışını yitirmiş bir halde, yaşantısını hemen tümüyle kontrol eden toplumsal süreçlerin elinde her alanda ona dayatılan tek işlevi, zamansız bir şimdinin içinde durmaksızın yerine getirme çabası içinde buluyor kendisini. Bulunduğu her alanda ona bu "bulunma" hakkını veren o alana has *verimlilik* koşullarını yerine getirme zorunluluğu, insanın varoluşa gelme ve orada bir süre kalmasının zeminini oluşturuyor.[35] Lyotard'ın, "Minimum girdiye maksimum çıktı," diye özetlediği, gelişen ve giderek gerekliliklerinin karşılanması güçleşen üretim ve tüketim koşullarına göre sürekli kriter yenileyen verimlilik koşullarına göre var olmaya çalışan insan, kapitalizmin yeni Allah'ı paraya ibadetinin en temel koşulu olarak her gün verimli, daha verimli olmaya zorlanıyor.

Varoluşla ilişkisi kapitalizmin verimlilik koşulu üzerinden kurulmak zorunda kalan günümüz insanının bilgiyle olan ilişkisinin de değişime uğramasını normal karşılamak gerekir. Ancak, burada durum varlıklarla olan ilişkiden biraz daha karmaşıklaştığından, insanın özne olma halini sürdüremediği bu yeni durumda bilginin tümden olanaksız bir hale gelerek, içinin bo-

34 Bu konuda Lyotard'ın sözünü ettiği meta anlatıların dağılmışlığının ardından geriye sadece dar ve kısıtlı alanlarda geçerliliği olan dil oyunlarının kalmış olması saptamasını burada hatırlatalım. Bkz. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1984).

35 Verimliliğin günümüz toplumlarındaki vazgeçilmezliği konusunda diğer birçok kaynağın yanı sıra Heidegger'in "Dünya Resmi Çağı" (1938) ve "Teknolojiyle ilgili Sorun" (1947) ve Lyotard'ın yine yukarıda bahsettiğimiz *Postmodern Condition* isimli yapıtlara bakmak yeterli olacaktır.

şalıp boş malumata mı dönüştüğüne, yoksa sadece insanın bilgiye ulaşma ve yeni zorluklarla mı karşılaştığına karar vermek güçleşir. İlk bakışta bunların her ikisinin de aynı anda gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Özellikle insanın evrensel, tarih dışı ve biricik özne olduğu düşüncesinden bakıldığında, insanın artık özne olmadığı ve varoluşa geliş ve gidişi belirlemenin bir sonucu olarak, bilmenin sadece özneye ait bir ayrıcalık olduğu *inancına* dayanıldığında, artık böyle bir özne olmadığından, bilginin olanaksızlığı sonucuna varılabilir. Ama yazımızın daha başlarında bu düşünce ve inancın modernliğe ait tarihsel bir özellik olduğundan bahsetmiştik. Öte yandan, kitle iletişim araçları, reklam (ve kültür) endüstrisi ve diğer kitle güdüleme teknolojileri ile bilginin içinin boşaltılmasından ve çoğu zaman insanın "gerçek" bilme gereksinimlerini karşılamaktan uzak, gereksiz bir malumat yığınına dönüştüğünden bahsetmek cazip bir alternatif oluşturabilir. Fakat bu önermenin de önceki gibi insanın özne olma halini tarih dışı bir evrenselliğe taşıma eğiliminde olduğunu kavramak gerekir. Buna göre, öznelik durumunu mucizevi bir şekilde koruyan insanın kapitalizm gibi tarihsel bir talihsizlik sonucu anlam yitimine uğrayan (büyüsü bozulan, tanrıların terk edip gittiği) boş bir dünyada, dünyadaki anlam yitimi nedeniyle içi boşalan bir bilgi bozması malumat yığınıyla baş başa kaldığı düşünülür çünkü. Bu yaklaşımında yine insan dışında bir özne düşünme konusunda sıkıntıları olduğu bellidir. Oysa Hegel, daha 19. yüzyılın başında Ruh'un aşamalarını sayarken Aydınlanma sonrası modern çağa atfettiği bir insan-sonrası özneye (Ruh'un yeni bir belirlenimine), topluma işaret etmişti bile. Benzer şekilde, Marx içindeki her şeyi metaya dönüştüren kapitalizmin üzerine dayandığı, içinde Allah-sermayenin birleştirici ve belirleyici gücüyle metaların yeniçağın fetişlerine dönüştüğü piyasa ekonomisinden bahsediyordu. Foucault, insanın ötesinde diğer her şey gibi insanı da belirleyen güç ilişkilerine, Lyotard da teknolojinin insanın bilgiyle kurduğu ilişkinin değişmesindeki rolüne dikkat çekiyorlardı. Bu örnekler, işaret ettikleri şeyler ne kadar farklı olursa olsunlar aslında tek bir şeyi, yeni insan ve va-

roluş ilişkisinin modernliğin kabulleri dışında düşünülmesinin hem gerekli hem de olanaklı olduğunu gösterirler.

Bu olanağın düşünülebilmesi, modernlik öncesi formlara benzer bir şekilde varoluşa geliş ve gidişi belirlediği *düşünülen*, onu bir bütün olarak kurduğu *kabullenilen* bir zeminin (önceleri *phusis* ve sonra Allah düşünceleri), bu kabullenişin zemin sürekli değişmesine rağmen içinde varlığını sürdüreceği insan anlaması açısından kaçınılmaz olması nedeniyle *insan anlamasının gereği olarak* savlanması, şu ya da bu ama az çok belirlenmiş bir zeminin varoluş olagelmeye devam ettiği sürece değişen kriterlerle varlığını sürdürmesi anlamına gelir.[36] Teknoloji, toplum ya da piyasa ve onun verimlilik ilkesi insan yerine varoluşun az çok belirleyici zeminini oluşturmaya, hadi diyelim ki "yeni özne" (*hypokeimenon*) olmaya başladığında durum, modernliğe hâlâ şu ya da bu şekilde bağlı kalan yukarıdaki seçeneklerin gösterdiğinden çok daha farklı sonuçlar ve ilişkiler üretebilmeye eğilimli demektir: Örneğin, insan-öznenin tattığı derinlik ve anlamlılık bağlamında bilginin artık insan olmayan bu yeni öznenin alanına geçmesi ve insanın erişim ve denetiminden çıkması öngörülebilir hale gelir. Artık, insanın kontrolünden çıktığı söylenen teknoloji, ama daha önemlisi insan anlama ve denetim alanına girmeyen, tersine insanı kendisinin bilme nesnesine dönüştüren piyasa ve oradan kaynaklanan (Baudrillard'ın "ölümcül süreçler" dediği) dinamikler günümüz bilgisinin gerçek özneleri olma konusunda en iyi adaylar olarak görünüyor.

Buna rağmen insanın bilinç dünyasını sadece piyasanın ürettiği devasa bilgi yığını karşısında anlamını yitirmiş malumatla dolu düşünmemek gerekecektir. Tersine, *hypokeimenon*'un

36 İnsan anlaması ve bilgisi açısından, varoluşun aslında bir bütün oluşturması gerekmediği düşünülebilir olmasına rağmen, onun bilgisini ortaya koymaya girişecek her çaba kaçınılmaz olarak (Kant'ın söylediği gibi) kavramın bütünleştirici etkisine maruz kalacağından tüm çıkarsamalar ister istemez ve örtülü de olsa varoluşa bir bütünlük dayatması üzerine otururlar. Oysa, postyapısalcılıktan bu yana bütünün her taraftan sızdırdığı ve bu nedenle de sabit bir bütün olarak duramayacağı düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Zaten bu gelişme sayesinde varoluşun değişmekte olan (tarihi olan) bir bütün olarak düşünülmesi göreli kolaylaşmıştır.

insan olmadığı önceki tarih dönemlerinde olduğu gibi, insan bilgisi kendi sonluluğu ve sınırlılığı içinde öznelik durumunu kaybettikten sonra oldukça daralan ama tamamen asla yok olmayan bir hareket alanı çerçevesinde olanaklı kalır. Bu yeni tür bilginin temel belirleyicilerinin, modernliğin insana atfettiği kriterler çerçevesinde oluşmasını beklemek, bu olmayınca da insan bilgisinin olanaklılığını[37] tümden reddetmek, en azından günümüzde piyasanın gerçek aktörü olarak beliren sermayenin olanak ve talepleri doğrultusunda, insan elinin de katkılarıyla ama tek tek insanların denetim ve anlama kapasitelerinin ötesinde üretilen ve insandan çok sermayeye ait olduğunu gösterircesine "fikri mülkiyet" kapsamında korunmaya alınan bilgilerin inkâr edilemez varlığı ve etkisi ile çelişecektir.

Günümüzde bilginin iki temel eksende, kısaca "hakikatin demokratikleşmesi" ve "bilginin teknikleşmesi" ya da "bilgi yönetimi" diye isimlendirebileceğim eksenlerde kendisini insan anlamasında ortaya koymasını, bu insan ve özne ayrışmasına ve özneliğin gerçek anlamda insandan *başka bir şey* olan piyasaya kaymasına bağlamak gerekir. Çünkü, bu kayma sonucu bilginin belirleyici kriteri haline gelen ve içeriğini piyasanın taleplerinden alan verimlilik şartı, bilginin bu iki eksende belirlenmesini dayatıyor. Hakikatin oluşması varolanların kendilerini içinde bulundukları varoluşun ilişkisellikler zemininde gerçekleştirmesine dayandığından ve bu zemin günümüzde yeni Allah-sermaye ilişkileriyle biçimlenen piyasa üzerine oturduğundan, piyasanın sermayenin akışkanlığını (verimliliğini) arttırmak adına her şeyi diğer şeylerle değiştirilebilir nicelikler (para) halinde indirgemesi ve niteliksel farkları düzlemesi, günümüz hakikatinin temel belirleyicisi olmuştur.[38] Bu nedenle giderek her

37 Örneğin, en keskin haliyle yine Baudrillard'ın insanı özne halini yitirmesinden sonra modernliğin terminolojisinin bir uzantısı olarak nesne konumuna geçirmesinde olduğu gibi.

38 Farklar retoriğinin indirgenemez farkların bu denli dümdüz edildiği günümüz çok-kültürlü (ya da öyle olmaya yönelen) toplumlarında ortaya çıkması, Foucault'nun tam da cinselliğin bastırıldığı Victoria döneminde cinsellikten konuşulmaya başlandığını saptamasıyla şaşırtıcı benzerliği dikkatlerden kaçmamalıdır.

şeyin (bu arada bilginin de) metalaştığı ve indirgenebilir (birbiriyle değiştirilebilir) farkların belirleyici olduğu piyasalaşan toplumsallıkta[39] ihtiyaçları da ürettiği, artık bilinen tüketimin gereklerine göre belirlenen bir hakikat anlayışı ortaya çıkar ve yerleşir. Ancak asıl önemli nokta, en büyük tüketimin üretim sürecinde gerçekleştiğini göz önüne alarak tüketimi tek tek ya da gruplar halinde insan tüketicilerin tercihlerine göre belirlenen bir şey olarak görme yanlışına düşmemektir. Varoluşun yeni biçimi olarak tüketim, üretimle iç içe geçmişliği nedeniyle piyasa zamansallığın da ana unsurunu oluşturur. Tüketim ve üretimin bu iç içeliği aynı zamanda artık ancak piyasa içinde tatmin edilebilecek olan ihtiyaçları da ürettiğinden ve aslında piyasanın tarihsel belirlenimi içinde hakikati *ortaya koyma*[40] kudretinde olan ihtiyaçlar, verili bir anda birer eksiklik ya da sınırlılık olarak ortaya çıkıp insan tüketicilerin genel "tercihleri" sonucunda belirleniyormuşçasına (fetişizm) göründüklerinden, insan kendi anlaması çerçevesinde hakikatin kurulumunu, bir genel eğilim, demokratik bir seçim, çoğunluğun belirlediği bir eğilim sorunu olarak kavramaktan kurtulamaz.[41]

Yaygın bir müşteri davranışı olarak örgütlendiğine inanılan tüketim eğilimlerinin demokratikleştirdiği hakikat anlayışı aynı zamanda bilginin teknikleşmesi ya da iş dünyasında daha kabul gören nitelemeyle "bilgi yönetimi" süreçleriyle de eşleşir. Bunlardan birincisi hakikati bir çoğunluk konusu haline

---

39 Burada toplumsallık sözcüğünden insan toplumlarından ayrı olarak daha geniş anlamıyla varoluşta "şey" olarak beliren her şeyin birbirleriyle olan ilişkiselliklerinin ördüğü yumak anlaşılmalıdır.

40 Burada kullanılan "hakikatin ortaya konması" ifadesini hakikatin kendi başına belirmesi anlamında değil, hakikatin belirli bir duyarlılık zeminindeki belirleniminin insan ya da başka bir şey tarafından anlaşılması için onlara açık tarihsel anlama olanaklılıkları çerçevesinde bilmeye gelmesi olarak okumak gerekir.

41 İnsan-özneye dayalı modern ulus devletlerin modern anlamda siyaset süreçleri sonucu biçimlenen yasamalarından kaçan uluslararası sermayenin dizginlenemeyen faaliyetlerine dikkat çeken ve bu faaliyetlerin bir şekilde sınırlandırılıp denetlenebilmesi için artık işlemeyen vatandaşın siyasi müdahalesi yerine son çare olarak önerilen yine piyasada oluşacak olan üçüncü parti şirketler aracılığıyla müşteri/tüketici davranışlarının yöneldirilmesini hedefleyen "toplumsal sorumluluk" projelerinin küresel düzeyde ciddi ciddi kabul görmesi bu konuda ilginç bir örnek oluşturur.

getirerek modernlikteki biricik, değişmez ve vazgeçilmez hakikat anlayışını yıkarken, ikincisi içi bu şekilde boşaltılan hakikatin üretimini, yine insan yönelim ve olası seçimlerinin ötesinde piyasanın verimlilik ilkesine göre biçimlenen son derece katı usul ayrıntılarıyla bezeli yöntemsel yönergeler etrafında örgütler.[42] Gerçekten de bilimsel bilgi üretiminin kurumları olarak bilinen üniversitelerin son yıllarda piyasa baskısı altında geçirdiği değişiklikler, yani üniversitelerden âlim/bilgin (*scholar*) tipinin kaybolarak yerini meziyeti yöntem konusundaki katı ustalık olan araştırmacı uzmana (*research expert*) terk etmesi, üniversiteleri giderek daha çok dolduran bu araştırma uzmanlarının "demokratik olarak" önlerine piyasa tarafından konan proje sorularını sorgulamaya bile girişmeden hakikat olarak ele almaları ve uzmanı oldukları yöntemi uygulayarak projecilik pratiği içinde fazladan gelir etmeleri ve bu projelerden çıkan raporları akademide yükselmelerini sağlayacak şekilde binlerce sayfalık boş malumattan başka bir şey içermeyen çöp-yazı halinde yayınlamaları, bu yazıların içeriklerinin yine piyasanın ihtiyaçlarına göre hareket eden yayın evleri ve periyodikler tarafından artan bir şekilde belirleniyor oluşu, bilginin metalaşmasının bir sonucu olarak kotarılan Bologna Projesi gibi girişimlerin, önceleri bilgi sorunsalı etrafında örülmesi gerektiği düşünülen derslerin piyasa koşullarına göre bilgi üretme ve buna uygun öğrenci yetiştirme amacı etrafında yeniden düzenlenmesine yönelik baskıları, bilimsel bilginin gelecek kuşaklardaki potansiyel taşıyıcı ve üreticileri ve insan-öznelerden kurulu bir siyasal toplumun yurttaşları olarak düşünülen öğrencilerin müşterileşmesi gibi dönüşümleri sözünü ettiğimiz değişimin yaşamımızdaki yansımaları olarak görmek gerekir.

---

42 Bilgi üretiminde hakikat sorusunun içinin boşalmasıyla birlikte yeni bir skolastiği çağrıştırır bir biçimde yöntem ve usul kurallarının nasıl katı bir belirleyicilik kazandığına dair daha önce de göndermelerde bulunduğumuz Heidegger ve Lyotard metinlerinin ve diğer birçok kaynağın yanı sıra Steve Fuller'ın *Knowledge Management Foundations* (Boston ve Oxford: Butterworth and Heinemann, 2002), *The Intellectual* (Cambridge: Icon Books, 2005) ve *The Sociology of Intellectual Life: The Career of the Mind in and around the Academy* (Los Angeles ve Londra: Sage, 2009) isimli kitaplarına da bakılabilir.

Ancak, bu süreçte belki de ulus-devletin himayesinde kalarak şimdiye kadar piyasa dışında kalmayı beceren üniversitenin geçirdiği dönüşümlerden daha önemli olan olgu, başından bu yana piyasanın içinde biçimlenen ve sayesinde piyasanın kendisini bildiği bilginin iş yaşamında oynadığı rolün değişmesi olmuştur. 1970'lerden bu yana giderek artan bir önem ve yaygınlık kazanan bu süreci iş dünyasının kendi terimleriyle "bilgi yönetimi" olarak adlandırmak daha doğru olacaktır belki de. Bilgi yönetimi, yazınının günümüzde bu denli yaygınlık ve önem kazanmasının ardındaki temel nedenlerden biri kuşkusuz bu dönemden itibaren (20. yüzyılın ikinci yarısı) piyasa açısından bilginin sadece servetin arttırılmasına yardımcı bir araç olarak kavranması yerine, bizzat kendisinin önemli bir servet kaynağı olduğunun anlaşılması olmuştur. Asıl çarpıcı olan şey bilginin bilinecek bir şey olmak yerine bu çerçevede servetin arttırılması doğrultusunda başlı başına bir sermaye niteliği kazanmış olmasıdır. Toplumdan kurulu otomatlar (otomatik veri akışına olanak veren veri tabanı düzenekleri) aracılığıyla toplanan "ham verilerin" giderek sermayenin bilgisayardan oluşan beyninde bir araya gelmesinden ve "bilgi kazma" (*knowledge mining*) teknolojileri kullanılarak karar verme mekanizmalarında herhangi bir CEO'nun insani/kişisel karar alıcılığına ihtiyaç duymaksızın belirleyici olmasından dolayı, artık teknik olarak belirlenen "şaşmaz" kesinlikte eylem planları üreten (*Zweckrational*) bu mekanizma bilginin anlamını değiştirerek onu insanlar için bilinmesi gerekli olmayan (çünkü insan yaşamı ve deneyim dünyası açısından pek bir önemi kalmamıştır) bir metaya dönüştürür. Böyle bir özne-zemin içinde varolan insan için bilinmesi en gerekli olan şey olarak geriye sadece piyasa koşullarında onun daha verimli olmasını sağlayacak teknik yöntem becerisi ve bunu piyasa adına uygulayacakları ve işlevsel kalmak için toplamakla yükümlü oldukları (ancak tümlüğü içinde anlamlandırabilmekten uzaklaştıkları) "veri"lerden başka bir şey kalmaz. Kendisini insana göre aşkın bir konuma taşıyan piyasanın sağladığı bu veri bolluğu karşısında bir özne-zeminin hakikati ve onu oluşturan olguları be-

lirleme ayrıcalığını yitiren insan, verilerin bilgiye dönüştürülebilmesi için gerekli olan bütün içinde görme ve birbiriyle ilişkilendirerek anlamlı sonuçlara ulaşma kudretini yitirir ve kendisine bölük pürçük gelen veri bombardımanını sığ ve anlamsız bir malumat yığını olarak görmek zorunda kalır.[43]

Tüm bunlar yine de özelde insan bilgisinin genelde bilginin olanaksızlığı anlamına gelmemelidir. Son yıllarda tüm dünyada yaşanan deneyimlerin gösterdiği kitlesel düzeyde bu çaresizmiş gibi görünen, "postmodern" durumdan çıkışın bir umudu olarak yeni bir tür imana dönülmesi gündemdedir. Bu anlamda, modernliğin postmodern eleştirisi yeni bir aşkın deneyimiyle karşı karşıya kalmamızda rol oynamıştır denebilir. Sonuçta bu yeni haliyle bile olsa, insanın varoluşun kendisini gerçekten bir zemin etrafında oluşan bir bütün olup olmadığına bakmaksızın, kendi anlamasının bir gereği olarak, şu ya da bu düzeyde bir bütün olarak kurmasının bir başka örneğine şahit oluyoruz. Dünya deneyiminin insan anlamasının ötesinde kalan, bu anlamanın sınırlılıkları içindeki tümelliğine sığdırılamayan boyutlarının bir taşma halinde daha kapsayıcı ve daha kuvvetli bir varoluşa işaret etmesini tarihsel dönemimizin doğal bir unsuru olarak kabul etmek gerekir. Bu yeni deneyimin insan kavrayışında oluşturduğu yeni aşkının ana hatları kabaca piyasa ve onu olanaklı kılan Allah-sermaye olarak belirmiş olmasına rağmen, çağımıza ve geleceğe damgasını vurması olası diğer özelliklerini henüz tam olarak belirlemekten uzak olabiliriz. Tüm bunların belirginleşip, anlaşılabilmesi, Heidegger'den yazımızın başında yaptığımız bir alıntıda söylemiş olduğu gibi varoluşun verdiği olanaklar içinde gerçekleşecektir herhalde:

Öte yandan, bu görünümler üzerine yeterli bir düşüncenin olabilmesi metafizik zeminin kendisinin onlarda anlaşılabilmesine olanak vermesini gerektirir.[44]

---

43 Bilginin *logos*'un tümlüğü içinde beliren deneyimleri çeşitli düzeylerde kavramlar aracılığıyla bütüne ve diğer deneyimlere bağlayabilme becerisiyle ilgili bir pratik olduğunu bu vesileyle belirtmiş olalım.

44 Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes," s. 75.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Üretim

Başka Türlü Bir "Şey" Üretmek İmkânlı mıdır? Nalbantoğlu ile "Emek"e Dair...

Belkis Ayhan Tarhan

Elinizdeki çalışma, günümüz (ya da başka herhangi bir tarihsel dönem) koşullarında topyekûn ve mutlak "bağımsız" bir bilgi/düşünce/sanat insanı ile yapıtı aramanın kendisini sorun yaparken; düşünce ve/veya sanat yapıtında bulunan, gerçekleşen her neyse o "şey"in, aslında başka her türden "emek" sürecindeki gibi, pek de kutuplaşmaya gelmeyen "zorunluluk ve özgürlüğün", "yapı ve eylemin" arasındaki zorunlu ilişkide mümkün olabildiği yollu bir denemeye yelteniyor. Diğer deyişle, çalışmada pazar ve devlet yapılarından tümüyle bağımsız bir bilgi aramanın sorunlu olduğu savlanmakta; bu yapılara rağmen veya, daha yerinde bir ifadeyle, tam da bu yapılarda, başka türden bir üretimin tahayyülünde "emek" kavramının nasıl bir imkân sunabileceği sorusu da yazının temel meselesi/derdini oluşturmakta. Çalışmanın tasarımında belirgin roller oynayan birkaç başlangıç noktası bulunuyor: Bunlardan ilki, "György Lukacs'ın Ontolojik Arayışı" başlıklı makale[1] ile Ersan Ocak'ın çabasıyla ortaya çıkan, *Ethics, Aesthetics, Technology*'de[2] Nal-

1 Hasan Ünal Nalbantoğlu ve Barış Mücen, "György Lukacs'ın Ontolojik Arayışı," *Toplum ve Bilim*, 119 (2010): s. 57-83.

2 Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Ethics, Aesthetics, Technology*, redTV yapımı (New York: Pyromedia, 2008). Ersan Ocak'ın gerçekleştirdiği yapımda Nalbantoğ-

bantoğlu'nun söyledikleri. Bir diğer başlangıç noktası ise, Thomas Bernhard'ın yazdıkları, ama özellikle de *Eski Ustalar*[3] romanındaki; yıllarca aynı müzede aynı resmin karşısındaki aynı bankta oturup o resme bakan adamın, Reger'in öyküsünün düşündürttükleri.

Eski Ustalar'dan başlayalım...

* * *

Reger (ya da Reger'in ağzından Bernhard, diyelim!) bu romanda özellikle büyük ressam diye anılanlara ama aynı zamanda aralarında Heidegger ve Wagner'in de bulunduğu pek çok eski ustaya saldırır.[4] Bazen devletin, bazen dinin, bazen büyük/küçük burjuvazinin ama her durumda iktidar sahiplerinin yanı başında konumlanarak üreten düşünce ve sanat insanlarına lanetler yağdırır; tiksinti uyandırıcı bulur onları. Zaten müzelerde, konser salonlarında sergilenebilir olmaları, sözüm ona entelektüel evlerde ve toplantılarda sohbet konusu olmaları da bundandır:

---

lu'nun söylediklerinin, yine Ocak tarafından çözümlenmiş yazılı metnine şuradan ulaşılabiliyor: www.pyromedia.org/redtv/unal.html.

3 Thomas Bernhard, *Eski Ustalar* (1993), çev. Sezer Duru (İstanbul: YKY, 2006).

4 *A.g.e.*, s. 46-47 (orijinal vurgusuyla). Heidegger'le ilgili kısımlardan şu alıntıyı yapmadan geçemeyeceğim: "Yaşlandığımızda birçok öldürücü modadan geçmişizdir, bütün bu öldürücü sanat modaları ve felsefe modaları ve kullanım eşyaları modaları. Heidegger, bir zamanlar bütün Almanya'yı saran bir felsefe modasından bir yığın gülünç fotoğraf ve bir yığın daha da gülünç yazıdan başka bir şey kalmayışına iyi bir örnektir. Heidegger felsefeci bir pazar çığırtkanıydı, pazara yalnızca çalınmış mal getirdi, Heidegger'deki her şey ikinci eldir, o bir *kopyacı* düşünürün ilk örneğiydi, kendi kendine düşünce üretmek için her şeyi, ama gerçekten de her şeyi eksikti. ...Heidegger Alman felsefesinin küçük burjuvasıdır, Alman felsefesine *kitsch* uyku takkesini, o her zaman, her fırsatta giydiği kitsch kara uyku takkesini geçirmiştir. Heidegger Almanların kılıbık, uyku takkeli filozofudur, başka da bir şey değildir. ...Bir küçük burjuva ya da aristokrat küçük burjuva topluluğuna girmeyegörün, size daha ordövrden önce Heidegger ikram edilir, henüz paltonuzu çıkartmamışsınızdır ki size bir parça Heidegger sunulur, henüz oturmamışsınızdır, ama ev sahibesi size gümüş tepsi üzerinde bir Heidegger şeri'si getirir. Heidegger her zaman iyi hazırlanmış bir Alman felsefesidir, her yerde ve her zaman ikram edilebilir, dedi Reger, her evde. Bugün ondan daha küçük düşmüş bir filozof tanımıyorum ben, dedi Reger."

> Burada duvarlarda asılı olan resimler, devlet sanatçıları tarafından yapılmış resimlerden başka bir şey değil. Hoş Katolik devlet sanatı, başka bir şey değil. Hep bir çehre der Reger, asla bir yüz değil. Hep bir baş, asla kafa değil. İlle de ön tarafı, asla tersi değil, ve hep yalnızca, gerçek ve doğru değil, yalan ve dolan. Bu sanatçıların hepsi tamamen yalancı devlet sanatçılarıydı, onlara sipariş verenlerin hoşuna gitme isteğine uydular, bunda Rembrandt bile bir istisna oluşturmaz, diyor Reger. ...Özgür insan diye anılan insan nasıl bir ütopya ise, özgür sanatçı denilen şey de hep bir ütopya, hep bir çılgınlık olmuştur, der Reger sık sık.[5]

Ancak hemen eklemeli ki Bernhard, yalnızca eski ustalara yönelik bir öfke kusmakla kalmaz; pek çok kere karşımıza diktiği esas mesele sanat ve düşünce yapıtının, "bugün artık kendisi devlet olmuş insanlık*dışılıktan* başka bir şey"[6] olmayan insanlık durumunda "ne"liğidir. Öğretmenlere, sanat tarihçilerine, kendine de sövüp sayar bu arada: Öğretmenler, öğrencilerdeki sanat özlem ve coşkusunu bozan, aşağı orta sınıftan küçük kafalı devlet yamaklarıdır; sanat tarihçileri de sanattan anlamayan sanat gevezeleri.

Reger'in (Bernhard'ın!) kendine öfkesiyse en çok şundandır: Müzelerden nefret eder ama müzelere gitmekten kendini alamaz; konser salonlarından iğrenir ama konserlere gitmeden duramaz; büyük mimari yapıları gülünç bulur ama o yapıları görmek için yolculuklara çıkar. Bir yandan sanat, mimarlık ve düşünce insanları ve yapıtlarını hep güce ve güçlüye yönelik olmakla suçlar. Ona göre bu durum devlet sanatçısı kadar sanat sanatçısı için de geçerlidir. Nihayetinde bugün kendi de dahil her insan aslında yalnızca devlet insanıdır. Beri yandan da tüm dikkati resim, müzik, mimarlık ve felsefeye yöneliktir, hatta kendini en çok orada güvende bulur. Öğretmenlerin bozduğu sanat coşkusundan, sanat tarihçilerinin sanattan anlamayışından ve yine de gitmekten kendini alamadığı müzeler, konser

5 *A.g.e.*, s. 33.

6 *A.g.e.*, s. 32.

salonları ve okumaktan geri duramadığı kitaplardan dem vurduğunda, tüm bunlarda olan "şey"e tutkundur. Reger'in öfkesi bu karmaşıklık, çelişki ve çaresizlik halinedir.

Bahsi geçen çaresizlik hali başka başka biçimlerde de dile gelen belirli bir izlektir Bernhard'ın romanlarında.[7] Burjuva evi ve mahallesinden, giderek de küçük burjuvalığın en sefih hali olarak nitelendirmeye vardırdığı Avusturya (Avusturya'yı taşra olarak niteler) devleti ve Avusturyalıdan nefret eden küçük burjuva düşünce/sanat insanı, çaresizce hep bu eve geri çağrılır mesela; uğraşır ama mahallesinden, ülkesinden, devletinden topyekûn bir sürgüne gidemez bir türlü. Nefret ettiği ülkesinden, devletinden, küçük burjuva sanat ve felsefe sevici çevresinden özgürleşmeye nafile bir uğraştır bu. Bernhard'ın yaşam öyküsünde kendini de saran bu çaresizliklerle romanlarında yüzleşmeye ve hatta hesaplaşmaya giriştiğini gösteren ipuçları olsa da elinizdeki yazı bu türden bir yazı-yazar ilişkisini dert edinmiyor. Bu nedenle, küçük bir örnek vermekle yetinelim: Bernhard ödül ve ödül törenleri, hele de devlet ödülleri, bu ödülleri alan sanat ve düşünce insanları konusunda son derece eleştirel olmasına karşın kendisi böyle bir ödüllendirmeyle karşılaştığında büyük bir çaresizlik yaşar mesela. Eleştirdiği ödül mantığına kendisi kurban gitmek istemez ama ödül parasına da ihtiyacı vardır. Sonunda ödülü almasını da yine kendisiyle, sanat ve sanatçının koşullarıyla bir yüzleşme meselesi haline getirir.[8] Zaten romanlarını bastırmasını bile bir sorun olarak görür; böylelikle o çok eleştirdiği Avusturya ve küçük burjuva diline ortak olduğunu düşünür çünkü. Belki bu nedenle, *Eski Ustalar*'da Reger'in en saygı duyduğu, hatta imrendiği kişi yıllarca belli bir konuda çalışıp yazmasına karşın o yazdıklarını bastırıp paylaşmaya kalkmayan, buna ihtiyaç duymayan arkadaşıdır...

Bu çelişkilerin Bernhard'ın yaşam öyküsüne hapsedilemeyecek denli kapsamlı bir özne-konumuna işaret ettiğini iddia

7 Bu izleklerin çok net olarak kendini gösterdiği iki Berhard romanı şunlar bana göre: *Odun Kesmek-Bir Öfke* (1988), çev. Sezer Duru (İstanbul: YKY, 1999) ve *Yok Etme-Bir Parçalanma* (1996), çev. Sezer Duru (İstanbul, YKY, 2005, 2012).

8 Bkz. Thomas Bernhard, *Ödüllerim* (2009), çev. Sezer Duru (İstanbul: YKY, 2010).

ederek ilerlemeyi tercih edeceğim: Diğer deyişle, içinde yaşadığımız pazar ve o pazarı taşıyan devlet yapılarından bağımsız, o yapıların değmediği, bulaşmadığı bir yerde yaşayıp orada üretme ayrıcalığının peşinde koşmanın, bu yapıları eleştirirken kurucu diline ortaklık çelişkisinden bahsetmek derdindeyim. Doğrusu, Bernhard'da görülen türden bir öfke ve isyanın, bu koşulları eleştirirken onlara tabi olmanın çaresizliğinin, kendim de dahil çoğumuz için pek de yabancı olmadığını düşünüyorum. Birbirlerinden çok farklı niteliklerine karşın hem sanat hem de bilimin ayrıcalıklı yaratıcılık ve üretim alanları olarak kurgulanmaları, yer yer öyle olmadıklarını dile getirenler için bile, içinden çıkılması kolay olmayan bir açmaz oluşturur. Öyle ya, artık şirketleştiğini iddia ettiğimiz bir üniversite ortamında "Ersatz Yuppie akademisyen"[9] haline gelmediğimizi iddia ederek nasıl var olabiliriz, var oluyoruz sorusuna cevap vermek zordur.[10] Ya da, müzelerin, konser salonlarının işleyişinin tabi olduğu pazar mantığından muaf bir sanatçı ve yapıt var olabilir mi sorusuna...[11] Üstelik bu sorular başka soruları da ister istemez beraberinde getirmekte. Sonuçta genelgeçer kabullerde bilim üretildiği savlanan üniversite, geç-kapitalizmin özgül koşullarında giderek şirketleşirken, hepimiz ücretli birer çalışan olmakla da yetinmeyip kendimizi sürekli proje

9 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Üniversite A.Ş.'de Bir 'Homo-Academicus': 'Ersatz' Yuppie Akademisyen," *Toplum ve Bilim*, 97 (2003): s. 7-42.

10 Bu, aslında akademi/üniversite ve bilim ilişkisini dert edinmeyi de gerektirir. Örneğin: Üniversite bilim üretilen bir yer midir? Akademisyen bilim adamı/insanı mıdır? Her akademisyenin bilimin adamı olmadığı ve üniversitede her üretilenin bilimsel olmayabileceği savlanacaksa, akademik/üniversiter bilgi ile bilimsel bilgi arasında bir ayırıma mı gitmeliyiz? Böyle bir ayırım bilimi tarihsel koşullarından bağımsızlaştırmaya yeltenmek olmaz mı? Bunların başka tartışma ortamlarında yine ve yeniden gündeme getirilmesini umarak şimdilik yalnızca konuyu hatırlatmakla ve izleyen sorularla ilişkisine dikkati çekmekle yetinelim.

11 Konu, (sosyoloji, hatta en çok sosyoloji!, dahil) modern bilimin önkabullerinin geçersizliğini, ancak sanatın ve sanat üretiminin bağımsız bilgiye elverdiğini savlayanları düşününce daha da çetrefilli bir hal alır. Denebilir ki, bir zamanlar hem bilime hem de sanata atfedilen ayrıcalıklı konum bazılarınca giderek yalnızca sanata layık bulunmaktadır. Bu, başta Heidegger de aralarında olmak üzere "sanat eseri"nde bir başkalık/otantiklik arayanlardaki tavrın giderek popülerleşmesi olarak da görülebilir.

üreten bir "esas" proje olarak konumlandırmaya zorlanırken. Mesela, geç-kapitalizm ya da hatta modernlik öncesi bir "özgür" akademisyen (bilim adamı/insanı?) tipinin yok oluşuna mı hayıflanmaktayız?[12] Ya da var mıydı öyle bir tip? Sanatçı olmadığımdan daha temkinli yaklaşmam gereken sanat için de, şöyle soralım: Sergi, müze, küratörlük, sponsorluk kurumlaşmaları öncesi daha mı bağımsızdı sanat üretimi? Belki daha da önemlisi; yaşamını emeği karşılığı başkalarından gelen parayla idame ettirmek zorunda kalan herhangi birinden neden farklı olsun bilim ya da sanatla uğraşan birisi?[13] Başka bir deyişle, sanatçı ya da bilim insanı/akademisyen kim oluyor da, niye ve nasıl oluyor da böyle bir iddia taşıyabilsin? Pazar-işlemez, hatta tarih-işlemez bir zırh mı taşır? Her şeye rağmen başka türlüsünü yapabilme, üretebilme olanağının bu iki alanla birlikte düşünülmesi ve "yaratıcı deha"[14] mitinin yine sıklıkla bu iki alan-

12 Bu, iyice tuhaf bir iddia gibi çünkü bugün bilim ve üniversite dediklerimiz modernliğin içinde bildiğimiz, tanıdığımız hallerini almış kurumlaşmalardır. Bu bakımdan vurgulanması gereken bir başka nokta ise, "şimdi"nin yozlaşmış bilim ve akademisyen kurgusunun kayıp bir "altın çağ" kurgusuyla birlikte oluşturduğu kutuplaştırma mantığının esasen muhafazakâr niteliğidir.

13 Çevremde yıllardır sıklıkla duyduğum, sanatçı ya da bilim insanının mümkünse aileden gelen bir maddi zenginliğe sahip olması gerektiği, ancak böyle olduğunda baskılara boyun eğmeyebileceği yollu kanaatler bununla ilişkili olsa gerektir. Başka deyişle, ne demek istendiği fazla dert edinilmeden söylenen şudur: "Sahici" sanat, düşünce, bilim insanı ücretli herhangi başka bir çalışandan farklı olmak durumundadır. Bu işler koşulların baskısına boyun eğerek ya da zorlukla geçinip, "sürünerek" yapılacak işler değildir. Öyle olduğunda çalışan ve emeğinin, o emekle üretilen bilginin "satılık" olması tehlikesi yükselir. Bunun için de en baştan paraya ihtiyaç duymamak ve, dolayısıyla, hali-vakti yerinde hatta varlıklı olmak gerekir. Başka işler için böyle bir koşul yoktur pek: Diyelim, kişi bir tişört fabrikasında çalışınca üretilen tişört satılır, işçi ya da emeği de ücretli olur ama hiçbir zaman doğrudan "satılık" olmaz mesela. Bilim ve sanat alanlarına ve bu alanlarda uğraş gösterenlere dair böylesi kanaatlerin "seçkinci" içeriği açıktır. Bu içeriğin önemli bir bileşeni ise, akademisyenin için örgütlenme konusunun görünmez kılınmasıdır.

14 Nalbantoğlu'nun özellikle de sanat alanında kendini gösteren "yaratıcı deha" (ve Özne) mitini eleştirisi için bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Yaratıcı Deha: Bir Modern Sanat Tabusunun Anatomisi," *Çizgi Ötesinden Modern Üniversite: Sanat: Mimarlık* (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000), s. 49-74; ve Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Yaratıcı Sanatçı mı, Sanat Üretimi mi?" *Çizgi Ötesinden Modern Üniversite: Sanat: Mimarlık* (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000), s. 75-82.

da (ama giderek en çok da sanatta!) dolanımda olması yalnızca bir tesadüf müdür? Koşullara "uyum ilkesi"[15] neden bilim insanı/akademisyen ve sanatçı için "ayrıca" bir sorun olur?[16] Yaratıcı dehalar kronolojisi gibi sunulan bilim ve sanat tarihi böyle bir ayrıcalıklı "Özne" iddiasını doğrular/haklı çıkarır gibi görünse de bu tarih-yazımı haklı mıdır?

Daha önce Bernhard'ın (Reger'in) yaşam öyküsünün sınırlarını aştığını ve en azından benim de yer yer kendimi kaptırdığımı belirttiğim çaresizlik ve öfke hali için şunu demek mümkündür sanırım: pazar ve devlet yapılarından bağımsız, onlardan muaf kılınmış ya da el değmemiş alanlar ve o alanlarda iş görme ayrıcalığına sahip kişiler olmadığını; ne şimdi ne de daha önceleri koşullardan topyekûn bağımsızlığın asla mümkün olmadığını unutuyoruz bazen. Zorunluluklarla sınırlanmışlığımıza içerlerken, ne olursa olsun bir "şey" üretmenin de başka bir koşulu olmadığına, "başka" türlüsünün tahayyülünün de ancak içinde bulunduğumuz koşullarda mümkün olduğuna ayamıyoruz. Özne ve nesneyi birbirine zıt kutuplara yerleştirme alışkanlığıyla, Özgür-insan/Özne olmamızı engelleyen yapı-nesnel koşullara kızıyoruz. Toplumsal yaşamın her gün ve hep birlikte yaptıklarımız-ettiklerimizle birlikte gerçekleştiğini göz ardı ederek, bir bakıma, neden koşulsuz "Özne" olamadığımıza çoğunluk farkında olmadan içerleyerek öfkeleniyoruz. Ama yok öyle bir "Özne"! Resmî tarih ve Hollywood anlatılarında sunulduğu gibi "bir" Özne/Yazar/Kahraman yok,

---

15 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "*Daimon*'suz Bilim?" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (Istanbul: İletişim Yayınları, 2009), s. 65. "Uyum ilkesi" Nalbantoğlu'nun bir yazısındaki Horhkheimer (*Akıl Tutulması*, çev. ve önsöz Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, s. 60) alıntısında şöyle yer alır: "Çoğu zaman, akıllı olmak inatçı olmamak anlamına gelir; bu da varolan gerçekliğe uyınak demektir. Uyum ilkesi baştan kabullenilmiştir..."

16 Burada şöyle bir şey ima etmiyorum: Bilim ve sanat, bağımsız birer üretim alanı olamayacaklarına göre bilim ve sanatı unutun! Nitekim bu, bilim ve sanat üretimine ayrıcalıklı, üstün bir konum atfetmenin farklı terimlerle yeniden-üretilmesine hizmet eder. Bilimin, toplumun ve bu arada sosyolojinin sonunu/ölümünü iddia eden herhangi bir anlayışa asla katılmıyorum; tıpkı bilim veya sanatla uğraştıkları için ayrıcalıklı olduklarını ya da olmaları gerektiğini düşünenler gibi, böyle bir "son" iddiasının sahiplerini de "Özne" halleri ve yaratıcı dehalarından(!) ötürü kıyasıya eleştirmek gerektiği düşüncesindeyim.

ama toplumsal tarihi ve gerçekliği her gün yaptıkları ettikleriyle oluşturan, yazan, çelişkilerle yaşayan, eksik/tamamlanmamış ve merkezsiz özneler var...

Çalışmanın bundan sonrasında, özne-nesne ve onunla ilişkili özgürlük-zorunluluk, eylem-yapı, birey-toplum ikiliklerinin birer kutuplaştırmaya dönüşen mantığını sorgulamada, yazının başlangıçtaki tasarımında rol oynayan diğer kılavuzlarla birlikte "emek" kavramına başvuralım...

* * *

Yazının girişinde bahsettiğim, "György Lukacs'ın Ontolojik Arayışı" ve *Ethics, Aesthetics, Technology*, Nalbantoğlu'nun otuz yıldan fazla bir süre boyunca uğraştığı sorgulamalara bir bakıma hep eşlik etmiş olduğu söylenebilecek belli bir derdin oldukça doğrudan ifadelerini barındırır. Nitekim, *Ethics, Aesthetics, Technology*'de, söyleşinin ilk bölümünde ("Part I: The Question of Labor"), öğrencilik yıllarından başlayarak otuzbeş yıl boyunca bazen arka-planda kalıp, başka bazı zamanlarda öne çıksa da hep "orada" bulunan "emek" ve kuramsal olarak emek kavramıyla nasıl iştigal edildiği sorusunun en temel meselelerinden biri olduğunu söyler. Önceleri klasik siyasal iktisadın gölgesinde (Nalbantoğlu'na göre; Ricardo, Marx ve diğerleriyle daha çok "emek-gücü" etrafında) taşınan bu meselinin Lukacs'ın çokluk göz ardı edilmiş *Ontology*'si –özellikle de emek üzerine olan bölüm– ile yetmişlerin sonunda karşılaşmasıyla birlikte kendisi için, çalışmalarının nihai çekim merkezini oluşturan emek sorusuna yaklaşmak bakımından, yeni yollara açıldığını özellikle belirtir. Ki, bu bakımdan Lukacs'ın Aristotle (*Metaphysics*) ile diyalogla birlikte ele aldığı ereksellik ve nedensellik tartışmasını ayrıca zihin açıcı bulmaktadır. Söyleşinin sonrasında Lukacs'ın adını pek anmasa da, otuz yıl önce kaleme aldığı ve Mücen'le birlikte yeniden yazdığı "György Lukacs'ın Ontolojik Arayışı" başlıklı makalede emek meselesinin hangi yeni yollara açılmış olduğu artık çok bellidir: Sosyolojik düşüncenin de geleneksel açıklama biçimlerinde yer tutmuş olan özne-nesne, eylem-yapı, birey-toplum, özgürlük-zo-

runluluk (Lukacs'ın terimleriyle, ereksellik-nedensellik) ikiliklerinin hep birinin yek-diğeri için yadsındığı bir kutuplaştırma mantığına karşı durmak; bunların arasındaki ontolojik ilişkiyi gösteren bir çözümleme sunmak; bu çözümlemede "emek" meselesine dayanmak.[17] Ki bu, nihayetinde, etik sorgulamalar içeren bir meseledir.

Bu noktada, Nalbantoğlu-Mücen makalesine temel oluşturan Lukacs'ın *The Ontology of Social Being*'ini –ancak İngilizce çevirinin de sorunlu ve eksik olduğu anlaşıyor– henüz okumadığımı itiraf etmeliyim. Dolayısıyla, eserle bahsi geçen makale başta olmak üzere, diğer kaynaklar üzerinden ve dolaylı bir tanışıklığım var. Bu durumun haklı ya da haksız bir mazeret oluşturmaması gerektiğini düşünerek, Lukacs'ın metnine sözü

17 Bunun için özellikle bkz. *a.g.e.*, s. 60. Yeri gelmişken ekleyeyim; böyle bir ontolojik arayış bir bilim "dalı" olarak sosyolojiyi felsefeden bağımsız kılma çabasındaki sosyoloji anlayışları tarafından fuzuli görülebilir. Bu türden sosyoloji anlayışlarını başka yerlerde eleştirmeye çalışmıştım: "Nalbantoğlu'ndan Doğru Konuşmak: Özne-nesne İkiliği, Sosyal Bilimler, Akademisyen, Sınıf ve Dahası...." *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan: Symbolae In Honorem*, der. Adile Arslan Avar ve Devrim Sezer (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 489-506; "Hasan Ünal Nalbantoğlu'la Sosyolojik Tahayyül Üzerine Düşünmek" (*Baykuş Felsefe Dergisi*'nde yakında çıkması beklenen bu çalışmanın ilk taslakları Yeditepe Üniversitesi ve Karaburun Bilim Kongresi'nde Hoca'yı anmak üzere düzenlenmiş oturumlarda sunulmuştur). Bu çalışmalarda, özellikle de ilkinde, sözü geçen ikilikler ve kutuplaştırma mantığının sosyolojinin herhangi bir ampirik yeltenişinin de temelinde bulunduğunu, bu bakımdan sosyolojik kategorilerin, kavramlaştırmaların felsefeyle içiçeliğine dikkat çekmeye uğraşmaktayım. Nalbantoğlu ve Mücen'in makalesindeki şu Lukacs alıntısı bu içiçeliği çok iyi serimliyor aslında: "[...] herhangi bir kategorinin toplumbilimsel mi yoksa varlıkbilimsel mi [ontolojik mi] olduğunu bilmek sorununda ben gerçekten ciddi bir yan görmem. Üniversite kesiminde yasallığını kazanmış herhangi bir bilgi alanını bağımsız bir yaşam alanı görmek bizde yaygın bir alışkanlık olmuştur [...] kategoriler varoluş biçimidirler, varoluş koşullarıdırlar [...] bilimler arasına çekilen sınırlar varlıkbilimsel [ontolojik] bakış açısından ikincil bir önem taşır" (bu alıntı ve alıntı kaynağı olan Lukacs metninin künyesi için bkz., *a.g.e.*, s. 81). Bu konu, elinizdeki çalışmanın sınırlarını aşsa da, "epistemolojik" ve "ontolojik" ayrımlaştırmasını ve iki kavram arasındaki ilişkileri de tartışmayı gerektirebilir. Yine eklemek gerek ki, söz konusu ikilikleri aşan bir sosyolojik yaklaşım arayışı örneğin Giddens'ın *structuration* kuramında da temeldir; ancak ben, kendi adıma, buradaki meselelere en yakın ve sosyolojik düşünce açısından son zamanlarda en yetkin örneğin Bourdieu'nün "ilişkisel sosyoloji"sinde bulunduğu düşüncesindeyim.

edilen kaynaklar dışında başvurmaya yeltenmiyorum burada. Onun yerine, Nalbantoğlu-Mücen çalışmasında dile gelen ve *Ontology*'de "... Marx yanında Aristoteles'inkine çok yakın bir bakışla"[18] incelendiği belirtilen çalışma/emek meselesini ben daha çok Marx'la birlikte konuşmak niyetindeyim.

Aristoteles'e kıyasla daha tanış olduğum Marx'la birlikte konuşmanın benim açımdan görece elverişli olması bu bakımdan birincil nedendir. Bununla birlikte, itiraf etmeli ki, hem Nalbantoğlu-Mücen'in makalesinde hem de –ve daha belirgin biçimde– *Ethics, Aesthetics, Technology*'de Aristoteles vurgusunun daha güçlü olduğunu hissetmek, bende Marx'a yönelme isteğini artırdı. Yine belirtmeliyim; Lukacs'ın *Ontology*'si ile dolaylı tanışıklığıma aracılık eden metinlerden (özellikle) birini de bu bakımdan ayrıca anmamak olmaz: "Lukacs' Critical Ontology and Critical Realism."[19] Duayer ve Medeiros, burada, Lukacs'ın *Aesthetics*'in basılmasından sonra, 1960'ların başı itibariyle, Marksist bir etik geliştirme amacına yöneldiğini; Marksist bir etiğin de ancak bir Marksist ontolojiyle, toplumsal varoluşun ontolojisiyle temelleneceği düşüncesiyle –ki, bunun bazılarınca ontolojik bir dönüş/kopuş olarak nitelense de aslında erken 1930'lara uzanan bir niyet olduğunu iddia ediyorlar– bu temeli oluşturmak üzere *The Ontology of Social Being*'i yazmaya girişti̇ğini belirtir. Onlara göre, Lukacs, kapitalin toplumsal düzenine karşı kuram için ontolojinin acil bir görev olduğu konusunda neredeyse tümüyle yalnız kalmıştır: Lukacs için Marx'ın açıklamaları özellikle ontolojiktir; öznelere hali-hazırda, "orada zaten mevcut" bulunan bir toplumsal gerçekliğe uyum gösterme rolü atfeden kuramlardan çok farklı bir biçimde, Marx'ın ontolojisinde kişilerin özneliği, tam da toplumsal gerçekliğin her zaman onların faaliyetlerinin bir sonucu olmasındandır. İnsanı diğer canlılardan ayıran esasen budur. Tarihin ya da doğanın yazarı "bir" Özne yoktur ve fakat insanlar zorunluluk ve özgürlük arasındaki zorunlu ilişki-

18 *A.g.e.*, s. 63.

19 Mario Duayer ve Joao Leonardo Mederios'un metnine şuradan ulaşılabilir: www.csog.cam.ac.uk/iacr/papers/Medeiros1.pdf.

nin, bu ilişkideki diyalektik birliğin merkezinde yer alan faaliyetlerinin, yapıp-ettiklerinin nesnelleşmesiyle tarihin öznesi olurlar.

Diğer bir deyişle, Lukacs'ın ontolojik arayışına rehberlik eden Marx'taki bu, toplumsal yaşamı oluşturan temel insan faaliyeti olarak, emek/çalışma meselesidir. Diyebiliriz ki, emek/çalışma, emek gücünün ötesinde bir sürece, bu gücün kullanım sürecine işaret eder.[20] En yalın haliyle doğa ile insan arasındaki bir etkileşim demek olan emek/çalışma,[21] doğayı sürekli dönüştürürken, bu süreçte kendi niteliğini de sürekli dönüştürmüş olur. Tek bir kişi/özne için emeğin yöneldiği amaç/erek/kasıt, kaba bir tasarım/tahayyül/imgelem halinde de olsa emek/çalışma sürecinin başında mevcuttur ama öznelerin bugüne dek yapıp-ettikleriyle, demek emeğin nesnelleşmesiyle, oluşmuş ve tek bir Özne iradesine asla bağlı olmayan koşullar için, toplum/yapı için baştan tanımlanmış bir amaç/erek/son –tanımlanabilir bir tarihsel eğilim olsa da– yoktur.

Burada, emeği ayırt edici ve ereksel bir insan faaliyeti olarak konumlayışı açısından, Marx'ın kendi sözcüklerine başvuralım:

> Emek/çalışma, öncelikle, insan ve doğa arasında bir süreçtir; bu süreçle insan, eylemleri aracılığıyla kendisi ve doğa arasındaki dönguyü/metabolizmayı yürütür, düzenler ve denetler. Bir doğa gücü olarak doğadaki maddelerle karşılaşır. Doğadaki maddeleri ihtiyaçlarına uygun bir biçimde kendine mal etmek üzere bedenindeki doğal güçleri, kollarını, bacaklarını, kafasını ve ellerini harekete geçirir. Bu hareketle, dışındaki doğayı

20 Burada temel aldığım, özellikle *Capital*'in ilk cildi, daha da net biçimde, 3. Kısım, 7. Bölüm'dür (İngilizce çev. Ben Fowkes, England: Penguin Books - *New Left Review* işbirliğiyle, 1976, 1990). Ama *Grundrisse*'den (İngilizce çev. Martin Nicolaus, England: Penguin Books - *New Left Review* işbirliğiyle, 1973, 1993) alınmış notlar ile şimdi tam dönem/tarihini hatırlamadığım ODTÜ - Sosyoloji, Doktora programında *Historical Sociology* (Öğretim Üyesi: Elisabeth Özdalga) dersi çerçevesinde tutulmuş –"Economic and Philosophical Manuscipts of 1844" ve "18th Brumaire of Louis Bonaparte" bahsini de eklemiş olduğum– ders ve tartışma notlarımla birlikte.

21 Emek/çalışma ifadesini özellikle kullanıyorum burada zira bana göre Marx *work* ve *labour* arasında bir ayırım yapmaz.

> etkiler ve değiştirir, ve böylelikle, koşut biçimde kendi doğasını da değiştirir. Doğada saklı güçleri geliştirir ve kendi hükmüne tabi kılar. Burada, emeğin hayvanlar düzleminde kalan ilk içgüdüsel biçimleriyle ilgilenmiyoruz. ... Emeği ayırt edici bir insan özelliği olduğu biçimiyle ele alıyoruz. Bir örümcek dokumacıyı andıran işler yapar, bir arı yaptığı petek odalarıyla bir mimarı utandırır. Ama en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran şey, mimarın odaları yapmadan önce kafasında inşa etmesidir. Emek sürecinin sonunda, çalışan tarafından en başta zaten tasarlanmış, demek düşünsel olarak zaten varolan bir sonuç ortaya çıkar.[22]

Capital de bir bütün olarak, belirli bir insanın kendi emek tasarımında ve dolayısıyla, ereğinde bulunmasa da, kapitalizmin insanların yapıp-ettikleri, çalışmalarıyla inşa oluşu ve işleyişinin çözümlemesidir bir bakıma.[23] Ama ben burada emeğin nesnelleşmesi ve sonuçları olarak değil de tek bir insan faaliyeti olarak ele alındığında da Marx'ı izleyerek başlangıçta yer aldığını belirttiğimiz tasarım, amaç/erek/kasıt hakkında bir kaç ekleme yapmak istiyorum.

Bu eklemeler de son olsun...

* * *

---

22 *Capital*, *a.g.e.*, s. 283-284. Bu, Nalbantoğlu'nun da ders/seminerlerinde pek çok kez başvurduğu, başvurmayı sevdiği bir Marx alıntısıdır.

23 Başvurulan *Capital* çevirisinin ikinci cildine Mandel'in yazdığı "Giriş"te ifade edilen ve son zamanlarda da özellikle Lazzarato'yla (bunun için bkz. Maurizio Lazzarato, *Immaterial Labour*, İngilizce çev. Paul Colilli ve Ed Emery, www.generation-online.org/c/fcimmateriallabour3.html'den ulaşılabiliyor) birlikte yeni teknolojiler ve iş biçimleri tartışmasıyla tekrar gündeme geldiği anlaşılan şu eleştiriye burada not düşmekte yarar var: Marx'taki emek kavramı, "maddi-olmayan emek"i içermez ya da böyle bir emeği kavramlaştırmada eksik kalır. Ben bu eleştiriyi, Marx'taki emek tartışmasıyla emek-gücü tartışmasını birbirinden ayırmaması nedeniyle pek de haklı bulmuyorum. Hatta bunun Marx'ın ontolojisine epistemolojik bir müdahele olduğu iddia edilebilir gibi geliyor. Ama başka ve daha ayrıntılı bir çalışmayı gerektirecek denli kapsamlı bir konu olduğundan bunu şimdilik basit bir not çerçevesinde bırakmış olayım: Marx'ta "emek" her zaman hem zihinsel hem fiziksel, hem maddi hem de maddi olmayan nitelikleri birlikte barındırır. Bu niteliklerin emek-gücü bünyesinde örgütlenme düzeni ise, üretim ilişkileri ve kapitalizmde, sermayenin örgütlenme düzeni ile birlikte ele alınmayı gerekli kılar.

Yukarıdaki Marx okumasının hiç de mekanik bir tarih anlayışına el vermediği, tarihsel-toplumsal koşulları daha çok gerçeklik kazanmış eğilimler olarak görmeye davet ettiği söylenebilir sanırım. Emek sürecinin de içinde yer tuttuğu yapılar, böylesi bakıldığında, mutlak, herkesi ve her türden üretimi baştan belirleyici bir nitelik taşımazlar; faaliyetlerimizi belli koşullar ve bu koşullardaki eğilimler içinde anlamamıza yararlar fakat eğilimler çeşitli, aynı zamanda da, değişebilirdirler. Başka deyişle, modern, kapitalist pazaryeri kendine uyumlu çoğunlukla birlikte, uyum göstermeyeni de içerir; yaygın toplumsal tipler kadar, o kadar yaygın olmayanlar da aynı gerçeklik eğilimleri içinde, baskın eğilimin değişmesinin olasılığı ve olanağı olarak mevcutturlar. Bu yüzden uyum ilkesiyle hareket eden tasarımlar, tahayyüllerden başka tahayyüller de mümkün olmuştur; olur.[24] Yoksa Marx'ın tahayyülü de "var" olamazdı; ama var. Marx olduğu için bu tasarım mümkün oldu anlamında değil; böyle bir tasarım kapitalizmin kendi yarıklarından üreyebildiği ve Marx o yarıkta, o yarıktan doğru düşünebildiği için Marx'ın tahayyülünün koşulları da var anlamında. Uyum ilkesiyle kısıtlanmış her dönemin, bu ilkeden özgürleşmeyi, o kısıtları aşmayı içeren tasarımları da bir şekilde bünyesinde taşıyor olması; hatta tam da uyum ilkesiyle kısıtlandığı için bunun böyle olması; bu arayışlara çoğunluk "kaza", "patoloji" "anomali" tanısı konması ama her bünyenin de öyle veya böyle nasıl olsa "hastalanması", "kazaya uğraması" anlamında.[25] Kuşkusuz; Marx'ın ve benzer diğerlerinin de bir yarıktan doğru konuşmalarının, orada yaşıyor

24 Bu da sona ve bir nota kalmış olsun: "Tahayyül" (Ingilizcesiyle *imagination*) kavramı Türkçede "imgelem" de denen ama öyle adlandırıldığında tahayyül sözcüğünün içerdiği zenginliği pek de kavrayamayan bir "zihinsel görsellik" sürecini, sözlüklerde yer bulduğu şekliyle, "bir şeyi hayale getirme; hayalde canlandırma; düşleme; sembolleştirme" sürecini işaretler. "Tasarım" diye de çevrilen kavram belki en güzel karşılığını "fikir kurma", "kurguda bulunma", "o an göz önünde var olmayan bir şeyi zihinde resmetme"de bulur.

25 Nalbantoğlu'nun ilgilendiği konular arasında da oldukça geniş yer tutan Bachelard, Bhaskar, Kuhn ile Canguilhem'in düşünceleri, buradan doğru da tartışılabilir belki. Bunu da başka bir yerde ayrıntılandırmayı umarak, kısaca şöyle bir not düşelim: Foucault'yla da etkileştiği bilinen Canguilhem, özellikle biyoloji ve tıp disiplinlerini konu edinirken "anormal"i ancak "normal"le birlikte ve dolayısıyla "norm"la ilişkisiyle birlikte anlaşılabilir bir durum olarak ele alır.

olmalarının, arayışlarının, kişisel yaşam öyküleri ve bu öykülerin detayları ile bir ilişkisi vardır ama onları bilemeyiz anlamında. Asla tam olarak tahayyül edemeyiz, hatta etmemize de gerek yok anlamında. Bilebildiklerimizin o yarıkta tahayyül edilenler olması, bunun da yetmesi anlamında.

Şu noktaya dikkati çekerek sonlandıralım: Belli bir insan-öznenin emeği her ne kadar belli bir ereği ve tasarımı baştan içerse de ortaya çıkan sonuç hiçbir zaman başlangıçtaki bu tasarımın birebir aynısı olmaz; başlangıçtaki tahayyül süreçte belli değişikliklere uğrayarak nihai ürününe ulaşır; bu süreçte özne de değişir. Bu, sanat ve düşünce üretimi için de böyledir. Hiçbir sanat ya da düşünce yapıtı onu üretenin başlangıçtaki tasarımının birebir kopyası olmaz; hiçbir sanat ya da düşünce insanı da o yapıttan öncekiyle aynı insan olarak kalmaz. Tarih ve toplumun tamamlanmamışlığına benzer biçimde, insan-özne ve emek süreci sonunda ortaya çıkan yapıt/sonuç da tamamlanmış ve nihai değildir. Bu, Reger'e kulak verirsek başyapıtlar denilenler için bile geçerlidir:

> Dünyaca ünlü bu başyapıtların, kimden olursa olsun, gerçekten de hiçbiri bir bütün ve tamamlanmış değil. Beni sakinleştiriyor bu, dedi. Aslında beni mutlu kılıyor. Bütün ve tamamlanmış olanın var olmadığını her anladığımızda, yaşamımızı sürdürme olanağımız var. ... Bach'ı defalarca dinlememiz gerekir, nasıl hata yaptığını anlamamız için, ...Mozart'ı bile defalarca dinlememiz gerekir, nasıl hata yaptığını saptamak için. En çok sevdiğimiz düşünce sanatçıları olsalar bile büyük filozof denilen kişilere de aynı yöntemi uygulamalıyız, dedi. Öyle ya, Pascal'ı tamamlanmış olduğu için değil, aslında böylesine çaresiz olduğu için severiz, ...Gerçekte biz yalnızca, bir bütün olmayan, karmaşık ve çaresiz kitapları severiz. İşte bunun gibidir her şeyle ve herkesle, dedi Reger, bir insana da o sırf çaresiz olduğu ve bütünlenmiş olmadığı, karmaşık ve tamamlanmamış olduğu için özellikle bağlanırız.[26]

26 Bernhard, *Eski Ustalar*, s. 24.

Oyun için Oynamak

Reyhan Varli Görk

Giriş

Bu çalışmada, bilgi ve sanat üretim alanında bağımsız üretim yapmanın, alandaki eyleyicilerin *stratej*ileri doğrultusunda olanaklı olduğu önerilmektedir. Çalışma boyunca, bağımsız bilgi ve sanat üretiminin; kazanma ihtimaline rağmen, kaybetmeyi göze alarak, kaybetmeyi önemsemeden, bir beklenti ve çıkar gözetmeden, yalnızca oyunun kendisi için oyunu oynamaya değer bulmakla mümkün olabileceği tartışılmaktadır. Tartışmayı başlatan "Çıkar gütmeyen tutum olabilir mi?" sorusu, Pierre Bourdieu'nün eyleyicinin *habitus*u ile ilişkilendirdiği "alan kuramı" çerçevesinde yanıtlanmaya çalışılmıştır. Bu amaçla, bilgi ve sanat üretim alanında yer alan eyleyicilerin mezun oldukları üniversitelerin, eyleyicilerin bireysel *habitus*'ları üzerindeki etkisini analiz etmek üzere, Bourdieu'nün bireylere atfettiği *habitus* kavramının kurumlara atfedilmesi önerilmiştir. Tartışmayı derinleştiren "Bireysel *habitus* üzerinde, kurumsal *habitus*un çıkar gütmeme yatkınlığı yönünde bir etkisi olabilir mi?" sorusu, bu çalışmaya özgü "kurumsal *habitus*" kavramsallaştırmasına olanak sağlamıştır.

Çalışmada, öncelikle Pierre Bourdieu'nün eyleyicinin *habitus*'u ile ilişkilendirdiği "alan kuramı" tanımlanmış, ardından

"çıkar gütmeyen tutum" kavramı ile ne kastedildiği, eyleyicinin *habitus*'unun böylesi bir tutuma yatkınlığının hangi koşullar altında oluşabileceği tartışmaya açılmıştır. Tartışmanın sonraki bölümünde, alan kuramı içinde "kurumsal *habitus*" kavramsallaştırmasının dayandırıldığı temeller açıklanmıştır. Sonuç bölümünde ise pazara ve iktidara rağmen bağımsız üretimin mümkün olduğuna dair en azından bir umut sunulmaya çalışılmıştır.

Genel iktidar alanı içinde bilim ve sanat alt-alanları

Bourdieu sosyal bilimin araştırma nesnesini hem eyleyicinin "bedeninde" (*habitus*) hem de onun içinde yer aldığı ve aynı zamanda etkilediği her "şey" (alan/*field*) ile ilişkide olan tarihsel eylemde arar.[1] Bu tanımdan yola çıkınca, sanat sosyolojisinin esas ve bütünlüklü araştırma nesnesinin, sanatsal üretim ve üreticileri ile birlikte sanat ürünleri ve onların tüketiminin yer aldığı daha genel bir araştırma evreni olduğunu anlamaya başlarız.

Böyle bir yaklaşımla "toplumun bütünlüklü bir bilimini" yapmak için, hem eyleyicileri yok sayan mekanik yapısalcılıktan, hem de bireylere ancak "aşırı toplumsallaşmış kültürel sersem" (*oversocialized cultural dope*) biçiminde ya da *homo economicus*'un az çok sofistike yeniden doğumu görünümü altında yer veren "erekselci (*teleological*) bireycilikten kurtulmak" gerekir.[2] Bourdieu *alan*, *habitus* ve *sermaye çeşitleri* [ekonomik, kültürel, sosyal] kavramlarını ortaya atarak bir tür eylem (*practice*) kuramı önermektedir (*outlining a theory of practice*). Eyleyici ile yapı arasındaki ilişki yerine *habitus* ile *alan* ilişkisine bakarak, *alan* içindeki eyleyicilerin hangi (*composition*) sermaye biçimlerine (*species of capital*) ne kadar (*volume*) ve hangi yörüngede (*trajectory*) sahip olduklarına bakarak, *alan* içindeki konumlarının (*position*) ve tutumlarının (*position taking*) oluştuğunu belirtir. Bourdieu, gündelik hayat pratiklerine ve eyleyicinin bu pratik-

1 Pierre Bourdieu ve Loic Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), s. 126.

2 Pierre Bourdieu ve Loic Wacquant, (2003), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev: Nazlı Ökten (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 20.

lerde kullandığı algı ve değerlendirmelerine önem vererek "eylemin mantığı"nı (*logic of practice*) anlamaya çalışmıştır.

Meseleye bütünlüklü bakmaya başladığımız andan itibaren, sanat sosyolojisinin araştırma nesnesinin, ne tek başına kültür ve sanat ürünü olan yapıtın kendisi olduğunu; ne de tek başına yapıtın üretim sürecinde (yaratıcı sanatçı, sanat okulu, sanat grubu) ya da tüketim sürecinde yer alan eyleyiciler (izleyici, galeri sahibi, küratör) olduğunu anlamaya başlarız.

Bilgi ve sanat üretim alanını, genel iktidar alanı (*general field of power*) içinde görece özerk birer alt-alan (*sub-field*) olarak tanımlayabilmek, bu *alan*ların genel iktidar alanı içindeki pozisyonunu/konumunu, bu *alan*ların yapısını ve sınırlarını, bu alandaki eyleyicileri (bireyler ve/veya kurumlar) tanımlayabilmek demektir. Bourdieu'nün "nesnel ilişkiler ağı veya konfigürasyonu" olarak tanımladığı *alan*; yalnızca genel iktidar alanındaki konumu ile değil, bir *alt-alan* olarak kendi içinde yer alan eyleyicilerin (bireyler, kurumlar) *konumları*, *tutumları*, *habitus'ları* ve sahip oldukları *sermaye çeşitleri* ile tanımlanabilmektedir.

Bourdieu'nün kuramında; *alan*, *habitus* ve *sermaye çeşitlerini* kendi aralarındaki ilişki çerçevesinde açıklamak gerekir. Bu şekilde onun önerdiği gibi; *bağıntısal* düşünme sağlanabilir. Ona göre toplumda esas olarak varolan şey eyleyiciler arasındaki ilişkiler değil, bağıntılardır.[3] *Alan* kuramı, diğer kavramlarla birlikte anlamlı hale gelmektedir. Bourdieu, *alanı* "konumların yapılandırılmış mekânı" (*a structured space of positions*) olarak adlandırır. Her alan kendisine ait kuralları içinde barındırır. Bu alanda sermaye biçimlerinin farklı dağılımı ile eyleyiciler farklı konumlara sahiptir ve alan bir tür iktidar ilişkisi ortamıdır.[4] Sanat alanı, bilim alanı gibi alt-alanları içeren genel iktidar alanını Bourdieu şöyle tanımlar:

> Bir *alan* alanın etkisinin görüldüğü mekân olarak düşünülebilir, öyle ki, bu mekâna giren bir nesnenin başına gelenler, nes-

3 *A.g.e.*, s. 81.

4 Loic Wacquant, "Pierre Bourdieu" *Key Contemporary Thinkers*, der. Rob Stones (London: Macmillan, 1998b).

nenin içkin özellikleri ile değil, ancak alanın asli özellikleri ile açıklanabilir. Alanın sınırları, alanın etkilerinin bittiği noktada bulunur.[5]

Çalışmalarında her ne kadar *oyun* analojisini kullanmış olsa da, Bourdieu'nün oyundan kastettiğinin *alan* olduğunu unutmamak gerekir. O'na göre eyleyicinin alandaki *konumu* ve *tutumu* arasındaki ilişkiye, eyleyicide "oyun [oynama] duygusu"nu uyandıran "*habitus*"u aracılık etmektedir.

Bourdieu, kendisinden önce *habitus* kavramının anlamına yakın anlamları içeren kavramları kullanan düşünürlerden –Hegel'in *ethos*, Husserl'in *Habitualität* ve Mauss'un *hexis* kavramları– esinlendiğini, onların da kendisininkine yakın bir teorik niyetle; yani hem eyleyici feda etmeden özne felsefesinden kaçınmak, hem de yapının eyleyici üzerinde ve onun aracılığıyla yarattığı etkileri hesaba katmaktan vazgeçmeden yapı felsefesinden kaçınmak niyetiyle hareket ettiklerini kabul etmektedir.[6] Yine de kavrama farklı bir anlam yüklediğini ileri süren Bourdieu, bu nedenle özellikle alışkanlık dememek için *habitus* kavramını kullandığını vurgulamaktadır.

Habitus kavramının en eski kullanımına rastladığımız Yunancada Aristoteles, *ethos* sözcüğüyle, doğanın hem insanlara hem de hayvanlara bahşettiği yaşam tarzından söz etmektedir.[7] Gadamer'e göre alışkanlık ve içgüdüsel yönelimler hayvanlar arasında o denli güçlüdür ki, onların tüm davranışlarını belirler; ancak biz insanları yönlendirecek böylesine açık seçik içgüdülerden söz edilemez. Bunun yerine, Yunanlıların *proairesis*, bizimse "seçme özgürlüğü" adını verdiğimiz bir şeye sahibiz; ya da en azından öyle olduğunu varsayarız.

Eyleyicinin öyle davranmak yerine böyle davranmayı neden

---

5 Bourdieu ve Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, 85; Wacquant, "Pierre Bourdieu," s. 221-222.

6 Bourdieu ve Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, s. 121-122.

7 Hans-Georg Gadamer, "The Political Incopemtence of Philosophy," *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*, der. Tom Rockmore ve Joseph Margolis (Philadelphia: Temple University Press, 1992), s. 366-367; aktaran Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Estetik, Etik, Teknik," *Defter* 45, (2002): s. 193-194.

seçtiğini anlamak, toplum bilimleri alanında klasik filozofların "yeterli neden ilkesi" ya da "nedensellik koyutu" dedikleri şeyi kabul etmek; daha da önemlisi "toplumsal eyleyicilerin olmadık şeyleri yapmadıklarını, deli olmadıklarını, nedensiz davranmadıklarını varsaymadan toplumbilim yapılamayacağını" kabul etmek demektir.[8]

Bourdieu, "Eyleyicilerin yaptıklarını yapmaktaki *çıkar*ları üzerine düşünmek neden önemlidir?" diye sorarken, "eyleyicilerin rasyonel olduklarını, yaptıklarını yapmakta haklı olduklarını, hatta daha basit bir biçimde, onları yapma nedenleri olduğunu ve bunların eylemlerini yöneten, güden ya da yönlendirenlerin, nedenler olduğunu varsaymak anlamına geldiğini" düşünmemektedir.[9] Bourdieu'ye göre eyleyiciler, rasyonel olmamakla birlikte akla yatkın tutumlar sergileyebilirler; öyle bir biçimde davranabilirler ki, başarı şanslarının rasyonel bir değerlendirmesinden hareketle, yöneldikleri tercihin kökeninde şanslarının rasyonel biçimde hesaplanması vardır diyemesek bile, bir başka deyişle irrasyonel davranıyor olsalar bile, yaptıklarını yapmakla haklı oldukları ortaya çıkabilir.

Bourdieu'nün da kabul ettiği gibi, toplumbilim ortaya şu koyutu koyar: Eyleyicilerin yaptıklarını yapmalarında bir "neden" vardır ve söz konusu olan, bu nedeni bulmaktır. Kendisinin "açıklanabilecek, görünürde tutarsız, keyfi bir tutumlar dizisini tutarlı bir diziye tek bir ilkeden ya da tutarlı ilkeler bütününden hareketle kavrayabileceğimiz bir şeye dönüştürülebilecek bir neden olarak açıkladığı" bu "neden" Bourdieu'nün *habitus* olarak kavramsallaştırdığı şeydir.[10] Bourdieu, *habitus* kavramına ilk kez, *Le Sens Pratique* (1980) adlı eserinde şahsi bir anlam yükler ve şöyle tanımlar kavramı:

> ...geçmiş tecrübeleri birleştirerek, her adımda bir algılar, bir takdirler ve eylemler matriksi olarak işleyen; ve ayni olarak biçimlenmiş sorunların çözümünü sağlayan şemalar arasındaki

8 Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Hil Yayınları, 2006), s. 137.

9 *A.g.e.*, s. 138.

10 *A.g.e.*

kıyaslanabilir aktarımlar sayesinde sonsuz derecede çeşitlenmiş görevlerin başarılmasını mümkün kılan; dayanıklı, birbirinin yerine geçebilir yatkınlıklar sistemi...[11]

Bourdieu "insana dönüşmüş bir kural" olarak tanımladığı *habitus*'u, sonsuz sayıda fikirler, algılar, deneyimler, eylemler üretme kapasitesi olan doğuştan kazanılmış "benzer ürünleri üretme yatkınlıkları ya da potansiyelleri sistemi" olarak ele almaktadır. Eyleyicinin eyleminin "özerk ilkeleri" olarak oyunda yer almak için sermaye çeşitlerinden birini ya da bazen hepsini oyuna yatırmanın değip değmeyeceğini zekice ve hızlıca hesaplayan *habitus* ile *alan* arasındaki görünmeyen ilişkiyi anlamak, yapının eyleyici ile olan ilişkisini anlamayı kolaylaştırmaktadır.

Habitus ilk çocukluk döneminde, bilincinde olmadan edinilen ve bu yüzden süreklilik sergileyen "üretken yatkınlıklar şeması"dır. Bu yatkınlıklar insanların pratikleri, doğaçlamaları, tutumları veya bedensel hareketlerini üretir. *Habitus* bir oyun duygusu (*feel for the game*) veya insanların sonsuz sayıda durumlarla başa çıkmak için sonsuz sayıda strateji geliştirmelerini sağlayan bir pratik anlayış sağlar. Eğilimler içinde ortaya çıktıkları toplumsal çevrenin kısıtlamalarına adapte olurken, *habitus* toplumsal kökene göre farklılaşır. Konuşma biçimleri, bedensel hareketler, güzellik anlayışları veya bireysel kimlik, tüm bunlar, gerçekte sınıfsal kökene göre farklılaşır.

Bourdieu'nün kavramlarıyla yinelersek eğer; *habitus,* ne bir mekanik eylem ilkesi, ne bir tepki, ne de bir reflekstir fakat "koşullandırılmış ve sınırlandırılmış bir doğaçlama" olarak tanımlanabilir.[12] Bourdieu'nün eyleyicinin ürettiği düşüncelerin, pratiklerin, doğaçlamaların veya bedensel hareketlerinin dayandığı "özerk ilke" (*autonomous principle*) olarak adlandırdığı *habitus,* dış gerçekliğe karşı bir "tepki" değil, bu gerçekliğin içinden seçilmiş bir gerçekliğe doğru yöneltilmiş "akıllıca" (*intelligent*) bir yanıt olarak tanımlanabilir.

11 Pierre Bourdieu, *Bir Otoanaliz İçin Taslak*, çev. Murat Erşen (Istanbul: Bağlam Yayınları, 2012), s. 18.

12 Pierre Bourdieu, *The Social Structures of the Economy*, çev. Chris Turner (Cambridge, Malden: Polity Press, 2005), s. 212.

Özetle şunu söylemektedir Bourdieu: "*Habitus* toplumsallaşmış özneliktir," çünkü O'na göre "insan zihni toplumsal zincirlerle yapılandırılmıştır."[13] Ancak bu tanımdan *habitus*'un *eyleyi*cinin nasıl eyleyeceğini tayin eden bir "kader" olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Bilakis, Bourdieu'ye göre *habitus*, "Aralıksız olarak deneyimlere maruz kalan ve aralıksız olarak bunlardan etkilenerek kendi yapısını pekiştiren veya değiştiren açık sistem bir dışavurum, bir davranış bütünüdür. Kalıcıdır ancak asla ebedi değildir."[14] Bourdieu'ye göre düşünce, algı, deneyim ve eylem üretme konusunda sonsuz kapasiteye sahip olan *habitus*, bir anlamda tüm geçmişin şimdide aktif varoluşudur, bedenleşmiş tarih, yani ikinci bir doğa gibi içselleştirildiği unutulan tarihtir.[15]

Habitus kavramı, Bourdieu'nün alan kuramını oluşturan diğer kavramlarla; genel iktidar alanı (*general field of power*), eylem (*action*), konum (*position*), tutum (*position taking*), yörünge (*trajectory*), sermaye çeşitleri (*species of capital*), güç ilişkileri (*relations of force*) ve *doxa* ile birlikte açıklandığı zaman daha anlaşılır olmaktadır. Bu kavramlar arasında *doxa*, kendini evrensel dünya görüşü olarak empoze eden belirli bir dünya görüşü, devlete egemen olan sınıfın hegemonik dünya görüşü olarak tanımlanmaktadır.[16] *Doxa*'nın gerçekliği, ancak ve ancak ona karşıt söylemlerin, dünya görüşlerinin, bakış açılarının oluştuğu *alan*ların egemen sınıf tarafından baskılandığı, yasaklandığı durumlarda kendini açığa çıkarır.[17] Bourdieu'nün benzetmesiyle *doxa*, "değişmezliğin krallığına aittir". Geleneklerle sarmalanmış toplumsal düzen içindeki iktidar, doğal ve sorgulanmaz kurallarla toplumsal düzeni oluştururken varolan düzenden başkası tahayyül bile edilemez.[18] Eagleton'un sözleriy-

13 *A.g.e.*, s. 126.

14 *A.g.e.*, s. 133.

15 *A.g.e.*, s. 55-56

16 Pierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (Stanford and California: Stanford University Press, 1998), s. 57.

17 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 168.

18 Terry Eagleton, "Ideology and Its Vicissitudes in Western Marxism" *Mapping Ideology*, der. Slavoj Zizek (London: Verso, 1994), s. 223.

le, böylesi bir toplumsal düzende, her şey "söze dökülmeden" gelenekle işler ve gelenek her zaman "sessiz"dir, "suskun"dur, söylemeye bile gerek olmayandır.

Herhangi bir toplumsal *alan*, işte bu "suskun" söylenmeyen kurallar seti tarafından yapılandırılır; ve bu kurallar, Bourdieu'nün "sembolik şiddet" olarak adlandırdığı biçimde *alan* içinde işler. Sembolik şiddet meşru olduğu sürece bir şiddet olduğu teşhis edilemez. Bourdieu'ye göre sembolik şiddet, örneğin eğitim alanında, öğretmenin öğrencilere ideolojik tonda konuşmalarıyla değil, öğrencilerin eğitim vasıtasıyla edinmesi gereken fakat öğretmenin sahip olduğu kültürel sermayenin öğrenciler tarafından algılanması yoluyla işler. Dolayısıyla herhangi bir toplumsal *alan*da yer alan eyleyiciler arasındaki *güç ilişkileri*nin durumu, sahip oldukları *sermaye çeşitleri*ne bağlı olarak *genel iktidar alanı* içinde görece özerk bir *alt-alanın yapısını* (*structure*) oluşturmaktadır.[19] Ancak Bourdieu'nün da vurguladığı gibi herhangi bir sermaye çeşidi, bir toplumsal alanla ilişkisi olduğu sürece varlığını ve işlerliğini sürdürebilir.[20]

Alan kuramı çerçevesinde, eyleyicilerin alandaki *konum*u veya *tutum*u, metal parçacıklarının manyetik alana sahip mıknatıs yüzeyine çekilmesi gibi kendiliğinden gerçekleşmez. Aksine, alanda yer alabilmek için her bir eyleyicinin alandaki oyuna yatırmak üzere, aile ve sınıfsal geçmişlerinden kazandıklarının yanı sıra, eğitimle kazanılmış sermaye çeşitlerine sahip olmaları gerekmektedir.[21] Herhangi bir alanda bir oyunda yer almak için "birey" ya da "kurum" olarak eyleyici, minimum düzeyde de olsa başka bir biçime dönüştürülecek bir kaynağa, bir mekâna, bir donanıma, bir bilgiye, bir beceriye, bir ürüne, bir üne, bir güzelliğe, bir kaliteye, bir "değere" kısaca bir *sermaye çeşidi*ne sahip olmalıdır. Oyuna girmek demek,

19 Bourdieu, *The Social Structures of the Economy*, s. 194.

20 *A.g.e.*, s. 101.

21 Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital" çev. Richard Nice, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, der. John G. Richardson (New York: Greenwood, 1986), s. 108.

sahip olunan beceriyi, bilgiyi, bu değeri en avantajlı bir şekilde kullanmak demektir. Diğer bir deyişle oyuna girmek, eyleyicinin, bireysel veya kurumsal düzeyde sahip olduğu; iktisadi, kültürel, sosyal, akademik ya da simgesel sermayesini maksimum kâr elde etmek üzere bu alana yatırması anlamına gelmektedir.

Alan kuramı çerçevesinde Bourdieu sermayeyi; maddi, nesneleşmiş, anonimleşmiş ve bedenleşmiş anlamda "birikmiş emek" olarak tanımlar.[22] Ona göre *sermaye*, işlev kazandığı *alan* içinde kendini üç temel biçimde gösterir. Birinci biçimiyle sermaye, menkul değerler ya da gayrimenkul değerler üzerinde mülkiyet hakkı gibi doğrudan "para"ya dönüştürülebilen *iktisadi sermaye* olarak tanımlanır. Bourdieu'nün *kültürel sermaye* olarak tanımladığı ikinci biçimiyle sermaye, belli koşullarda iktisadi sermayeye dönüştürülebilen, eğitim ya da mesleki formasyon olarak sahip olunan ve aynı zamanda kurumsallaşabilen niteliklerdir. Sermayenin üçüncü biçimi *sosyal sermaye* olarak kendini göstermektedir. Adı üstünde *sosyal sermaye,* toplumsal yükümlülüklerin, görevlerin bize kazandırdığı, belli özel koşullarda iktisadi sermayeye dönüşmesi mümkün olan bir sermaye türüdür. Bazı koşullarda *sosyal sermaye* kristalleşerek üst düzey bir toplumsal görevi temsil eden unvanlar ya da bazı toplumlarda olduğu gibi soyluluk unvanları olarak kurumsallaşır. Bourdieu'nün *simgesel sermaye* olarak tanımladığı *sosyal sermaye*nin bu özel biçimi; eyleyicileri birbirinden ayırt ettiği gibi, kurumları, kentleri birbirinden ayırt eden ve en kolay fark edilen sermaye biçimidir. Bourdieu *sosyal sermaye*'yi karşılıklı tanıma ve onaylamaya dayalı kısmen kurumsal ilişkilerden oluşan uzun süreli kalıcı bir "sosyal ağ"a (*network*) –bir diğer deyişle bir kolektif mülkiyet duygusu, bir kredi ya da bir saygınlık kazandıran bir grup üyeliğine– sahip olmak olarak tanımlar.[23] "Formel" *sosyal sermaye* olarak adlandırılan bu tanım "enformel" olandan farklıdır. Wacquant tarafından kavramsallaştırılan "enformel" *sosyal sermaye*; aile ve akrabalık bağları,

22 *A.g.e.*

23 *A.g.e.*, s. 248-249.

komşuluk, hemşerilik ve arkadaşlık ilişkileri ile kurulan özneler arası ilişkilere dayanır.[24]

Tüm diğer sermaye biçimlerinin yanı sıra, sahip oldukları *formel sosyal sermaye*leri ile alanda tutkuyla yatırım yapan eyleyicilerin karşısında *enformel sosyal sermaye*lerini dönüşüme sokan eyleyiciler, oyunun kuralını kurnazca ve adaletsizce değiştirmeyi başarabilirler. Bu durum, alandaki oyunu oynamaya değer bulan eyleyicilerin, hegemonik iktidar ilişkilerine yakın olmakla kurdukları *enformel sosyal sermaye*lerini *alan*a yatırmaları olarak tanımlanabilir. Bilimsel ve sanatsal *alan*da *enformel sosyal sermaye*ye dayalı yatırımlar, alandaki iktidardan ve pazardan bağımsız üretimi örseler ve kırılma yaratır, üretilen ürüne yansır.

Bourdieu'nün kuramına göre alanda [bir "stratejik eylem" olarak] yeni bir *tutum,* eyleyicinin sahip olduğu sermaye çeşitlerini maksimize etmeyi hedeflemek demektir. Bourdieu'nün kendi sözleriyle "*eylem*" eyleyicinin *habitus*'unca üretilen ilgi/beklenti/çıkar (*interest*) duygusu veya düşüncesinin uyandırdığı veya ilgi/beklenti/çıkar duygusu veya düşüncesi uyandıran bir *tepki* olarak tanımlanmaktadır.[25] Bourdieu'ye göre ilgi-lenmek/bekle-mek/çıkar-gözetmek (*to be interested in*), tıpkı çocukluk oyunlarındaki beklentilerimiz gibi "orada olmak", "yer tutmak" oyuna "katılmak" ya da kısaca kazanacağımızı gözeterek sahip olduklarımızı kaybetme riskine rağmen "oyunu oynamaya değer bulmak" demektir.[26] Normal koşullarda hiç kimse kaybetmek için bir oyuna girmez.[27]

Ancak oynamaya değer bulunan oyuna girmek için, oyunun nasıl oynandığını bilmek gerekir. Bu yalnızca oyunun kurallarını bilmenin ötesinde oyuna dair her tür teknik, teknolojik ve akademik bilgilere, oyunu oynama becerisine (*talent*) sahip ol-

24 Loic Wacquant, "Negative Social Capital: State Breakdown and Social Destitution in America's Urban Core" *Netherland Journal of Housing and Built Environment* 13, No. 1 (1998b).

25 Bourdieu, *The Social Structures of the Economy,* s. 212.

26 Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action,* s. 77.

27 Randal Johnson, "Introduction" *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature* (Columbia: Polity Press, 1993), s. 8.

mak anlamına gelmektedir. Kısaca oyuna girmek, oyun alanında bir *tutum* takınmak için sahip olduğumuz ekonomik, sosyal, kültürel ve simgesel *sermaye çeşitleri*nden en az bir veya bir kaçını daha fazla ekonomik sermayeye dönüştürmek beklentisi ile bu sermayeleri kazanacağımız kurumlarda eğitim görürüz.

Alanda kazananların yapı-koruyucu (*conservative*) stratejileri ve alanda kazananlara meydan okuyanların yapı-yıkıcı (*subversive*) stratejileri aynı alanda seyreden çatışmanın görünür halidir. Her seferinde alandaki çatışma, oyuncular arasında sahip oldukları sermaye çeşitlerinin belirlediği iktidar ilişkisi ile tanımlanabilir. Bourdieu'ye göre, alanın tarihi, alandaki egemen eyleyiciler ve onlara meydan okuyan çaylaklar arasındaki çatışmanın tarihidir.[28] *Stratejiler*, aynı zamanda alanın yapısını da belirleyen ve Bourdieu'nün "güç ilişkileri" ya da "iktidar kümesi" olarak da adlandırdığı eyleyicilerin sahip olduğu sermaye çeşitlerine bağlıdır.[29] Eşit sermayeye sahip iki eyleyicinin aynı alandaki konumu (*position*) ve tavır alışları (*position taking*), sermayelerinin çeşitliliği oranında değişiklik gösterebilir.[30]

Genel iktidar *alanı* içinde yer alan egemen, *yapı-koruyucu* eyleyiciler işgal ettikleri yeri/*konum*u korumaya çabalarken her an kendilerine meydan okumaya hazır *yapı-yıkıcı* eyleyiciler ise alanın yapısını kendileri için elverişli hale getirmek üzere alanda oynanan oyunun kuralını değiştirme çabası içindedirler. Genellikle, hegemonik veya dominant eyleyiciler alanda oynanan oyunun kuralını koyarlar ve oyun bu kurala göre oynanır.[31] Ancak oyun alanına yeni giren etkin bir eyleyicinin, alanın yapısını değiştirecek, onu yeniden yapılandıracak stratejiler geliştirmesi ve böylece oyunu yeni kuralına göre oynayamayan eski oyuncular karşısında oyunun yeni kazananı olması şaşılacak bir durum değildir.

Oyun esnasında alanın *yapısı*, oyuncuların alandaki *konum*-

28 Pierre Bourdieu, "The Field of Cultural Production, or: the Economic World Reversed," *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, der. Randal Johnson (Columbia: Polity Press, 1993a), s. 60.

29 Bourdieu, *The Social Structures of the Economy*, s. 200.

30 Bourdieu ve Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, s. 99.

31 Bourdieu, *The Social Structures of the Economy*, s. 201.

ları ve oyun için aldıkları *tutum*larının birbirleri ile örtüşmeleri ya da uzaklaşmaları ölçüsünde korunmakta ya da değişmektedir. Oyun esnasında oyuncunun *konumu* ve *tutumu* arasındaki yakınlık ya da uzaklık ancak ve ancak oyuncunun *habitus*'u ile belirlenmektedir.

Çıkar gütmemenin sağladığı çıkar

Başta sorduğumuz soruyu yineleyip, "Çıkar gütmeyen tutum olabilir mi? Olabilirse nasıl ve hangi koşullarda olabilir?" diye sorduğumuzda; sağlam kurulmuş unvan toplumlarında, çıkar gütmeyen *habitus*'ler olabileceğini düşünen Bourdieu'ye yeniden kulak vermemiz gerekir. O'na göre statü/unvan toplumlarında, *habitus-alan* ilişkisi öyle biçimlenmiştir ki, kendiliğindenlik ya da *tutku* veya "elimde değil" kipine bağlı olarak, insanlar çıkardan arınmış edimlerde bulunurlar.[32]

Çıkar kavramı, çıkar gütmemenin karşıtıdır ama yanı zamanda da kayıtsızlığın karşıtıdır. Bourdieu'ye göre bir oyunla ilgilenilebilir (yani ona karşı kayıtsız olmama anlamında) ama çıkar da güdülmeyebilir; çünkü kayıtsız olan "ne oynadıklarını görmez", bu onun için hiç fark etmez.[33] Kayıtsızlık bir oyunla ilgilenmemek, oynanan oyunun farkında olmamak demektir. Stoacıların *ataraksia* olarak adlandırdıkları şey, kayıtsızlık ya da ruh sakinliği, bir yere bağlı olmama yani oyunda taraf olmamaktır; ama ilgisizlik veya çıkar gütmeme değildir. *İllusio* ise *ataraksia*'nın karşıtıdır, taraf olmaktır. *İllusio* belli bir oyunda mevcut olan hedeflere, rekabet aracılığıyla kendini vermektir; o hedefler ancak bu oyuna giren ve orada ortaya koyulan hedefleri tanıyabilecek konumlara sahip oldukları için onların tersine, o oyuna girmeyen açısından gereksiz şeyler gibi görülen ve onu kayıtsız bırakan hedefler uğruna ölmeye hazır olanlar için mevcuttur. Bourdieu, hedefler için ölmeye hazır olacak kadar varını yoğunu hatta kendini alana feda etme anlamında, sözcüğün ekonomik anlamını yadsımaksızın *yatırım* sözcüğü-

32 Bourdieu, *Pratik Nedenler*, s. 151.

33 *A.g.e.*, s. 139-140.

nü kullanır.[34] Bourdieu'nün alan kuramına göre, oyunla ilgilenen oyunda taraf olabilir, "oyun [oynama] duygusu" ile *illusio*'ya kapılabilir, taraf olduğu oyuna katılmak için varını yoğunu yatırabilir ancak yine de çıkar gütmeyebilir. Bir başka deyişle oyunu, oyun olsun diye oyun için oynayabilir.

İster bilimsel alan, ister sanatsal, bürokratik ya da siyasal alan olsun, her toplumsal alan, içine giren o alanla, Bourdieu'nün *illusio* olarak adlandırdığı türden ilişkileri olmasını sağlamaya çalışır. Alana girenler, çıkar gütmeyen "*tutum*"larına rağmen alanın içindeki güç ilişkilerini, alanın yapısını yıkmayı amaçlayabilirler ama bununla bile hedefleri bir anlamda kabul ederler, tanırlar; onlara karşı *kayıtsız* değildirler. Bourdieu bu durumu aşağıdaki şekilde tanımlar:

> Bir alanda devrim yapmak istemek, o alan tarafından zımni olarak istenen şeyin özünün, yani alanın önemli olduğunun, orada olup bitenin devrim yapma arzusu uyandıracak kadar önemli olduğunun kabulüdür. Bir alanda karşıt konumlara sahip olan ve her konuda, radikal bir biçimde karşıtmış gibi duran insanlar arasında, o alanda söz konusu olan şeyler için mücadeleye değeceğine dair gizli ve zımni [kapalı, üstü örtük] bir anlaşma vardır.[35]

Bir başka ifadeyle, her alan çıkar gütmeme durumunda bile alana yatırılacak bir sermaye talep eder, "zımni bir giriş hakkı dayatır".[36] Bir anlamda her alan örtük olarak, "Buraya sosyal bilimci olmayan hiç kimse girmesin! Bir kavram, bir kuram uğruna ölmeye hazır olmayan hiç kimse buraya girmesin! Buraya sanatçı olmayan hiç kimse girmesin! Bir biçim, bir içerik uğruna ölmeye hazır olmayan girmesin!" demektedir.

"Temel yasası, ekonomik çıkarın reddi anlamında, çıkar gütmeme olan bu alanların bir toplumbilimini yapmak hâlâ mümkün müdür?" diye Bourdieu'nün sorusunu yinelediğimizde: "Çıkar gütmemenin sağladığı çıkar ne ola ki?" sorusu ile karşı-

34 *A.g.e.*, s. 140.

35 *A.g.e.*

36 *A.g.e.*, s. 141.

laşıyoruz.[37] Bourdieu'nün da kabul ettiği gibi, çıkar gütmeyen veya cömert bir yatkınlık olarak betimlenebilecek bir çıkar biçiminin olması gerekmektedir. Böyle bir yatkınlıktan söz edebilmek için, tüm diğer sermaye çeşitleri ile ilgili çıkar biçimlerinin arasında, Bourdieu'nün "simgesel kâr" olarak adlandırdığı, bu çalışmada "simgesel çıkar" olarak önerilen simgesel sermaye maksimizasyonunun amaçlandığı varsayılabilir. Bourdieu, "Simgesel sermaye, bilişsel temelli, yani başkaları tarafından kabul görmeye dayalı bir sermayedir," demekte haklıdır; çünkü simgesel sermaye, bireylerin ölümünden sonra bile yitirmediği türden bir sermaye biçimidir. Simgesel sermaye çıkar gütmemenin sağladığı bir çıkardır.

Eğer çıkargütmezlik toplumbilimsel olarak mümkünse, Bourdieu'ye göre bu ancak çıkar gütmemeye önceden yatkın *habitus*'larla çıkar gütmemenin ödüllendirildiği alanların karşılaşmasıyla olabilir.[38] Bourdieu, bu evrenler içinde en tipik olanlarını, aile ve tüm ev içi mübadeleler düzeniyle birlikte, kültürel üretim alanlarını, yani yazınsal alanı, sanatsal alanı, bilimsel alanı, vb. ekonomik dünyanın çıkarına ilişkin bir yasanın tersinmesi üstünde temellenen ve içlerinde ekonomik çıkar yasasının askıya alındığı mikro kozmoslar olarak tanımlar.

Bourdieu'nün ileri sürdüğü gibi çıkar gütmemeye önceden yatkın *habitus*'larla çıkar gütmemenin ödüllendirildiği alanların karşılaşması durumunda çıkar gütmeyen tutumlar mümkünse; eyleyicilerin mezun oldukları üniversitelerin kurumsal *habitus*'larının, eyleyicilerin bireysel *habitus*'ları üzerinde "çıkar gütmemeye önceden yatkınlık" etkisinden söz edebilir miyiz? Bir başka deyişle, bilimsel ve sanatsal alanda yer alan eyleyicilerin; bu alana girebilmek için sahip olmaları gereken kültürel, teknolojik, sosyal, simgesel sermaye çeşitlerini edindikleri üniversitelerin "kurumsal *habitus*'larının" eyleyicilerin bireysel *habitus*'ları üzerinde çıkar gütmemeye önceden yatkınlık etkisi var mıdır? Daha da basitleştirirsek; aynı bilimsel alanda

37 *A.g.e.*, s. 148.

38 *A.g.e.*, s. 152.

(örneğin, sosyoloji), "A" üniversitesinden mezun olan, akademisyenlerin *habitus*'larında, "B" üniversitesinden mezun olanların *habitus*'larından farklılaşan bir çıkar gütmemeye önceden yatkınlık olabilir mi? Bu yatkınlık, mezun olunan üniversitenin "kurumsal *habitus*"unun etkisi olarak açıklanabilir mi?

Kurumsal *habitus*

Bu çalışmada, Bourdieu'nün toplumsal özneler, bireyler ve aktörlere atfettiği *habitus* kavramını kurumlara atfeden *kurumsal habitus* kavramsallaştırması, Norbert Elias'ın *habitus* kavramını uluslara atfederek kullanımı ile benzerlik göstermektedir. Elias, 1989'da yayımlanan *Almanlar: On Dokuzuncu ve Yirminci Yüzyıllarda Habitusun Gelişimi ve İktidar Mücadeleleri* çalışmasında *habitus* kavramını Alman devlet formasyonunun ve ulusal *habitus*'unun oluşum ve dönüşüm sürecine odaklanmak için önemli bir teorik araç olarak kullanmıştır.[39]

Elias'a göre, "Ulusların kaderi yüzyıllardır o ulusun üyelerinin *habitus*'ları içinde tortusallaşmıştır," ancak bireylerin *habitus*'ları gibi uluslarınki de değişebilir.[40] Elias, "ulusal karakter" kavramı yerine tutarlılıkla "ulusal *habitus*" kavramını kullanmıştır; çünkü ona göre bu kavram, devletin ulus formasyonunun oluşumunda oynadığı rolü geniş bir perspektiften değerlendirmeyi kolaylaştırarak, çok boyutlu, tarihsellik ve süreklilik vurgularını etkileşimci bir mantık üzerinden değerlendirme olanağı sunmaktadır. "Ulusal karakter" kavramının sadece sabitliklere dayalı bir yapısının karşısında değişmeye açık bir süreklilik sergileyen "ulusal *habitus*" kavramını kullanmayı tercih eden Elias'a göre, "Bir halkın 'ulusal *habitus*'u biyolojik olarak verili ve değişmez değildir. Ulusların *habitus*'u, maruz kaldıkları devlet formasyonunun ortaya çıkış süreci ile çok yakından ilişkilidir. Kabileler ve devletler gibi, ulusların *habitus*'la-

39 Dennis Smith, *Norbert Elias and Modern Social Theory* (London: Sage, 2001), s. 54.

40 Norbert Elias, *The Germans: Power Struggles and The Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, çev. Eric Dunning ve Stephen Mennell (Cambridge: Polity Press, 1997), s. 19.

rı da zamanla değişir ve gelişir."[41] Burada kritik nokta, Elias'çı anlayışla *habitus*'un, Bourdieu'deki *habitus* kavramsallaştırmasına yakın bir şekilde, ulusu oluşturan bireylerin duygusal durumlarından bağımsız olmadığının farkına varılması gerektiğidir. Yurttaşların duygusal konumları, hayata bakışları, alışkanlıkları, gündelik yaşam içinde birbirleriyle kurdukları ilişkiler; tarihsel ve toplumsal süreçlerle karşılıklı etkileşim içindedir ve *habitus*'un bir yandan sürekliliğe bir yandan da kesintilere dayanan ama her şartta "etkileşim" mantığı üzerine kurulu yapısını oluşturan etmen de işte bu ilişkiler ağıdır.[42]

Elias'çı bir yaklaşımla, Türkiye'de farklı dönemlerde kurulan üniversitelerin[43] kurucu çekirdek akademik kadroları ile ilk gelen öğrenciler arasındaki etkileşimin, hayata bakış açılarının kesişiminin, Bourdieu'nün *doxa* olarak adlandırdığı ortak inanış ve ortak duygu olarak üniversitelerin *kurumsal habitus*'unun sürekliliğini sağladığı düşünülebilir. *Kurumsal habitus*'lar da tıpkı bireysel *habitus*'lar gibi kalıcı olmaya yatkın olmakla birlikte değişebilirler. Elias'ın, "Ulusların kaderi yüzyıllardır o ulusun üyelerinin *habitus*'ları içinde tortusallaşmıştır,"

41 A.g.e., s. 2.

42 Helmut Kuzmics ve Roland Axtmann, (2007), s. 5-6, aktaran H. Bahadır Türk, "Türkiye'de Ulus-Devlet Formasyonunun Ortaya Çıkış Sürecini Habitus Kavramı Üzerinden Okumak," *Bilig* 57 (2011): s. 208.

43 Günümüzde 123'ü kamu üniversitesi olmak üzere toplam 196 üniversitenin bulunduğu Türkiye'de, üniversitelerin kurumsallaşması altı farklı dönemde incelenebilir. Ulus-devletin kuruluşunun hemen ardından ulusalcı kültürel politikaların egemen olduğu 1923-1938 döneminde üniversiteler İstanbul ve Ankara'da kurumsallaşmaya başlamıştır. 1946-1963 aralığındaki ikinci dönemde, teknolojik kalkınmayı hedefleyen politikalara paralel olarak İstanbul ve Ankara dışında da teknik üniversitelerin kurulduğu gözlenir. 1955'te Karadeniz Teknik Üniversitesi (Trabzon) ve Ege Üniversitesi (İzmir), 1956'da Orta Doğu Teknik Üniversitesi ve 1957'de Atatürk Üniversitesi (Erzurum) kurulmuştur. Yüksek Öğretim Kurumu'nun kurulduğu 1975-1983 yılları arasındaki üçüncü dönemde, Anadolu'da kalkınma eğilimi ve göç nedeniyle nüfus artışı gözlenen illerde, özellikle Tıp Fakültesine sahip üniversitelerin kurulduğu gözlenir. 1985-1989 yılları arasında gözlenen dördüncü dönemde, Türkiye'de Vakıf Üniversitelerinin kuruluş koşulları oluşturulmuştur. 1990-2007 arasındaki beşinci dönemde, özellikle üç büyük ilde sayıları hızla artan vakıf üniversitelerine ek olarak her coğrafi bölgede, kalkınmakta olan illerde kamu üniversiteleri açılmıştır. 2007 sonrasında ise her ilde üniversite açılması kararının hayata geçirildiği gözlenir.

görüşüne katılarak kurumların kaderini değil belki ama geleceğe yönelik *tutum*larını tayin edecek olan şeyin, kurumu oluşturan bireylerin etkileşimiyle *kurum habitus*'u içinde tortusallaştığını ve belli bir *yörünge*ye oturduğunu ileri sürebiliriz.

Ancak, Bilgi Üniversitesi gibi bir kurumun tamamının "kar amacı güden" bir eğitim şirketine satılmasının[44] ardından, bu kurumların *yörünge*lerinden kayma olasılığı artar ve alandaki *tutum*larını belirleyen ortak duygunun tortusunun *kurumsal habitus* içinde ne dereceye kadar çökeleceğini kestirmek güçleşir. Kaldı ki Bourdieu'ye göre *habitus* sabit bir şey de değildir ancak kendiliğinden böylesi keskin değişimler sergilediği söylenemez.

Sosyoloji yazını gözden geçirildiğinde son on yıldır, toplumbilimciler tarafından *kurumsal habitus* kavramının kullanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında Reay, David ve Ball,[45] Thomas,[46] Sheridan,[47] Byrom ve Lightfoot,[48] ve Atkinson,[49] kavramı öğrencilerin üniversite eğitimleriyle ilişkilendirerek kullanmışlardır. Ancak onların çalışmalarında *kurumsal habitus* kavramı, "bireysel *habitus*"un bütünleyici bir parçası olarak bireye atfedilen bir kavramdır ve tıpkı aileden kazanılan "ailesel *habitus*" gibi kurumdan kazanılan niteliklerdir. Bir başka çalışma, *habitus* kavramını mimarlık pratiği ile ilişkilendirerek

---

44 Bkz. Hakan Arslan ve Aslı Odman, (2011) "İstanbul Bilgi Üniversitesi'ndeki Şirketleşme ve Sendikalaşma Süreci" *Metalaşma ve İktidarın Baskısındaki Üniversite*, der. Fuat Ercan (İstanbul: SAV Yayınları, 2011), s. 593-632.

45 Diane Reay, Miriam David ve Stephen Ball, "Making a Difference?: Institutional Habituses and Higher Education Choice," *Sociological Research Online* 5, No. 4 (2001).

46 Liz Thomas, "Student Retention in Higher Education: The Role of Institutional Habitus" *Journal of Education Policy* 17, No. 4 (2002).

47 Vera Sheridan, "A Holistic Approach to International Students, Institutional Habitus and Academic Literacies in an Irish Third Level Institution," *Higher Education* 62, (2010).

48 Tina Byrom ve Nic Lightfoot, "Transformation or Transgression? Institutional Habitus andWorking Class Student Identity" *Journal of Social Sciences* 8, No. 2 (2012).

49 Will Atkinson, "Some Further (Orthodox?) Bourdieusian Reflections on the Notions of 'Institutional Habitus' and 'Family Habitus' - Unexpurgated" *Working Paper No. 12-12* (University of Bristol, 2013).

Türkiye'de mimarlık *ethos*'unun mimarların ortak *habitus*'ları ile şekillendiğini savlamıştır.[50] Kennedy çalışmasında, mimarların mezun oldukları üniversiteleri, *habitus*'larını etkileyen değişkenlerden biri olarak tanımlamıştır.

Bu çalışmaya özgü "*kurumsal habitus*" kavramsallaştırması, bireye değil kurumun kendisine atfedilerek geliştirilmiştir. Çalışma boyunca "*kurumsal habitus*" kavramı, kurumun sahip olduğu sermaye çeşitleriyle bedenleşmiş bir tarih, tortusallaşmış ortak inanış olarak tasarlanmıştır. David Harvey,[51] Piere Bourdieu'nün toplumsal özneler, bireyler ve aktörlere atfettiği sermaye çeşitlerinden "simgesel sermaye" kavramını ödünç alarak; "kolektif simgesel sermaye" olarak kavramsallaştırmış ve kentler için kullanmıştır. Benzer şekilde Bourdieu'nün toplumsal özneler, bireyler ve aktörlere atfettiği sermaye çeşitlerini sanatçı ve bilim insanı ve profesyonel meslek sahibi yetiştiren eğitim kurumlarına atfederek, "*kurumsal kolektif sermaye*" kavramını kullanmayı deneyebiliriz. Kurumsal kolektif –*ekonomik, sosyal, kültürel, simgesel*– sermayeye sahip üniversitelerin *habitus*'unu nasıl analiz edebiliriz? Bu çalışma kapsamında "kurumsal *habitus*" kavramının, kurumun sahip olduğu *kolektif sermaye çeşitleri* ve kurumun kuruluş aşamasında karşılıklı etkileşimde bulunan kurucu çekirdek akademik kadro, diğer çalışanlar ve eğitim kurumlarına özgü olarak öğrencilerin dünya görüşünü yansıtan *doxa* ile analiz edilebileceği önerilmiştir.

Bu tasarımdan yola çıkarak bir kuruma atfedilen *kolektif iktisadi sermaye,* kurumun sahip olduğu menkul ve gayrimenkul değerler toplamıyla tanımlanabilir. Bir kurum olarak bir üniversitenin sahip olduğu *kolektif sosyal sermaye*, örneğin öğretim elemanlarının başka bilimsel kurumlar ve kuruluşlara bireysel üyeliklerinin yanı sıra, üniversitenin başka üniversitelerle birlikte yürüttüğü ortak diploma programı geliştiren eğitim

50 Nilgün Fehim Kennedy, *The Ethos of Architects towards an Analysis of Architectural Practice in Turkey,* Unpublished PhD Dissertation (Ankara: METU, 2005).

51 David Harvey, "The Geography of Capitalist Accumulation: A Reconstruction of the Marxian Theory" *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, der. David Harvey (New York: Routledge, 2001).

ağları (*network*) ile yaptığı anlaşmalar ile anlaşılabilir. Bir üniversitenin *sembolik sermaye*sinin en önemli göstergelerinden biri, o üniversiteden alınan diplomanın dünyada tanınırlığıdır. *Kolektif kültürel sermaye* ise bir üniversitenin *kurumsal habitus*'unu tanımlamak açısından en belirleyici sermaye çeşididir.

Bourdieu, *kültürel sermaye*nin en temel halini, bu sermayeye sahip toplumsal eyleyicinin bedeni ile ilişkilendirir. Bir başka deyişle, en temel "kültürel sermaye" *bedenleşmiş kültürel sermaye*dir. Bu tanımdan yola çıkarak, *bedenleşmiş* halde olan ve eyleyici bir kuruma atfedilen *kolektif kültürel sermaye*, Bourdieu'nün bireylere atfettiği tanımda nasıl bireyin kültürlenme koşulları ve *habitus*'u ile ilişkilendiriliyorsa, benzer bir yaklaşımla kurumun kültürlenme koşullarına ilişkilendirilebilir ve kurum *habitus*'u olarak tanımlanabilir. Daha açık bir ifadeyle, bir kurumun *bedenleşmiş kolektif kültürel sermayesi*, başka bir sermaye biçimine dönüştürülebilme potansiyeli dahi olsa, o kurumda çalışan, o kurumun öğrencisi olan üyeleriyle bütünleşmiş; bir mal, bir mülk gibi devredilemeyen, hediye edilemeyen, bir kurum kimliği, "oralılık" [bedenleşmiş tarih] olarak tanımlanabilir. Kısaca, bir kurumun *bedenleşmiş kolektif kültürel sermaye*si, o kurum üyelerinin mezun ya da emekli olmaları durumunda bile kendilerini "oralı" hissedenlerin *habitus*'u olarak en ayırt edici özelliğidir. Benzer kurumlar arasında o kurumu biricik kılan ve kurumla özdeş olan *habitus*'u, o kurumun ortak üretimleri ve eylemleri ile kendini açığa çıkarır. Bu çalışmada, *bedenleşmiş kolektif kültürel sermaye* ya da kısaca kurum *habitus'u* kavramı ile kastedilen; örneğin, "A" Üniversitesi'nin iktidara ve pazara rağmen bağımsız bilgi üretebilme veya başka bir "B" Üniversitesi'nin iktidar baskısını eleştirme veya hegemonik baskıya karşı direnme kültürü ya da bir başka "C" Üniversitesi'nin bağımsız sanat üretme kültürüdür. Başka bir *habitus*'a da sahip olabilir üniversiteler. Hangi iktidar gelirse gelsin, iktidar mensuplarına "Fahri Doktora" unvanları dağıtarak bu gerçekliğe itaat eden *habitus*'a sahip üniversiteler de vardır. Bir kurumun, özellikle bir eğitim kurumu olan üniversitelerin *bedenleşmiş kolektif kültürel sermayesi*, kurumun kurulduğu gün-

den bugüne o kurumun üyelerinin biriktirdiklerini, kuşaklararası aktarılabilir "ortak üretimleri ve ortak eylemlerini", "oralıların" yalnızca neler yapabiliyor olduklarını değil gelecekte neler yapabileceklerini de kapsamaktadır.

Bourdieu, *kültürel sermaye*'nin ikinci halini *nesneleşmiş* sermaye olarak tanımlar. Bu anlamıyla bireyin *kültürel sermayesi;* sahip olduğu resim, müzik aleti, heykel, kitap gibi maddi nesnelerde *nesneleşir.* İkinci kişilere aktarılabilen, satılabilen *nesneleşmiş kültürel sermaye* kolaylıkla ekonomik sermayeye dönüştürülebilir. Benzer şekilde, kurumlar için *nesneleşmiş kolektif kültürel sermaye;* kurumların sahip olduğu sanat ve bilgi üretimi için gerekli olan maddi nesneler ve teknolojik donanım ve bu donanımları kapsayan mekânlar (laboratuvar, atölye, kütüphane, derslik, yurt olanakları, galeri, tiyatro, sinema, kongre ve konser salonu, spor salonu vb.) olarak tanımlanabilir. Kurumun sahip olduğu yayınevleri aracılığıyla yayınlanan yayınlar, Yüksek Lisans Enstitülerinde yazılan tezler de bu kavramın altında toplanabilir.

Ancak günümüzde üniversiteler bir yandan sahip oldukları *nesneleşmiş kolektif sermaye*lerinin en gösterişli bölümünü oluşturan yukarıda sıraladığımız mekânlarını, müşteri kapmaya çalışan turistik tesisler gibi *alana* sermaye çeşidi olarak sunarlarken, öte yandan kurumsal olarak ürettikleri yayınların reklamını da yaparak kim ya da kimlerin işine yarayacaklarının, kimlerin hoşuna gideceklerinin farkında olarak *alana yatırım* yapmaktadırlar. Bu durum, Nalbantoğlu'nun bir yazısında eleştirdiği, günümüz kitle üniversitelerinin, "Fikirlerle yaşamak idealinden uzaklaşarak ve 'neye/kime yarayacak?' (*Cui bono? Wem gefalt es?*) [kimin çıkarına] sorusu" ile bilimsel(!) üretim yapmalarının göstergesidir.[52] Nalbantoğlu üniversite

52 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Üniversite, A.Ş.'de Bir 'Homo Academicus': Ersatz-yuppie Akademisyen" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009c), s. 151. Hans-Georg Gadamer, "The Idea of University" *On Education, Poetry, History: Applied Hermeneutics*, çev. Monica Reus and Laurence K. Schmit (Albanny: Sunny Press, 1992), s. 47-59. Gadamer, bunun üç tür yabancılaşmayla sonuçlandığına dikkatleri çekmekteydi. Bunlardan birincisi, *Universitas Scholarum*'un çöküşü ve öğrencilerin bir "insan-kaynak" gide-

kütüphanelerinin birer veri bankasına dönüşmeye başlamasını bu gelişmenin doğal bir uzantısı olarak görmüş ve bizleri çok önceden uyarmıştır.

Bourdieu, kültürel sermayenin üçüncü hali olan *kurumsallaşmış kültürel sermayeyi*, tanınmış bir akademik kurumdan alınmış diploma, önemli bir kurumda çalışmış olma, etkin bir kuruluşa üye olma gibi bireyin yaşam boyu sahip olabileceği ancak başkasına aktaramayacağı bir sermaye biçimi olarak tanımlar. *Kurumsallaşmış kültürel sermaye,* ancak ve ancak ona sahip olan bireyin kendi inisiyatifinde, *ekonomik sermayeye* dönüştürülmek üzere pazara sunulsa bile, Bourdieu'nün kavramlarından biri olan *simgesel sermaye* gibi bireyin yaşamı boyunca kendine ait kalacak bir sermaye biçimidir. Bu tanımdan yola çıkarak, bir kurumun *kurumsallaşmış kolektif kültürel sermayesi*, o kurumun kurumsallaşma tarihi ve içerdiği alt kurumlardan oluşmaktadır diyebiliriz. Üniversitelerin sahip olduğu enstitüler, üniversitenin adı ile özdeşleşmiş ve tamamen kendisi tarafından düzenlenen ya da kısmen desteklenen etkinlikler (kongre, sempozyum, bienal, festival, sertifika kursları, vb.), araştırma merkezleri, teknokentler üniversitelerin *kurumsallaşmış kolektif kültürel sermayeleri* olarak tanımlanabilir.

Bu çalışmada önerilen, bilim ve sanat alanındaki eyleyicilerin çıkar gütmeme yönünde yatkınlıklarını anlamak üzere, Türkiye'de son yıllarda pıtrak gibi her ilde açılan üniversitelerin kurumsal *habitus*'unu bu kuramsal çerçeve ile tek tek analiz etmek değil elbette. Yeni açılan üniversitelere de Öğretim Üyesi yetiştiren, kurumsal geçmişi olan üniversitelerin kurumsal *habitus*'unun analizini yapmanın; bilim ve sanat alanında bağımsızlığını dert edinen eyleyicilerin mezun oldukları üniversitelerin kurumsal *habitus*'larının bireysel *habitus*'ları üzerinde "çıkar gütmemeye önceden yatkınlık" etkisini anlamak açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Türkiye'deki üniversiteler

---

rek de "müşteri" olarak düşünülmesi nin yolunun açılışı; ikincisi, bilimlerin disiplinler olarak birbirinden koparak bölümleşmesi ve yekdiğerleriyle iletişimsizlik içine düşmesi sonucu çökmeye başlayan *Universitas Literarum*; üçüncüsü ise yukarıda "neye/kime yarar" sorusunun yol açtığı "dar uzmanlaşma".

arasında bilim ve sanat alanında bağımsız üretimi dert edinen mezunlar vermeyi amaçlayan kurumsal *habitus*'a sahip üniversiteler var mıdır?

Sonuç yerine: Bir umut

Nalbantoğlu'nun, "Bugünkü koşullarda akademik yaşamın iç yapılanışı ulus-devletin önceliklerine ve 'pazar' tanrısının tekelci arz-talep terazisine kayıtsız kalamıyor,"[53] argümanına katılmakla birlikte, pazarın ve iktidarın dışında bilgi ve sanat üretiminin olabileceğine inanıyorum. Nalbantoğlu buna inanmanın, yani "pazarın gizli diktatörlüğünün yanında, ne zaman siyasi bunalıma düşse açıkça diktatörleşen rejimlerin tek çatı altında denetlemeye geçtikleri üniversiter eğitim kurumlarının bu tür eğilimlere karşı direneceğini, özgürce düşünen insanlar yetiştireceğini düşünme"nin safdillik olacağını söylemesine rağmen buna inanmak istiyorum. Kaldı ki, kendisi de içinde böyle bir inanç duymasaydı şu sözleri söylemezdi:

> Gene de aynı kurumsal çatılar [eğitim kurumları], zor kullanılarak tümüyle kaldırılmadıkları sürece, çağdaş ülkelerde belirli bir heterojenliği ve özerkliği değişik düzeylerde inatla sürdürmeyi becerebiliyorlar.[54]

Nalbantoğlu, Althusser'e[55] atıfta bulunarak, "Günümüzde, fakülte ve üniversite hiyerarşilerinde belirli değişmeler olmasına karşın, ister devlet üniversitesi ister özel, akademik eğitim ağırlıklı modern ulus-devletin ideolojik aygıtlarından biri olarak iş-

53 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Modern Çağda Universitas Kavramına Ne Oldu?" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009b).

54 *A.g.e.*, s. 35.

55 Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine (İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları)* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2006), 373-374 381. Egemen sınıfın devleti olan devlet ne kamusal ne özeldir, tam tersine her türlü kamusal ve özel ayrımın önkoşuludur. Aynı şeyi şimdi DİA'larımız için söyleyelim. DİA'ları gerçekleştiren kurumların özel ya da kamusal olması pek önemli değildir. Önemli olan işleyişleridir. Özel kurumlar aynen DİA'lar gibi 'işleyebilir'ler. Bunu kanıtlamak için DİA'lardan herhangi birini biraz derinlemesine analiz etmek yeterli olacaktır."

lemektedir," derken yanılmamaktadır.[56] Özellikle, özel (vakıf) üniversitelerinin[57] savundukları pazar ideolojisi gereği tümüyle kendi kaynaklarına dayanmaları beklenirken, en azından bir kısmının, "Sürekli geveledikleri devletten bağımsız olma, özerklik vb. ideolojik savlarıyla tutarlı işleyecek yerde, eleştirdikleri ulus-devletten hâlâ yardım almayı sürdürüyor olmaları, bu akıllıların *ethos*'u hakkında çok şey anlatır bizlere," diyen Nalbantoğlu da, bir anlamda üniversitelerin "*kurumsal habitus*"una işaret etmektedir.[58] Kuşkusuz, "Akıllı olmak inatçı olmamak anlamına gelir; bu da varolan gerçekliğe uymak demektir."[59] Nalbantoğlu'nun deyişiyle "bu akıllılar" varolan gerçekliğe uymayı çıkarlarına uygun bulmuşlardır. Pazara ve iktidara rağmen bağımsız üretim için akıllı değil, inatçı olmak gerekiyorsa, meşrebi inatçılık olanların her şeye rağmen alanda kalmayı, alanın kurallarını değiştirmeyi amaçlayarak salt simgesel çıkar uğruna her şeyi (tüm birikimini, tüm sermayesini) kaybetmeyi göze alarak alanda tutum takınmayı sürdürmesinden başka çıkarının olmadığını bir kez daha düşünmek gerekebilir.

Hocamız Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun deyişiyle "akademik çalışmayı, bilgi üretmeyi bazıları için her ne pahasına yaşam boyu uğraş, bu uğraşı da kişinin karakteri, huyu, meşrebinin entegral parçası kılan her ne ise, işte o *daimon*'a sahip" ya da Bourdieu'nün deyişiyle 'elimde değil kipiyle' çıkar gütmez bir tutum takınarak işini tutkuyla, daha önemlisi inatla yapan ey-

---

56 Nalbantoğlu, "Modern Çağda Universitas Kavramına Ne Oldu?," 30; Hasan Ünal Nalbantoğlu, "*Daimon*'suz Bilim?" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009a), s. 64.

57 Ag.e., s. 65. Nalbantoğlu şöyle der: "Küçültülmesi sloganı altında sanki nüfuz alanının giderek daraltıldığı izlenimi verilen ulus-devletin gerçekte artan ölçüde 'derinleştiği' de bir gerçektir üstelik. Şimdiki ulus-devletin sorumluluk ve yükümlülükleri dışında kurulan özel üniversiteler (vakıf üniversiteleri) bir yandan eskiden ulus-devletin üstlendiği, kişinin öncelikle devlete, ardından millete hayırlı evlat yetişecek biçimde kültürlenmesi (*Die Bildung*) idealinin bir yana bırakılmasında etkin rol oynarken, öte yandan 'devletin ideolojik aygıtı' (DİA) olarak kutsal (!) görevlerini sürdürmeyi –hem de bu işlevin sanki tersiymiş görünümü altında– örtük sürdürmektedirler."

58 *A.g.e.* s. 65.

59 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 1986).

leyicilerdir bağımsız bilgi ve sanat üretebilecek olanlar. Bu olanaksız değildir. Bir seçim yapmakla mümkündür bağımsız bilgi ve sanat üretimi. Yapılması gereken en doğru olan "o şey" nedir? Ya akılla pazar ve iktidarın gerçekliğine uymak ya da inatla kimilerinin kör şeytan dediği *daimon*'a uymak. İlkini seçenlerin sahip oldukları sermaye çeşitlerini nasıl maksimize ettikleri açıkça görülürken, *Daimon*'a uyup inatlaşmaktan ne çıkarımız olabilir? Birçoğumuzun kaybetmekten ölesiye korktuğu, en kıymetli *simgesel sermaye*, "onur"dur tek çıkarımız.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis, *Yeniden Üretim Üzerine (İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları)*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2006.

Atkinson, Will, "Some Further (Orthodox?) Bourdieusian Reflections on the Notions of 'Institutional Habitus' and 'Family Habitus' - Unexpurgated" *Working Paper No. 12-12*, University of Bristol, 2013.

Bourdieu, Pierre, (1986), "The Forms of Capital" *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, s. 183-198. çev. Richard Nice, der. John G. Richardson. New York: Greenwood, 1986.

—, "The Field of Cultural Production, or: the Economic World Reversed." *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, 29-73, der. Randal Johnson. Columbia: Polity Press, 1993a.

—, "Who Created the Creators" *Sociology in Question*, s. 139-148, çev. Richard Nice, London: Thousand Oaks, Calif., Sage, 1993b.

—, *Practical Reason: On the Theory of Action*, Stanford and California: Stanford University Press, 1998.

—, *Outline of a Theory of Practice*, çev Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

—, *The Social Structures of the Economy*, çev. by Chris Turner, Cambridge, Malden: Polity Press, 2005.

—, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Hil Yayınları, 2006.

—, *Bir Otoanaliz İçin Taslak*, çev. Murat Erşen. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2012.

Bourdieu, Pierre ve Loic Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Réponses. Pour une anthropologie réflexive.), Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

—, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev: Nazlı Ökten. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Byrom, Tina ve Nic Lightfoot, "Transformation or Transgression? Institutional Habitus and Working Class Student Identity" *Journal of Social Sciences* 8, No. 2 (2012): 126-134.

Eagleton, Terry, "Ideology and Its Vicissitudes in Western Marxism" *Mapping Ideology*, 179-226, der. Slavoj Zizek. London: Verso, 1994.

Elias, Norbert, *The Germans: Power Struggles and The Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, çev. Eric Dunning ve Stephen Mennell. Cambridge: Polity Press, 1997.

—, *Uygarlık Süreci, Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, çev. E. Ateşman, C. 1. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001a.

Elias, Norbert, *The Society of Individuals*, New York: Continuum, 2001b.

Gadamer, Hans-Georg, "The Idea of University" *On Education, Poetry, History: Applied Hermeneutics*, s. 47-59. çev. Monica Reus and Laurence K Schmit, Albanny: Sunny Press, 1992.

—, "The Political Incopemtence of Philosophy" *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*, s. 366-367, der. Tom Rockmore ve Joseph Margolis. Philadelphia: Temple University Press, 1992.

Harvey, David, "The Geography of Capitalist Accumulation: A Reconstruction of the Marxian Theory" *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, der. David Harvey. New York: Routledge, 2001, [İlk Basım 1975, *Antipode*].

Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 1986.

Johnson, Randal, "Introduction" *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Columbia: Polity Press, 1993.

Kennedy, Nilgün, *The Ethos of Architects towards an Analysis of Architectural Practice in Turkey*, Unpublished PhD Dissertation. Ankara: METU, 2005.

Kuzmics, Helmut ve Roland Axtmann, *Authority, State and National Character*, Surrey: Ashgate, 2007.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal, "Estetik, Etik, Teknik," *Defter*, 45 (2002): 187-229.

—, "*Daimon*'suz Bilim?" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, s. 57-83. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009a.

—, "Modern Çağda Universitas Kavramına Ne Oldu?" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, s. 13-43. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009b.

—, "Üniversite, A.Ş.'de Bir 'Homo Academicus': Ersatz-yuppie Akademisyen" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, s. 143-197. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009c.

Reay, Diane, David, Miriam ve Stephen Ball, "Making a Difference?: Institutional Habituses and Higher Education Choice" *Sociological Research Online* 5, No. 4 (2001).

Sheridan, Vera, "A Holistic Approach to International Students, Institutional Habitus and Academic Literacies in an Irish Third Level Institution" *Higher Education* 62, (2010): 129-140.

Smith, Dennis, *Norbert Elias and Modern Social Theory*, London: Sage, 2001.

Thomas, Liz, "Student Retention in Higher Education: The Role of Institutional Habitus" *Journal of Education Policy* 17, No. 4 (2002).

Türk, H. Bahadır, "Türkiye'de Ulus-Devlet Formasyonunun Ortaya Çıkış Sürecini Habitus Kavramı Üzerinden Okumak" *Bilig* 57, (2011): 201-225.

Wacquant, Loic, (1998a), "Negative Social Capital: State Breakdown and Social Destitution in America's Urban Core", *Netherland Journal of Housing and Built Environment* 13, No. 1 (1998a): 25-40.

—, (1998b), "Pierre Bourdieu" in *Key contemporary thinkers*, s. 215-323, der. Rob Stones. Macmillan, London,1998b.

Kartografi Olarak Koreografi: Sanat ve Tasarım Üretiminde Bilgi Haritalandırması Üzerine...

V. Şafak Uysal

I.

Bu yazıya her şeyden önce, konuşmacılarından biri olduğum "Üretim/Bilgi/Sanat: II. Hasan Ünal Nalbantoğlu Sempozyumu"nun çağrı metninin[1] bende uyandırdığı tanıdıklık hissin-

1 "ODTÜ Sosyoloji Bölümü tarafından 28-29 Mart 2013 tarihinde ikincisi gerçekleştirilecek olan Hasan Ünal Nalbantoğlu Sempozyumu, bağımsız bilgi ve sanat üretiminin olanaklarını tartışmaya bir davet.

Pazar ve devlet yapıları ile çelişkili ilişkiler kuragelmiş eleştirel bilgi ve sanat pratikleri günümüzde göreceli de olsa bağımsız bir üretim gerçekleştirebiliyor mu? Tartışmak istediğimiz bir yanıyla bu çelişkileri ortaya koyup bilgi ve sanatın bağımsız üretimleri üzerine yeniden düşünmek. Öte taraftan bağımsızlığını dert edinip üretmeye çalışanların, pazara ve devlete yönelik üretilen bilgi ve sanattan farklı olarak neler ürettiklerini, nasıl ürettiklerini ve ne şekillerde üretimlerine devam edebildiklerini anlamak. Bu anlamda bilgi/sanat ve pazar/devlet arasındaki çelişkili ilişkileri, üretme biçimlerindeki farklılaşmaları ön plana alarak tartışmaya açmak istiyoruz. Bunu tartışırken çoğunlukla kapılıp gittiğimiz genel yönelişin aksine, bağımsız bilgi/sanat üretiminin olanaksızlıklarına değil olanaklarına, böyle bir çabanın çeşitli etmenler tarafından nasıl engellendiğine değil, nasıl mümkün olabildiğine ve olabileceğine vurgu yapmak istiyoruz. Bunu yaparken de varolan koşullara aldırmadan ve bunların analizini yapmadan üretilen bağımsız bilgi ve sanat söylemlerinin peşinde koşmak istemiyoruz.

Üniversite ve sanatsal kurumların sınırları içerisinde farklı olasılıklar üretilebileceğini, bu sempozyumu adına düzenlediğimiz, Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun akademik yaşamı bize gösteriyor. Ürettiği bilgiyle kurduğu ilişkinin ilhamıyla bu sene ikincisini gerçekleştirmeyi istediğimiz bu sempozyum bugünün bağımsız bilgisinin ve sanat üretimlerinin yan yollarını ve patikalarını hep

den bahsederek başlamak isterim. İnsanın, "Ben olsam tam da böyle kurardım," diyeceği bir düşünce zinciriyle karşılaştığında içine düşeceği cinsten bir tanıdıklık bu. Mazruf çok yakın, sadece bu kez zarf ben değilim. Dolayısıyla söz konusu formülasyonla aramda bir mesafe, bu mesafeden yüz bulan bir tür yabancılaşma ve bu yabancılaşmaya eşlik eden bir hafiflik mevcut...

Böylesi bir hafifliğin, kişiye, belki de alışkanlıktan göz ardı edilebilecek birtakım ön kabulleri gözden geçirme ve sorunsallaştırma şansı sunduğu doğruysa eğer, çağrının bende ilk çağrıştırdığı soru işaretleri şunlar:

- Her şeyden önce *bilgi, sanat, bağımsız, üretim, pratik* derken tam olarak ne kastediyoruz? Sempozyum başlığındaki eğik çizgiler, bu kavramlar arasında nasıl bir ilişki kurduğumuza ya da kurabileceğimize delalet ediyor?
- Metinde sürekli "bilgi ve sanat üretimi" şeklinde anılan bilgi üretimi ve sanat üretimi birlikteliğine nasıl bir anlam yüklüyoruz?
- Bilgi ve sanatı birer üretim olarak çerçevelerken, diğer imalatlarla aralarında ne gibi benzerlikler ya da farklar görüyoruz?
- Bütün metin boyunca geçen "bağımsız bilgi ve sanat pratikleri" kalıbına alternatif olarak yalnızca bir yerde "eleştirel bilgi ve sanat pratikleri" kalıbı kullanılıyor. Bağımsızlıkla eleştiri arasında, doğrudan ya da dolaylı, nasıl bir ilişki var?
- "Göreceli de olsa bağımsız bir üretim gerçekleşebiliyor mu?" diye sorarken, neden göreceli konuşmamız gerekiyor? Mutlak bir bağımsızlıktan bahsetmek mümkün mü?
- "Bağımsızlığını dert edinip üretmeye çalışanlar..." ve "böyle bir çabanın nasıl engellendiği..." ifadelerinde olduğu gibi, bağımsızlığın, içten içe, üretimin bizatihi kendisiyle değil de, olsa olsa bu yönde bir çabayla özdeşleştirilmesi ne anlama geliyor?

birlikte, ortak olarak düşünmeye çağırıyor."

- Metinde art arda sıralanan "...istiyoruz" / "...istemiyoruz" cümleleri bir taraftan ne yapılması gerektiğini vurgularken, bir taraftan da yapılması gerekenlerden biri olarak mevcut koşulların tarifini şart koşuyor. Öyleyse, olması gerekeni "koşullu sevdiğimiz" bir mevcut durumda bulurken, nasıl bir beklenti içindeyiz?

Bu noktaların her biri, farklı ölçeklerde ve bağlamlarda değerlendirilmeyi gerektiriyor. Bense, yeterince odaklanabilmek adına, üç temel eksene yoğunlaşacağım. İlk bölümde, bağımsız sanat üretimi tartışmasını özelleştirerek, bu tartışmanın Türkiye'de dans ve koreografi bağlamındaki uzantılarının izini süreceğim. İkinci bölümde, koreografiyi bir tasarım ürünü olarak ele alacak ve Türkiye'de dans alanında takınılan koreografik tutumları bu mercekten bakarak kavramayı deneyen bir tipoloji önereceğim. Üçüncü bölümde ise bağımsız sanat/tasarım üretiminin kalbine bilgi haritalandırması yöntemini yerleştirmeye çalışacağım. "Çok meseleyi az yere sığdırma" kaygısı yüzünden, bazı kaba genellemeler ve sıçramalar yapacak olabilirim. Umudum, şimdiden okurun affına teslim ettiğim bu hızlı geçişlerden en azından bir kısmını, bu metin paylaşıldıkça doğacak sözlü/yazılı tartışma ortamlarında inceltme imkânı bulmak.

II.

Dans alanı kendi içinde çok sayıda alt başlığı ve bu başlıklar etrafında toplanan, bazıları birbirinden tamamen kopuk, bazıları kesişen, bazıları daimi muhalefette olup bazıları iç içe geçen farklı ölçeklerde camiaları ve pratikleri kapsıyor. Türkiye'deki dans pratiklerinin bu anlamda kabaca dokuz kanatta dağılım gösterdiğini söyleyebiliriz:

1) Halk oyunları
2) Klasik/neo-klasik/modern/çağdaş bale
3) Modern/çağdaş dans

4) Dans-tiyatro çaprazlamaları (dans/hareket tiyatrosu, fiziksel tiyatro, vb.)
5) *Partnering*&doğaçlama
6) Performans sanatı
7) Sirk ve akrobasi sanatları
8) Sokak dansları (hip-hop, break, caz, vb.)
9) Eşli danslar (Latin dansları, salon dansları, vs.)

Bunlar ilk bakışta yalnızca farklı birtakım estetik kategoriler ve "tür"lere işaret ediyormuş gibi gözükse de, aslında bağımsızlık cetvelinde nerede konumlandığınıza yönelik bir imayı da sıklıkla içinde barındıran biçimlerde sarf ediliyor. Lafı fazla dolandırmadan, ilk genel eğilimimizi hızlıca itiraf edelim: Biz –ki burada en genel anlamıyla dans camiasından bahsediyorum– herhangi bir bağımsızlık tartışmasında bu kanatlardan bir kısmını daha baştan dışarıda bırakıyor, aslında çoğunlukla modern/çağdaş dans, dans-tiyatro çaprazlamaları, partnering, doğaçlama ve performans sanatı pratikleriyle uğraşan çevreleri kastediyoruz. Evet, bu dışarıda bırakma operasyonu yalnızca bizim önyargılarımızdan değil, aynı zamanda dışarıda kalan kanatların temsilcisi olan sanatçı, topluluk ve icracıların bağımsızlık tartışmasına, belki de hiç soyunmuyor olmalarından da kaynaklanıyor. Ama yine de böyle bir ayrım; yani bağımsızlığı genel bir sanatsal ilericilik ve öncülükle özdeşleştirme eğilimi söz konusu... Özetle: Bilinen, tarihsel ya da kitleye hitap eden kategoriler içerisinde hareket ettiğimizde otomatik olarak "ana akım"a talim edildiğini; yeni biçimler değilse bile yeni isimler icat ettikçe ya da pratiğimizin başına "çağdaş" kelimesi ve türevlerini iliştirdikçe giderek daha "bağımsız" olduğumuzu varsayıyoruz. Bu noktanın daha baştan altını çizme sebebim, günah çıkarmaktan ziyade, ortaya atacağım hemen tüm tespitlerin aslında sınırlı bir gözlem sahasından beslendiğine dikkat çekmek ve dolayısıyla, eğer ki ciddi ve ayakları yere basan bir tartışma yürütmek istiyorsak, bu pratiklerin hepsini dahil eden bir araştırmaya soyunmamız gerektiğine işaret etmek...

İkinci bir genel eğilim ise, bağımsızlığı, yaratıcının belli bir kurumsal bünyeye bağlı olup olmadığıyla açıklama yaklaşımı... Bunlardan birincisine, yani yaratıcının kurumsal varlığına odaklandığımızda, "bağımsız" addettiğimiz sanatçıların, pek çoğunun aslında sürekli ya da geçici sürelerle bir kuruma bağlı olduğunu görüyoruz. Eğer ki sanatçının bağlı olduğu kurum özellikle dans üretimiyle ilişkili değilse (örneğin, sanatçı üniversite, sivil toplum kuruluşu ve benzeri başka bünyelerde konuşlanmışsa) herhangi bir sorun yokmuş gibi gözüküyor; bağımsız sanatçının namusuna halel gelmemiş oluyor. Ancak sahadaki hemen bütün üreticiler benzeri bir pozisyonda olup geçimini sıklıkla başka sektörlerden sağladığı için, bu kez çok ciddi bir çoğunluğu bağımsız addetme zorunluluğu doğuyor. Kendi içinde oldukça sorunlu olmanın yanı sıra, bu zorunluluğa eşlik eden iki tane de hayalet var: Bir taraftan bağımsız bir sanatçının asla bağımsız üretimleriyle kendini idame ettiremeyeceğine kani oluyoruz; bir taraftan da geçinmek için yapılan bir işin bağımsızlıkla hiçbir zaman ilişkilendirilemeyeceğini düşünüyoruz. İliklerimize işleyen bu ve benzeri kabuller sayesinde aksini, yani bağımsızlıktan geçinmeyi ya da geçindiğimizle bağımsız olmayı, maalesef, hayal bile edemiyoruz. Eğer sanatçının bağlı olduğu kurum yine dans ya da en azından gösteri sanatları alanıyla ilişkili bir kurumsa, yani incelememizin merkezine kurumun yaratıcı varlığını yerleştiriyorsak, bu sefer sanatçıyı total olarak sınıflandırmakta bocalıyoruz. Bağımsızlığın, sanatçıya atfedilen bir nitelik olmaktan çıkıp tek tek üretimler çerçevesinde değerlendirilmesi gereken boyutları ön plana çıkıyor. Örneğin, ya sanatçının kurum bünyesinde gerçekleştirdiği bütün üretimleri "bağımlı" ya da tam tersine kurum dışında gerçekleştirdiği tüm üretimleri "bağımsız" ilan etme eğiliminde olabiliyoruz. Tabii bu kurum içi-kurum dışı sınırını inşa ve muhafaza etme çabası, aslen hiçbir kuruma bağlı olmayan bir sanatçının (davet ya da ısmarlama üzerine de olsa) herhangi bir kurum bünyesinde bağımsız herhangi bir üretim gerçekleştiremeyeceği yolundaki, yine çoktan kanıksadığımız, bir başka inanç tarafından da pekiştiriliyor.

Üçüncü bir eğilim olarak, "Türkiye'de dans" derken, her şeyden önce, bu yöndeki bütün sanrılara rağmen, aslında henüz kurumsallaşmasını tamamlayamamış bir alandan bahsediyoruz.[2] Kabaca söylemek gerekirse, Türkiye'de klasik anlamda "ana akım" olarak adlandırabileceğimiz bir estetik kanat da, bu akımı temsil ettiğini söyleyebileceğimiz bir kurumsal yapı da yok. Tam da bu yüzden kime sorsak kendisini bağımsız koreograf ya da topluluk olarak tarif ettiğini görüyoruz. Ana akımın yeşermediği bir toprakta bağımsızlığın bir nevi ana akımlaşması, bağımsızlığın kurumsallaşması söz konusu... Bu, kendi içinde çok paradoksal olduğu gibi, aynı zamanda bağımsızlığın bilinçli mi seçilmiş yoksa çaresizlikten mi düşülmüş bir pozisyon olduğu sorusuna yol açıyor. Yani aslında şu anda bağımsız addettiğimiz sanatçı ve toplulukların eline bir şekilde mevcut üretimleriyle kurumsallaşma ve ana akım olma fırsatı geçse, nasıl bir tercihte bulunacaklarını tahmin etmek gerçekten zor...

Bu belirsizlik, bağımsız pratiklerle ana akım pratiklerin tabiat itibariyle türdeş olduğu, aralarında yalnızca popülerlik ya da yaygınlık bazında bir ölçek farkı olduğu yolundaki dördüncü bir sanrıyı gün yüzüne çıkarıyor. Bu sanrının bir sonucu olarak, bağımsız kanadın belirleyicisi olduğu bir estetik/pratik yaygınlaştığı takdirde bütün dertlerimizden azat olacağımızı varsayıyoruz, ki bu naif olduğu kadar da yaygın bir düşünce... Yoksa bir açıdan bakıldığında, ana akımın yükselişinin, özgül bağımsız pratiklere dek izlenebileceği ve bu yüzden ana akım pratiklerin bağımsız pratikler temelinde anlaşılması gerektiği doğru. Ancak bu yine de bağımsız ve ana akım pratiklerin, özdeş olmayan, heterojen yapılar olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Aksi takdirde, ana akım pratiklerin üst kodlayarak kendine mal ettiği bağımsız pratikleri ıskaladığımız gibi, aynı şekilde bağımsız pratiklerin de ana akım pratiklerin küçük ölçekli çeşitlemelerine indirgenemeyeceği gerçeğini göz ardı etmiş oluyoruz.

---

2 Bağımsızlığın devlet ya da özel sektör kökenli finans kaynakları ve fonlardan faydalanıyor olmak ya da olmamakla ilişkilendirilmesi başlı başına bir inceleme konusu olduğu için, sadece bu tartışmaya eklemlenebilecek bazı tespitleri paylaşmakla yetineceğim.

Diğer bir açıdan ise, "Türkiye'de dansta ana akım yok," iddiamı revize etmem gerekiyor; çünkü aslında kurumsallaşmanın ve ana akımın taşıyıcısı olmanın ima ettiği istikrarla özdeşleştirmeye aday iki yapı var, ki şaşırtıcı olmayan bir biçimde, bunlardan biri devlet diğeri ise piyasa mekanizmalarını temsil ediyor: a) Devlet Balesi ve b) Sultans of the Dance ile başlayıp Anadolu Ateşi ve türevleriyle devam eden gösteri toplulukları. Normal şartlarda en başta saydığımız, dokuz alt dalın her birinin ayrı ayrı kendi ana akımları ve bağımsız sanatçılarını var etmesi beklenirdi. Ancak bizde, beraberindeki kurumsal yapılanmayla birlikte, böyle bir statü hakkını bu kanatlardan yalnızca ikisine tanıyabiliyoruz. Devlet kanadında, Devlet Opera ve Balesi'nin bir yandan tüm alternatifsizliği ile bağımsızlık olanağını külliyen erittiği; öte yandan ise, temsil ettiği tür itibariyle, sahadaki özgün üretimin çok küçük bir yüzdesini karşıladığı gibi iki gerçekle yüzleşmek gerekiyor. Bu anlamda, enteresan bir şekilde, Anadolu Ateşi ve benzeri toplulukların, belki de balenin yapabildiğinden çok daha fazla, kendi alternatifleriyle birlikte yaygınlaştığı görülüyor. Ancak bu sefer de ya bu gösterilerin "şov dünyasıyla" özdeşleştirilerek "sanat" alanının dışına itildiğini ya da söz konusu alternatif toplulukların aslında yalnızca merkezi kimin daha iyi doldurduğuna yönelik bir rekabetle meşgul olduklarını görüyoruz. Bu kanatta bağımsızlığa yaklaşabilen tek estetik önermenin, halk oyunlarına belgesel denebilecek bir araştırmacı tavırla yaklaşan Boğaziçi Gösteri Sanatları Topluluğu tarafından geliştirildiği söylenebilir.

Bu bağlamda son bir noktaya dikkat çekmem gerekirse, aslında dans dediğimiz üretim, dansçısından ışık, dekor, ses, kostüm, video tasarımcısına kadar, pek çok yaratıcı unsur barındırsa da, biz bütün bu kalabalığın içinde, bağımsız sanatçı derken sıklıkla yalnızca koreografdan bahsediyoruz. Bu durum, koreografa adadığımız merkezî rolün yanı sıra, koreografa "sanatçı" diğerlerine "tasarımcı" derken gizliden gizliye işlettiğimiz sanat/tasarım ayrımını da deşifre etmemizi gerektiriyor. Bu ayrımı geçici bir süreliğine kabul etsek dahi, sürecin hâlâ sanatla özdeşleştirmeye lütfettiğimiz kanadında, koreografın tahı-

tını sarsma potansiyeli taşıyan bir başka üretici daha var ki, o da etiyle kemiğiyle dansçının ta kendisi. Yukarıda değindiğim henüz daha yeterince kurumsallaşmamış olma halinden dolayı, şu an piyasada yüzlerce "bağımsız" dansçı var ve ben bu dansçıların yaşama ve çalışma koşullarının bağımsızlık tartışmasına çok ciddi bir gerçeklik tonu katacağını düşünüyorum.

Bu eğilimlerin her biri kendi başlarına irdelemeye değer birer tartışma konusu. Ancak ben bağımsızlık tartışmasını esasen türe, kurumsal varlığa, finansal kaynağa veya ölçeğe yaslanan bir çerçevede sürdürmek yerine, bu yazının geri kalanında, yukarıdaki gibi karakterize olduğunu iddia ettiğim bir arazide bağımsız bir koreograf olarak nasıl pozisyon alınabileceğine odaklanmak istiyorum. Bu pozisyon aralıklarını tarif edebilmek için öncelikli olarak koreografiyi bir tasarım ürünü olarak ele almaktan kastımın ne olduğunu ve bundan da önce tasarım derken ne kastettiğimi açmamda fayda var.

III.

Tasarım nedir? Günlük yaşamda içinde "tasarım" geçen geniş olasılıklar yelpazesinin ima ettiği (grafik tasarım, mimari tasarım, ürün tasarımı, moda tasarımı, iletişim tasarımı, sahne tasarımı gibi) bütün bağlam farklarını bir kenara koyduğumuz takdirde, elimizde çok basit bir denklem kalır. Tasarım, *bir plan dahilinde gerçekleştirilen bir uygulama, bir niyet güdümünde ortaya konan bir üründür.*

PLAN	→	UYGULAMA
NİYET	→	ÜRÜN

Eğer plan yoksa uygulamanın, niyet yoksa son ürünün sağlamasını yapacak bir dayanağımız yoktur. Dolayısıyla tasarım, bir taraftan, normalist olmaktan çok normatif olarak betimlenebilecek tabiatı itibariyle, doğru ve yanlış gibi değerlendirmeleri imkânsız kılar. Bir taraftan da tabiatına içkin bir başka boyuttan (bir niyetin varlığını şart koşmasından) dolayı kendi

kendisinin değerlendirilebilirliğini garanti eder. Evet, niyet belli değilse, son ürünün başarısını test edecek bir dayanak yoktur. Ancak daha önemlisi niyet belirsizse ya da muğlaklaşma eğilimindeyse, belki hâlâ bir üründen bahsedilebilir, ancak bu tasarlanmış bir ürün değildir; olsa olsa tesadüfidir, dolayısıyla zaten ortada tasarım da yoktur. Özetle, niyetle ürün arasında, tasarımcı tarafından işletilmesi (özellikle "doldurulması" demiyorum) gereken bir yarık vardır; bu yarığın işletilmesi, aynı anda hem bir tasarım eyleminin varlığından hem de iyi bir tasarımdan bahsetmemizin önkoşuludur. Ki pek çok tasarımcı maalesef bu yarığın varlığının farkında bile değildir.

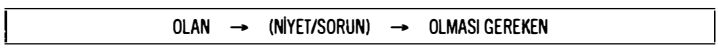
Peki, tasarımcı ne yapar? Mevcut dünyaya bakar. Bu dünyaya dair gözlemlerinden yola çıkarak karşı karşıya kaldığı ya da kendisine sipariş edilen duruma ilişkin özgün bir yorum geliştirir. Bu yorum çerçevesinde neyin yolunda gitmediğine ilişkin bir problem tarifi ortaya koyar ve nihayetinde bu problemi çözmeyi dert edinir. Dolayısıyla ikinci bir tanım getirmemiz gerekirse, tasarım *mevcut bir duruma bakma, durumu yorumlama, yorumu sorunsallaştırma ve soruna cevap geliştirme eylemidir.* İlk tanımdaki niyet, ikinci tanımdaki sorun tarifi aşamasına tekabül eder.

DURUM	→	YORUM	→	SORUN	→	ÇÖZÜM
				NİYET	→	ÜRÜN

Demek ki tasarımcının işi, niyetini ortaya koymadan çok evvel başlar ama mevcut bir durumu sorunsallaştırmaya kadar taşınmadığı sürece de başlamasına daha çok vardır. Özetle, verili bir durum ile tasarıma esas oluşturan niyet arasında yine tasarımcı tarafından işletilmesi gereken bir başka yarık, bir problematizasyon süreci vardır. Ki maalesef pek çok tasarımcı bu yarığın da farkında değildir.

Bu iki tanımı bir araya getirdiğimizde, tasarım sürecini, mevcut duruma yönelik saptamalarla başlayıp niyet/sorunda bir durak veren ve olması gereken çözüme uzanan bir güzergâh ile özdeşleştirebiliriz. Bu genel şema, tasarım sürecinin kendisi

kadar tasarım çalışmalarının da neden daimi bir krizden muzdarip olduğunu açıklamamızı kolaylaştırır. Zira bu şemadan da anlaşıldığı üzere tasarım, her zaman, olan (mevcut durum) ile olması gereken (çözüm) arasındaki, esasen doğrusal olmayan, çift-yarıklı uzamda ikamet eder. Bağlamı ne olursa olsun, çalışması bu iki kutup arasındaki gerilim tarafından yönlendirilir.



IV.

Aslında tartışmanın bu bölümünü pek çok sanat dalı bağlamında yürütebiliriz. Fakat bu metinde sahne sanatlarına odaklandığım için, çerçevemi dans ve koreografi ile sınırlı tutacağım. Nihayetinde koreografiyi bir tasarım olarak incelemek demek, koreografik pratikleri, yola çıkış noktaları olan içerikler ve son ürün olarak sahneye taşıdıkları performansa cismini veren ifade biçimleri ile birlikte bir bütün olarak bu gerilimli uzama yerleştirmek demektir. Bir kez böyle kaba bir model tarif ettikten sonra, bu modelin hangi boyutuna vurgu yaptığımıza bağlı olarak, üç farklı koreografik tutum arasında ayrım yapabiliriz: biçimsel, stratejik ve taktik.

Biçimsel koreografik tutum ya mevcut olan kutbuna ya da olması gereken kutbuna bağlıdır. (Halk oyunları uygulamalarındaki otantik form arayışında ya da klasik ve neo-klasik bale örneklerinin neredeyse tamamında olduğu gibi) Olana bağlı kaldığı durumlarda belli bir geleneği esas alır. Mevcut formları (hareket dağarcıkları, kompozisyonel kalıplar, vb.), onlara esas oluşturan içerikle birlikte kabul eder ve sürdürür. Biçimsel koreografik tutumda hareket o derece kodlanmıştır ki, neredeyse müziktekine benzer notasyon sistemleriyle belgelenip tekrar edilebilen koreografilerden ve teknik olarak adlandırılabilen hareket repertuarlarından bahsedebiliriz. Sahadan örnek vermek gerekirse, bu yaklaşıma Devlet Opera ve Balesi'nin sahnelediği pek çok eserin yanı sıra, Cem Ertekin önderliğindeki Çağdaş Bale Topluluğu'nun çalışmalarında rastla-

yabiliriz. Biçimsel tutum, ikinci bir olasılık olarak (birinci kuşak modern dans koreografl arından Martha Graham'da olduğu gibi) olması gereken kutbuna bağlı kaldığı durumlarda ise, geleneğe başkaldırı mahiyetinde yeni gelenekler inşa eder. Mevcut içerikleri esas kabul eder ve bunları ifade etmek için geleneğin önerdiğine alternatif formlar geliştirir (e.g. Graham'ın *contraction&release* tekniği). Bu kanattan yerli bir referans vermek zor, çünkü bu şekilde kendine özgü ve yaygınlaşmış bir hareket tekniği geliştirdiği söylenebilecek bir koreograf örneği bulamıyoruz. En fazla Graham estetiğinin Türkiye'deki uzantılarından olan Zeynep Tanbay'dan bahsedebiliriz; ancak onun da Graham tekniğine ne kadar sadık kaldığı tartışmalıdır (ki kalsa bile, bu durumda onu, mevcut bir geleneğin sürdürücüsü olarak, olan kutbuna yerleştirmemiz gerekir).

Başka bir deyişle, biçimsel koreografik yaratılarda ne mevcut durum ile sorun arasındaki ne de niyet ile ürün arasındaki yarıklar merkezi bir rol oynar. Tarihsel ve toplumsal koşulların, formların ve içeriklerin, ezeli ve ebedi olduğu varsayılır. En iyi ihtimalle, yeni içeriklerin yeni hareket dağarcıkları gerektirdiği hayal edilebilir – ki bu hayalin ufkunu da olan ve olması gereken kutuplarından hangisine vurgu yapıldığı belirler. Her halükarda biçimsel tutumun ifadesi, adı üzerinde, tek biçimlidir. Kurucu sorusu, "Düzen nedir?" sorusudur. Formun ardında yatan düzenin doğasını sorgular; ya güzelin ne olduğuna dair estetik bir tespitte bulunur ve bu tespiti sürdürür ya da güzelin ne olması gerektiğine dair belirli/alternatif bir estetiği idealize eder ve bu ideali kurallaştırır.

Stratejik koreografik tutum, bu iki kutuplu yapıdan, iki kutup arasındaki gerilimde konuşlanmaya doğru bir geçişe tekabül eder. Stratejik tutuma göre, tarihsel ve toplumsal koşullar ne zorunludur ne de ikincildir. Farklı koşullar, farklı beden rejimleri ve farklı içerik formülasyonları gerektirir ve bu da farklı form olanakları doğurur. Önemli olan, biçime esas oluşturacak sorunsalın adının konmasıdır (örneğin, Pina Bausch dans tiyatrosunda cinsiyetin toplumsal kodlarını teşkil eden jestlerin merkezi rolü ya da Aydın Teker'in mekân, anatomi ve ob-

jeyle ilişkiyi esas alan hareket araştırması dönemleri). Buna göre, stratejik tutumun dünyası, merkezinde temel bir sorunsal, çevresinde ise bu sorunsalın türevlerinin yer aldığı eş merkezli halkalardan oluşur. Bu merkez katı değildir, tarihsel akış içinde değişebilir. Ama merkezi ve halkalı yapının kendisi ve ima ettiği üniter çözümleme anlayışı sabit kalır.

Başka bir deyişle, stratejik koreografik tutum, olan ile olması gereken arasındaki gerilimin yani farklı içeriklerin farklı biçimler gerektirdiğinin farkındadır. Ancak çözümü tek bir eksende tarif edilmiş bir probleme, tek bir içerik-biçim ikilisine indirger. Ya da ikinci bir olasılık olarak, mevcut içerikleri farklı yorumlamalara tabi tutar ve onlara yeni ifade biçimleri kazandırır. Dolayısıyla yukarıdaki denklemde, durum ile sorun arasındaki (birinci) yarığı işletir ve bu sayede aynı içeriğin yorumlanarak farklı sorunsallar aracılığıyla tarif edilmesine olanak sağlar. Ancak bu şekilde sayıca çoğalttığı problemlerden yalnızca bir tanesine merkezi bir pozisyon atfetmek suretiyle, niyet ile ürün arasındaki (ikinci) yarığı dokunulmadan bırakır. Biçimsel tutumda olduğu gibi düzenin doğasıyla değil, "Nasıl bir düzen?" sorusuyla ilgilenir. Doğru problem/içerik tanımı, doğru çözümleri/ifade biçimlerini de beraberinde getirecektir.

Taktik koreografik tutum ise, bütün bu modele bir başka gerilim daha katar. Bu yeni gerilimi tarif için, bilgi kategorisini devreye sokmak gerekir. Stratejik tasarım, merkezî bir sorunsalı varsayarak bedenin bilgisinin tek bir mevziden, tek bir içerik-biçim ikilisinden türediğini kabul eder. Zira bilginin biçimlendirmediği varsayılan bir içerik karşısında, "Nasıl bir düzen/biçim?" sorusuna gerek yoktur. Taktik tutum için ise, bilginin konumlandığı, koreografik sorunsalın indirgenebileceği tek bir merkez yoktur. Bilgi, pek çok mevzide, pek çok içerik-biçim ikilisinde ortaya çıkar ve tarihsel/toplumsal koşullar tam da bu mevziiler arası etkileşimden doğar. Buna göre, taktik tutumun dünyası, tek bir merkeze indirgenemeyecek bilme mekanizmaları ve birbirine indirgenemeyecek içerik-biçim eşleşmeleri arasındaki gerilimden beslenen, birbiriyle kesişen çizgilerden oluşan bir ağa tekabül eder.

Başka bir deyişle, taktik tutum olan-olması gereken geriliminden çıkış yolunu dinamik bir sorunsallaştırmalar ağında bulur. Dolayısıyla yukarıdaki denklemde durum ile sorun arasındaki (birinci) yarığı olduğu kadar niyet ile ürün arasındaki (ikinci) yarığı da işleterek patlatır. Yalnızca problemi değil çözümü de, yalnızca içeriği ya da biçimi değil içerik-biçim eşleşmelerini de dinamik birçokluğa dönüştürür. Artık önemli olan, belli bir düzenin tesisinden çok, belli içerikleri belli biçimlerle çakıştırarak kendine mal eden bilme mekanizmalarının deşifre edilmesi ve sorunsallaştırılmasıdır. Bu kanadın temsilcisi olarak değerlendirebileceğimiz örneklerde, tanınabilir ve marka haline gelmiş bir biçim sürekliliğinden çok, bir yöntem sürekliliğinden bahsetmek gerekir. Biçim, ele alınan konuya göre değişecek ve farklı problematizasyonlara tabii tutulacaktır. Bu yüzdendir ki, örneğin, Hareket Atölyesi'nin çalışmalarına baktığımızda, bırakın eserler arası farklılaşmayı, aynı eser içinde dahi radyo tiyatrosundan gazino eğlencelerine uzanan geniş bir pratikler yelpazesinin görüntü, ses ve beden rejimlerinden, çoğu zaman da bu rejimleri yerinden etmek üzere faydalanıldığını görmek mümkündür.

Koreografik tasarım sürecini olan-olması gereken kutuplarının tarif ettiği uzama yerleştirerek hızlıca devşirdiğim bu model karşısında dikkatli olunması gereken noktalar var elbette. Bunlardan en önemli iki tanesine değinmem gerekirse:

I. İddiaya göre, sahada örnekleyebileceğimiz hemen bütün koreografik yaklaşımlar bir şekilde bu haritaya yerleştirilebilir. Ancak bunu yaparken, önerilen modelin biçim, içerik ve koreografın süreç içindeki rolü üzerinden ayrı ayrı incelemelere taban oluşturabileceğinin ayırdında olmak gerekir. Örneğin, bir koreograf biçim arayışı itibariyle biçimsel, ama içerik oluşturma yaklaşımı itibariyle stratejik kanada daha yakın durabilir. Başka birisi biçim arayışı itibariyle taktik bir tutum içinde iken, koreografa atfettiği rol itibariyle son derece biçimsel olabilir, vb. Bu olasılık ve kombinasyonlar birbirini dışlamaz; tam tersine, bizatihi pratiklerin doğasını oluşturur.

II. Bu model, ezelî ve ebedî bir geçerlilik iddiası taşımaz. Tarihleştirilmeden tarihselleştirilmesi ve inceltilmesi gerekir. Yani, yukarıdaki örneklerde de olduğu gibi, biçimsel, stratejik ve taktik tutumların sırasıyla klasik, modern ve çağdaş dans tabir ettiğimiz genel etiketlerle özdeşleştirilmemesi ve teleolojik/progresif bir tarihsel gelişim sürecinin kademeleri olarak ele alınmaması gerekir. Tam tersine bu tutumlar, farklı dönemlerde geçerli ve paralel eğilimlerdir. Örneğin, bir klasik bale eserinin son derece taktik bir yoruma tabi tutulması mümkün olabileceği gibi, çağdaş bir hareket dramaturjisinin kemikleşerek biçimselleşmesi de mümkündür.

Son kertede bütün bunlara bağlı olarak:

I. biçimsel anlayış, koreografik tasarımı tarihsellikten muaf biçim ve içeriklerin tekrar edilerek ayakta tutulduğu bir gelenek sürekliliği olarak ele alır;
II. stratejik anlayış, koreografik tasarımı merkezi bir içerik-biçim sorunsalı çerçevesinde sentezlenen, çizgisel bir problem çözme süreci olarak ele alır;
III. taktik anlayış ise koreografik tasarımı çok-eksenli bir içerik-biçim eşleşmeleri ağı bağlamında analiz edilen ve belli bir durumdan başka bir duruma taşınması gereken bir sistemin evrimi olarak ele alır.

Biçimsel ile stratejik tasarım arasındaki fark, elimizdeki modelin neresinde konuşlandığımıza bağlıdır. Stratejik ve taktik tasarım arasındaki fark ise, aynı zamanda bilginin doğası ve içerik-biçim çiftlerinin işleyişine yönelik varsayımlarımız arasındaki farktan kaynaklanır. Nitekim bilgi kategorisinin devreye girmesi, iktidarın bu süreçteki rolünü düşünmemizi gerektirir.

V.

Tanıdık olanların büyük ihtimalle çoktan farkına varmış olacakları üzere, bu yazı belirgin bir şekilde post-yapısalcı bir düşünce repertuarından besleniyor. Daha da özelleştirmek gerekirse, Foucault ve Deleuze temelli bir dağarcıktan konuşuyorum. Bunu en azından şimdi dile getirmemin sebebi ise, taktik tasarım tasvirimi rafine ederken, post-yapısalcılığın olumsal iktidar çözümlemesine duyduğum ihtiyaç...

Post-yapısalcılıkta iktidar, her zaman eylemin belli şekillerde sınırlanması olarak karşımıza çıkar. Ama bu, bahsi geçen sınırlamanın zorunlu olarak bir kısıtlama içerdiği anlamına gelmez. Foucault'nun defalarca örneklediği gibi iktidara ilişkin "yasal-söylem" modeli ("baskıcı varsayım"), belirli bir tarihsel dönemi kavramak açısından uygun olsa da, iktidarın genelgeçer tanımı olarak alındığı zaman hatalıdır. Bu, epistemolojik olduğu kadar siyasal da bir sorundur. Çünkü bildiğimizi sandığımız hiçbir şey, bizatihi parçalan ve ürünleri olduğumuz iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir. İktidarın kendi nesnelerini bastırmakla kalmayıp, aynı zamanda onları yaratması fikri, bu çözümlemeden ayrı düşünülemez. Buna göre iktidar sadece direnilmesi gereken şeyi değil, direnişin kendisini de biçimlendirir.

Benzer bir şekilde Deleuze açısından da, bilgi her zaman bir sonuçtur. Esas olan, güçler arasındaki ilişkilerdir. Ona göre, bir şeyin tarihi, onu ele geçirme mücadelesi veren güçlerin arka arkaya dizilmesi ve birlikte varoluşudur. Dolayısıyla uğraşmamız gereken şey salt bilgi değil, bizleri ve bilgimizi oluşturan güçlerdir; bilgiyi oluşturan güçlerin neler olduğu ve bunları nasıl değerlendirmemiz gerektiğidir.

İktidar ile bilgi arasındaki ilişkilerin önemi burada yatar. Zira çok önemli bilgi alanları olarak kabul ettiğimiz pek çok şey, bu bilginin pekiştirdiği iktidar ilişkilerinden ayrı düşünülemez.

Eğer ilk baştaki denklemimizin terimleriyle konuşacak olursak, tasarım sürecinin birinci yarısı içerik formülasyonlarıyla, ikinci yarısı ise ifade formülasyonlarıyla meşguldür. Koreografik tasarım bağlamına tercüme ettiğimizde, iktidar ile bilginin

iç içe olduğu önermesi, koreografik içerik ile koreografik ifade arasındaki sembolik bağlantıyı koparır ve bizi içeriğin hangi ifadede karşılık bulacağı sorunsalından azat eder. Daha önemlisi, bu önerme içeriğin de ifadenin de ayrı ayrı biçimleri olduğunu kabul eder. Demek ki içerik ve ifade birbirini gerektirmez; bunun yerine, analitik ve yaratıcı sürecin merkezine, yalnızca farklı koşullar tarafından birbirine eklemlendiği söylenebilecek içerik biçimi – ifade biçimi çiftleri yerleşir. Başka bir deyişle, aynı koreografik içerik farklı koreografik ifadelerde karşılık bulabileceği gibi, aynı ifade de farklı içeriklerin fiiliyata geçme aracı olabilir. Önemli olan kendi üstüne kapanan bir biçimden çok, içerik-ifade örtüşmelerinin kendilerini ve bunların ardında yatan iktidar/bilgi örüntüsünü çözümlemektir.

VI.

Bu noktada çağrı metninin bize yönelttiği sorulara dönerek, eğer tasarım her şeyden önce bir durumun yorumlanarak sorunsallaştığı üçgende başlıyorsa, mevcut soru-cevap dinamiklerine talim eden ve kendi sorusunu/problem tarifini üretmeyen bir sanat anlayışının, bilgi/sanat ikileminden de devlet/pazar dinamiklerinden de bağımsızlaşmasının imkânsız olduğunu ileri süreceğim. Bunun için tasarım/sanat nesnesinin, kendi kaynağında yatan bilgi katmanını olabildiğince şeffaflaştırması ve ifadeyi biçime içkin kılması –yani bilgiyi dolaysız biçim üreten, doğrudan biçimde maddiyet kazanan bir düzleme tercüme etmesi– gerekir. Öyleyse sanat üretimi bağımsızlığını, mevcut bilgi yapılanmalarını yeniden üretime açan bir tavır üzerinden yeniden kurabilir mi? Ya da başka bir deyişle, bilginin kendisini bizatihi bir sanat ve tasarım aracına dönüştürebilir miyiz? Bu sorulara cevaben, bilgi haritalandırması yöntemine başvurmamız gerekir.

Bilgi haritalandırması, her neyi incelerse incelesin, nesnesini açık bir sistem olarak ele alır ve sistemi oluşturan bileşenler arasındaki yapısal ilişkilere odaklanır. Ama bu ilişkilerin bir araya gelerek oluşturduğu tek bir bütün aramaz. Açık sistem-

ler akışkan ve karmaşıktır. Her sistem çevresiyle madde, enerji ve bilgi alışverişinde bulunur; ancak sebepler de sonuçlar da belirsizdir. Daha önemlisi, sistemler kendi kendilerini organize eder. Buna göre, her sistem kendi bünyesindeki bilgi akışını yorumlar ve kendisini oluşturan tek tek parçalardan yola çıkarak kestirilemeyecek, beklenmedik bütünsel özellikler gösterir. Sistem bileşenlerinin analizine ve sistemin bütünsel davranışına odaklanan bu yöntem, biçimi, bilginin çoklukla değiştiği ve son noktanın olmadığı, anonim bir güçler ya da pratikler oyunu olarak ele alır. Zira biçime şeklini veren bilgi katmanlarının kendilerine ait tarihleri ve mülk edinilme dizileri vardır. O halde biçim, diğer tüm toplumsal nesneler gibi, bir mücadele ve tahakküm sorunudur.

Bir başka açıdan bilgi haritalandırması kendisini mevcut olan ile olması gereken kutupları arasındaki gerilimin parçası olarak kabul eder. Dolayısıyla kendi bilgisi, değer yüklü ve bağlamsal açıdan konumludur çünkü değerler ortaya çıktıkları bağlamdan [doğruluk rejimlerinden] ayrılamaz.

Bu varsayımlar bizi, koreografın biçimsel vizyonunu kaotik bir maddesel yapı olarak bedene aşkın bir şekilde empoze etmesine yaslanan belli bir tür üretim modelini yeniden düşünmeye teşvik eder. Deleuze ve Guattari'nin "hilomorfizm" olarak adlandırdıkları bu modelin dışına çıkmak için içerik-ifade ikilisine yeni kavramlar eklemek gerekir. Her şeyden önce koreografın çıkış noktası olan fikir/soru/önerme/hikâye ya da metin de, koreografiye cisim kazandıran beden de, ayrı ayrı kendi bünyelerinde tekillikler olarak örtük birtakım biçimler taşır. Biçim, tasarımcının zihninde beliren ve pasif içeriğe/bedene dışarıdan atanan bir hayaldense, içeriğin/bedenin önerdiği bu virtüel kaynaktan türetilir. Fiziksel bir sorunsala tercüme edildiği haliyle içerik ve kendisi bizatihi fiziksel bir sistem olan beden, eşik niteliği taşıyan tekilliklerinden birine doğru harekete geçirildiğinde, maddesel bir kendi kendini organizasyon süreci tetiklenmiş olur. Böylece, koreografik tasarımın nesnesi, çözülmesi gereken bir problemden çok, mevcut hali ile gelecekte alabileceği haller arasında asılı kalmış bir sisteme dönüşür. Ko-

reografın (aslında oldukça asgariye indirgenmiş) tek rolü sistemi anlamak ve değişim yolunda onunla çalışmaktır. Böylece koreografinin sonucu, bitmiş bir üründen çok, ucu açık bir değerler ve olasılıklar ufkuna evrilir.

Buna göre koreografi, bitmiş bir nesne olarak eserlerle değil, sistemlerin iç işleyişiyle, yani ilişkilerle meşgul olur ve ürünlerden çok süreçlerin tasarlanmasını esas alır. Bileşimindeki parçalardan yola çıkan açıklamalar geliştirmektense, sistemin bütününün gösterdiği beklenmedik özelliklere ve bunların benzersizliğine yatırım yapar. Bu mercekte koreografi süreci, tek ve değişmez bir hakiki forma ulaşmak ve hareketi dışarıdan denetlemek amaçları güden bir problem çözme süreci olmaktan çıkar. Tam aksine, bütünü itibariyle beklenmedik yaratıcı sıçramalar göstererek kendi kendini içkin bir şekilde organize eden, açık uçlu bir problematizasyon ve keşif sürecine dönüşür. Koreografik tasarımın nesnesi artık tek bir hakiki formu/çözümü olan bir problem değil, mevcut biçimi ile alabileceği biçimler arasında kararsızlaştırılmış bir sistemdir.[3]

VII.

Eğer ki sanat ve tasarım pratiklerinin birer tarihsel formasyon olduklarını kabul edersek, ortaya koymaya çalıştığım tasarım anlayışının (biraz da çağdaş teknolojilerin beraberinde, düşünce biçimlerimizde meydana gelen dönüşümlerin etkisiyle) formun ardındaki bilgi katmanını tespit ve deşifre etmeye yönelmesi, post-yapısalcı düşüncenin "bilgiyi ele geçiren iktidar mekanizmalarını çözümleme projesi"nin bir uzantısı olarak görülebilir. İddiamıza göre, pazar/devlet yapılarından bağımsızlaşmak ancak bu çözümleme yoluyla mümkün olabilir.

Sanat ve tasarım arasındaki (sanatı ilham, irrasyonel deha ve spontane yaratıcılıkla; tasarımı analiz, akıl ve planlı bir işlet-

3 Burada bahsi geçen sistem anlayışının mimari tasarın bağlamındaki yansımaları için bkz V. Şafak Uysal ve Levent Arıdağ, "'Perform-Box': Towards an Architecture-of-time" *Performance Research: A Journal of the Performing Arts* 17, No. 5 (2012): s. 119-129.

me mantığıyla özdeşleştiren) ayrım, tam da bu noktada geçerliliğini yitirir. Çünkü yine Deleuze'e göre, tüm sanat pratiklerinin ortak noktası tam da "fiile geçen (aktüalize olan) formların arkasındaki görünmez bir (virtüel) kuvveler alanının görünür kılınması"dır. Bu yüzdendir ki örneğin *Anlamın Mantığı*'nda Deleuze, Bacon'ı bir ressamdan çok bir kültür işçisi olarak ele alır. Sanat ve tasarım burada birleşir ve aynı zamanda, farklı ihtisas alanları üzerinden de olsa, düşünceyle ortaklıklarını ortaya koyar.

Bu görünür kılma eylemi ve beraberinde gelen şeffaflık sayesindedir ki, etik mümkün olacaktır. Çünkü kendisini çevreleyen biçimler dünyasının kurallarıyla daha dolaysız bir ilişki kurabilen bir beden/öznenin eyleme gücü kendiliğinden artacaktır; beden çevresini çözümleyip anladığı gibi, onu dönüştürmenin, ona müdahale etmenin ve nihayet yeni çevreler yaratmanın araçlarıyla donanacaktır, ki bu tam da Deleuze'ün Spinozacı etik projenin temel eksenidir. Bu anlamda, gösterdikleri ortaklıklar üzerinden, hem bilgi temelli sanat ve tasarım üretiminin hem de taktiksel düşüncenin pedagojik bir boyutu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Özneyi, kendini çevreleyen iktidar kuşağının işleyişini anlamaya ve onu dönüştürmeye davet eden bir pedagoji...

Dipnotlarda "Fikirlerle Yaşamak"

Barış Mücen

Gadamer, seksenli yılların ortasında yaptığı bir sunuşta, günümüzde kâr ve fayda prensipleriyle inşa edilen üniversite kurumunu, Humboldt Üniversitesi modelinin kurucu unsuru olarak gördüğü "fikirlerle yaşamak" kavramıyla sorunsallaştırır. Bu kavramın temelinde yatan değerlerin de, "kişinin çalışmalarını şekillendirme özgürlüğü" ve "kendi halinde bir araştırma yapabilmek"[1] olduğuna işaret eder. Üniversitelerde günümüz sermaye ve iktidar merkezli bilimsel bilgi üretim koşullarını eleştiren analizlerde ve bu koşullara karşı geliştirilen akademik özgürlük ve özerklik taleplerinde çokça dile getirilen bu değerler, fikirlerle yaşamanın ne olduğunu açık bir şekilde ifade ediyor gibi görünebilir. Ancak belki de bu eleştirel analiz ve taleplerde karşı çıkılan koşullar giderek daha nesnel bir görünüm kazandığı ve bu koşulların etkileri daha doğrudan hissedildiği için, fikirlerle yaşama kavramının neyi karşısına diktiği daha çok açığa çıkarken, bu kavramın ne anlama geldiği, bilgi üretim süreçlerini nasıl sorunsallaştırdığı giderek gölgede kalmakta. Bu metin bu sorunsallaştırmayı yeniden tartışmaya açma çabası olarak okunabilir.

1 Gadamer, Hans-Georg, "The Idea of the University-Yesterday, Today, Tomorrow" *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History* (Albany: SUNY Press, 1986). "Freedom to structure one's studies and the solitude of research."

Gadamer'in 19. yüzyıl Almanya'sında geliştirilmeye çalışılan bir üniversite modelinin kurucu unsuru olarak dile getirdiği fikirlerle yaşamak, bugün bize ne ifade eder? Geçmişe dair bir özlem midir fikirlerle yaşamak, yoksa geleceğe dair bir umut mu? Günümüz üniversite koşullarında siyasi bir talepten mi ibarettir? Peki bu koşulların eleştirilerinde bir taraftan üniversite eğitiminin, Gadamer'in de işaret ettiği gibi öğrenciler için "sonraki gerçek yaşamda" edinilecek mesleğin bir aracı[2] olduğu, öğrencinin böylelikle müşteriye dönüştüğü; öte taraftan bilimsel bilgi üretiminin bilim dışı iktidar ve sermaye ilişkileri dinamiğinde şekillendiği iddia edilirken, fikirlerle yaşama talebinin maddi koşulları, bu talebi gerçekleştirebilecek toplumsal/tarihsel dinamikler var mıdır? Yoksa fikirlerle yaşamak, üniversitenin tarihüstü ve evrensel kurucu prensibi midir? Bu tarihüstü prensip ile, sermaye ve iktidar ilişkilerinden azade, hiçbir çıkarı olmayan bir bilgi üretimi ve üreticisi olabileceği iddiası mıdır fikirlerle yaşamak? Böylelikle, bilimin nesnelci tutumunu ön plana koyup, deneyimsel hayattan kopabileceğini ve dünyayı bu tarafsız noktadan görebileceğini varsayan bir bilimselcilik midir? Ya da fikirler dünyasından, toplumsal hayatın bütün dertlerini bir kenara koyup bu hayata acımaklı gözlerle bakarken kendini yücelten bir entelektüelizm midir? Veya Bourdieu'nün, özellikle sosyal bilimlerde yüzleşilmesi gereken temel mesele olarak karşımıza diktiği, dünyayı kavramlardan ibaret gören skolastik bir tutum mudur?

Bilimsel bilginin hakikat iddialarını ve üretim süreçlerini günümüz tarihsel koşulları içinde sorgulayan eleştirel yaklaşımların önümüze diktiği bu sorulardan kaçmadan nasıl düşünebiliriz fikirlerle yaşamayı? Bu soruyu sorma amacım, fikirlerle yaşamanın yeni bir tanımını yapmaktan çok, bu kavramın günümüz bilgi üretim koşullarını sorunsallaştırmada[3] nasıl işe konulduğu

2 *A.g.e.*, s. 54.

3 Bkz. Georg Lukacs, "The Ontological Bases of Human Thought and Action," *The Philosophical Forum* 7, No. 1 (Fall 1975): s. 25. Sorunsallaştırma, (*problematization*) sorunun verili olmaması ve yapılan işin de bu sorunsallaştırma ile şekillendiğine işaret eder. Bu anlamda ne yaşadığımız sorunlar verilidir ne de bunları eleştiriyor oluşumuz. Sorunsallaştırmanın bu şekilde ele alınışı, iki

ve konulabileceğine dair bir analize girişmek. Bu sorunsallaştırmayı dert edinmiş birçok eleştirel yaklaşımda, varolan bilgi üretim koşulları analiz edilip olumsuzlanırken, eleştirinin kaynağı ve talebi olarak biçim alan fikirlerle yaşamak[4] verili bir kategori olarak ele alınıp, eleştirilen koşulların karşısına dikilmekte. Bunun sonucu olarak gözlemlediğim, fikirlerle yaşamanın varolan koşullara "alternatif" ama marjinalleşmiş bir düşünür tipi veya geçmişte olmuş veya gelecekte olması beklenen bir üniversite modeli olarak tanımlanması. Bir alternatif olarak şekillenen fikirlerle yaşamanın da sermaye ve iktidarın yadsınamaz gerçekliği karşısında idealize edilen bir kategoriye dönüşmesidir. Bu yazıda, öncelikle, farklı eleştirel yaklaşımlarda alternatif bir model veya tipe dönüşerek analize giren fikirlerle yaşama kavramının analitik sınırları ve sonuçlarına işaret edeceğim. Bu yaklaşımların düştüğü zorunlu idealizme karşı geliştirmeye çalışacağım soru ise: günümüz sermaye ve iktidar merkezli bilgi üretim sürecinde, ne tür eylemler bu süreci bir sorun olarak karşımıza dikmekte. Fikirlerle yaşamanın, bir alternatif tahayyülü olmaktan çok, eleştirdiğimiz koşullarla birlikte üretilen eylemleri anlamlı kıldığı sürece bilgi üretim süreçlerini sorunsallaştırmada eleştirel bir etki üretebileceğini düşünüyorum.

farklı düşünce geleneğinden takip edilebilir. Birincisi, Lukacs emeğin ontolojisi üzerine geliştirdiği son dönem çalışmalarında, sorunların ve ihtiyaçların verili olmadığını, bunların emek süreci içinde bir soru haline getirildiğinin altını çizer. Böylece, emek basitçe "doğal" olan ihtiyaçlara insanların "doğal" ve "doğrudan" bir tepkisi olarak değil, ancak bunların sorunsallaştırılmasıyla başlayan bir iş süreci olarak anlaşılmalıdır. Bkz. Michel Foucault, "Polemics, Politics, and Problematizations," *Foucault Reader*, der. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), s. 388. Öte taraftan, Foucault ise yaşamının sonuna doğru yaptığı bir söyleşide, aslında şimdiye kadar yaptığı çalışmaları bir arada tutan temel derdinin bir sorunsallar tarihi olduğunu ifade ettikten sonra, sorunsallaştırmanın düşünceler ile halihazırda varolan sorunları ifade etmek değil, yapılıp edilenleri "düşüncenin bir nesnesi haline getirip, bunları anlamları, koşulları ve amaçları doğrultusunda sorgulamak" olduğunu söyler.

4 Fikirlerle yaşamak kavramı, bu bahsettiğim eleştirileri geliştiren birçok çalışmada doğrudan kullanılmıyor. Burada işaret etmek istediğim bu kavramın kullanılıp kullanılmadığı veya nasıl kullanıldığından çok, eleştirinin talepleri olarak geliştirilen modellerin ne şekillerde eleştirel analiz içerisinde anlamlandırıldığına işaret etmek. Bu anlamda bu yazı basitçe bu kavramı kullananlara yönelik değil, eleştirel nesnenin nasıl geliştirilmesi gerektiğine dair teorik/metodolojik bir müdahale olarak yazılmıştır.

Eleştirel yönelimler

Eleştirinin analiz nesnesini, günümüz üniversite ve bilgi üretim koşullarını şekillendiren sermaye ve iktidar ilişkilerini sorgulamak üzere inşa eden yaklaşımlar, belirttiğim gibi fikirlerle yaşamanın ne olduğundan çok, nasıl gerçekleşmediğini göstermekte. Böylelikle, gerçekleşmeyenin "ne olduğu" değil, gerçekleşenin (sermaye ve iktidar) zıddı olarak anlamlanmakta fikirlerle yaşam. H. Ünal Nalbantoğlu'nun fikirlerle yaşama kavramının karşısına koyarak geliştirdiği "*ersatz yuppie* akademisyen" toplumsal tipi analizini, bu zıtlığın kurulduğu örnek bir çalışma[5] olarak görebiliriz. Yazının bu kısmında bu örneği inceleyerek, eleştirel yönelimlerin temel çizgilerini ve bunların sınırlarını göstermeye çalışacağım.

"Üniversite A.Ş.'de bir Homo Academicus: Ersatz Yuppie Akademisyen" başlıklı bu metnin temel derdi, sermaye ilişkilerinin üniversite alanını da tanımlayan ve üreten bir güç olarak akademik hayatı belirlemesinin apaçıklaştığı günümüz koşullarında, bu nesnelleşmiş toplumsal güçlerin birey/kişi ahlâkı üzerindeki etkilerini "ersatz yuppie akademisyen" olarak inşa edilen bir toplumsal tip ile analiz etmek olacaktır.[6] Bu metnin, Nalbantoğlu'nun ve birçok başka yazarın üniversite kurumunu eleştirdiği diğer analizlerden farkı, belki de bunun diğerlerine göre daha fazla ilgi çekmesinin nedeni, analizin odağını nesnelleşmiş kurumların işleyişinden çok, bu kurumların işleyişine suç ortaklığı ile bağlı olan akademisyenlerin eylemlerine yöneltmesidir. Dolayısıyla, sermaye ve iktidar ilişkilerinin bedenselleştiği ve böylece daha görünür olduğu bir biçime yöneliktir bu eleştiri.

Analizde, çeşitli örneklerle ayrıntılı bir şekilde inşa edilen bu toplumsal tipin vurgulanan bazı özelliklerini sıralamak bize bir fikir verecektir bu tip hakkında: "ben-merkezci... sınıf

5 Hasan Ünal Nalbantoğlu,(2009) "Üniversite A.Ş.'de Bir Homo Scademicus: *Ersatz-yuppie* Akademisyen" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

6 *A.g.e.*, s. 144.

farklılaşmalarına rağmen ortak yükselme hırsları olan... bunun dışında bir şey umursamayan... güne uyar projeler, yazılarla her nabza şerbet veren... işbirlikleri, arkadaşlıkları çıkara dönüştüren... çevre bilgisini merkezde satan"[7] bir akademisyen. Dahası, böyle bir yaşamı benimserken, çıkar temelli rasyonalite ile inşa edilen market, devlet ve diğer toplumsal ilişki formlarını eleştiren, dolayısıyla, varolan koşulların eleştirel bilgisini de kişisel sermayeye[8] dönüştüren bir tip olması, Nalbantoğlu'nu özellikle rahatsız etmiştir. Yaptığı işi kendi çıkarı çerçevesinde, sermayeye kolaylıkla dönüşebilecek ürünlerle belirleyen ve işin amacını, varolan sistemi eleştirir görünürken, bu sistemin (gerek sembolik, gerekse maddi) nimetlerini (ödüllerini) kazanmak üzere kuran bir tiptir. Görüldüğü gibi, sermaye merkezli örgütlenen toplumsal kurumların içinde oyunu kurallarına göre oynayan, dolayısıyla eylemleriyle bu oyunu olumlayan ve yeniden üreten bir akademisyen tipi "ersatz yuppie".

Nalbantoğlu'nun eleştirisi, Sennet'in de "karakter aşınması" kavramıyla yeni sermaye düzeninin birey-öznelere yönelik etkilerini gösterdiği gibi, bu bireysel halleri ön plana koysa da, aynı zamanda bu tipin üretildiği tarihsel koşulları da sorunsallaştırır.[9] Bir başka deyişle, sadece bu toplumsal tipin tekil varlığını değil, varolan tarihsel ve toplumsal koşulların bu tip bir akademisyeni elverişli hale getirdiğini gösteren bir analizdir. Öznel yönelimler ve nesnel koşullar olarak adlandırabileceğimiz bu iki temel eksen, elimizdeki birçok eleştirinin de koordinatlarını oluşturmaktadır. Bu eksenler illa birbirlerini dışlayan kutuplar olmasa da bu koordinatlar içerisinde geliştirilen eleştirel analizler, yaptıkları vurgulara göre eleştirinin nesnesi-

7 *A.g.e.*, s. 165-184

8 Bu yazıda sermaye kavramını artı-değer üzerine inşa eden Marksist analizden çok, bu kavramı sahip olunanların ilişkiselliğiyle kurarak sermayenin farklı biçimlerini tanımlayan Bourdieucü bir çerçeve içinde kullanacağım.

9 Nalbantoğlu'nun bu tarihsel ve nesnel koşulların analizini daha çok derinleştirdiği çalışmalara örnek olarak yine *Arayışlar* kitabı içerisinde yer alan şu üç makaleye bakılabilir: "Modern Çağ'da Universitas Kavramına Ne Oldu?" "Dalgın Thales, Uyanık Üniversite A.Ş." "Üniversite A.Ş. & *Ersatz* Bilim".

ni de, farklı şekillerde inşa eder.[10] Şu an için analitik nedenlerle bu yaklaşımları ayrı ele alıp, bunların ne tür bir analiz nesnesi inşa ettiklerini ve bu analiz nesnesiyle çerçevelenen toplumsal gerçeklik içinde fikirlerle yaşamanın ne şekilde anlamlandırılabileceğini tartışacağım; bu yaklaşımların sorunlarını ve sonuçlarını açabilmek için.

Eleştirinin nesnelci eksene doğru inşa edilmesi

Daha çok "ersatz yuppie" tarzı bir toplumsal tipin ortaya çıkış ve oluşma koşullarının yapısal bir analizini yapacak bir yaklaşım, bize varolan akademik sistemin hangi toplumsal ilişkilerle üretildiği, bu sistemden kimlerin kazançlı çıktığı, farklı toplumsal alanların (siyaset, ekonomi, basın-yayın, vb.) üniversite kurumlarıyla kurduğu ilişkileri ve bu ilişkilerin farklı ölçeklerde (yerel, ulusal, bölgesel, küresel, vb.) nasıl işlediği hakkında açıklayıcı bir bilgi üretecektir. Böylelikle örneğin "ersatz yuppie" tipinin de, nasıl tarihsel ve ilişkisel olguların bir sonucu olarak ortaya çıktığı analiz edilebilir. Bu tip analizler akademik sistemin yapısal döngülerini görünür hale getirirken, bize olumlu olarak sunulan bir yapılanmanın olumsuz sonuçlarını gösterebilmektedir.

Ancak bu tip analizler eleştirdiği nesnenin sınırlarıyla inşa edildiği sürece, bir başka deyişle toplumsal gerçekliğin bu analize indirgendiği durumlarda, eleştirel analizi geliştiren pozisyon ve iddiaların bu tarihsel/ilişkisel düzlemde ne şekilde üretildikleri analizin dışında kalır. Elimizdeki örnekle devam

10 Bkz. Pierre Bourdieu, *Logic of Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1990). Öznelci ve nesnelci yaklaşımların sınırlarını aşmaya yönelik günümüzde etkili bir müdahale Bourdieu'nün çalışmalarında görülebilir örnek olarak. Bu müdahale özne/nesne ayrımını sorunsallaştıran Hegel, Nietzsche ve Marx gibi eleştirel düşüncenin kaynağında yer almış birçok düşünürün merkezi sorunsalı olmuştur. Bu ayrımın kaynağının analitik düşünce sistemlerinde değil, toplumsal güçlerin işleyişinde yer aldığı bütün bu düşünce geleneklerinde belirtilmiştir. Bu anlamda özellikle günümüz eleştirel düşüncelerinin kurucu kaynaklarından biri olan bu sorunsal her ne kadar tarihsel/toplumsal koşullarda farklılaşsa da, yine eleştirel olduğunu iddia eden her çalışma için dikkate alınması gereken bir meseledir. Bu yüzden bu yazıda fikirlerle yaşamanın eleştirel çalışmalarda ne anlama gelebileceğini bu sorunsal üzerinden analiz ediyorum.

edersek, varolan toplumsal koşullar "ersatz-yuppie akademisyen" tipinin imtiyazlarını üreten, bu tipin nicel ve nitel gücünü arttıran ve dolayısıyla bu tipi elverişli hale getiren nesnel yapılar olarak analize girer. Bunun karşısına konabilecek olan "fikirlerle yaşamak" gibi bir kavram ise, bu tip bir eleştirinin pozisyonu olarak, imtiyazlarını kaybeden ve bu dünya içerisinde yeri kalmayan bir varoluşu açıklamaya çalışır. Analizde eleştirilen olgular toplumsal yapılar olarak inşa edilirken, eleştirel pozisyon bu dünyanın dışında konumlanır, ya geçmişe, ya da geleceğe dair bir özlem ile şekillenir. Fikirlerle yaşamanın üretimi, nesnel koşulların, analizinin dışına atılır.

"Ersatz yuppie"nin karşısına bu şekilde dikilecek olan "fikirlerle yaşam" geçmişte veya gelecekte ancak belli toplumsal koşullar bütünlüğünde gerçekleşebilecek bir varoluş olarak anlamlanabilir. Bir başka deyişle, varolan toplumsal düzende fikirlerle yaşamanın maddi koşulları yoktur. Dolayısıyla, eleştiri bir "olumsuzlama" üzerinden inşa edilirken, bu olumsuzlamanın ürettiği sonuç, yukarıda "ersatz yuppie"yi tanımlayan özelliklerin zıtlarıyla var olduğu iddiasında kurulan bir pozisyondur. Ancak varsayılan bu zıt özellikleri, şu anda üreten toplumsal koşullar nelerdir?

Bu soru karşısında çıkabilecek ilk sonuç yapısalcı-nesnelci yaklaşımlara paradoksal olarak tarihsel belirlenimlerin ötesinde var olabilecek tekil öznelerin seçimine vurgu yapmaktır. İkinci sonuç ise, fikirlerle yaşamanın ancak bütüncül bir toplumsal dönüşüm ile mümkün olabileceği iddiasıdır. Bu gelecek de şu anki koşullarda üretilen "engeller"in ortadan kalkması ile gerçekleşecektir. Ancak yine fikirlerle yaşamanın bir analizi olmadığı için toplumsal bir dönüşümden sonra bu tip bir yaşamın ortaya çıkabileceği iddiası ancak akademinin tarihüstü olarak bu tip bir özü olduğu iddiasıyla mümkündür. Bu öz, ilk yanıtta bir birey-özne pozisyonuna atfedilirken, ikinci yanıtta kurumun kendisi bunun üzerine inşa edilir. Her ikisinde de fikirlerle yaşam, analiz edilebilecek bir nesne değil, eleştirinin yönelişini belirleyen metafizik bir yargıdır. Dolayısıyla, şu an içinde her an karşılaştığımız, içine düştüğümüz toplum-

sal durumlar bir ahlâki ilke çerçevesinde belirir: Olan ile olması gerekenin ayrımı, yaşamın ideale göre örgütlenmemesi ve var olmak için zorunlu olarak her anı bir ödün, boyun eğiş, yenilgi olarak görme, veya buna karşı duruşu kahramanlaştırma...

Eleştirinin öznelci eksene doğru inşa edilmesi

Eleştirinin ikinci ekseni olarak tartışacağım yaklaşım, öznel yönelimlerin eleştirinin nesnesi olarak inşa edilmesidir. Öznelerin yönelimini sadece varolan koşulların analizine indirgeyemeyeceğimiz iddiasında olan, (bireysel veya kolektif olarak tanımlanan) öznelerin niyet, seçim ve eylemlerine bakmamız gerekliliğini ön plana koyan bir çerçeveden yine "ersatz yuppie" tipine baktığımızda, hem inşa edilen analiz nesnesi, hem de eleştirinin odağı değişir. Bu tip analizler eleştirilen nesnel koşulların bütün yaygınlaşmış belirleyici gücüne rağmen, öznelerarası farklılaşan mücadelelerin, stratejilerin, arzuların, taleplerin de nesne inşasına katılması gerektiğine işaret eder. Bu iddia ile birlikte öznelci yaklaşımlar, sadece varolan koşulların olumsuzlanmasıyla sınırlı kalmayıp, öznel yönelimleri (talepler, arzular, vb.) bu koşullara karşı başka olasılıklar üretebilecek toplumsal güçler olarak sunar. Nesnel koşulların tarihselliğini de, kaynağın bu öznel yönelimlerden alan eylemlerle inşa eder.

Ancak bu tip analizler eylemin kaynağını birey veya kolektif özneye içkin özellikler olarak tanımladığı takdirde, nesnel koşulları öznel eylemlerle tarihselleştirirken, öznenin kendisi yine tarihdışı bir varlık olarak tanımlanır. Bu analizler, öznenin nesnel koşullarla en azından tamamıyla belirlenmediği, bir "seçişin" ve dolayısıyla bütün koşullara rağmen bilincin öncelikli olarak konumları belirleyebileceği varsayımına dayanırken, karşımıza dikilen mesele basitçe öznelci bir pozisyondan nesnel koşulların göz ardı edilmesi değildir. Öznel bir konumun bu koşullardan nasıl ayrışabileceği görünür bir hal almadığı ölçüde bu analizler, kendi içinde, kendine özgün, dolayısıyla ilişkilerden soyutlanmış bir öznenin tahayyülü ile geliştirilen bir vaatten öteye geçemez.

Bunun sonucu olarak, (yine elimizdeki örnek ile devam edersek) "ersatz yuppie" olmak veya olmamak nesnel koşullardan bağımsız, dolayısıyla soyut bir öznenin seçiminden ibaret bir sonuç olarak algılanır. Özne, bu haliyle ele alındığında bunun zorunlu olarak ürettiği sonuç ve eleştirinin odaklandığı sorun "fikirlerle yaşama" seçimini varolan koşullara karşı yapamamış birey-özneler olarak ortaya çıkar. Bu bir ikili seçim sorusuna indirgenirse, analiz yine ancak iyi ve kötü kategorileri çerçevesinde tanımlanabilecek ahlâki yargılarla oluşan "fikirlerle yaşayan" ve "ersatz yuppie" akademisyen ayrımını üretir. Bireysel seçime indirgeyerek bu pozisyonun tanımında kullanılan ahlâki yargılar, bizler/onlar ayrımı ile siyasallaşarak eleştirinin temel itkisi olarak analizi şekillendirir. Bu yaklaşımda olumsuzlanan nesnel koşullardan çok, birey-öznelerdir. Bu şekliyle niteliksel ve normatif kurulan bir özne tanımı, belli ahlâk prensipleri dahilinde akademide farklı toplumsal tiplerin betimlendiği bir resim sunar. Bu analizde ahlâk, bir eyleyişten çok evrensel ahlâk ilkelerine dair seçilen tutumun bütüncül bir kimliğe dönüşmesi ile anlam kazanır. Böylece, her türlü kimlik mücadele analizinin zorunlu sonucu olarak gözlemlediğimiz gibi, toplumsal pozisyonun ve eylemlerin, ilişkilerin önüne geçtiği, dolayısıyla tarihsiz ve verili bir kategori ile araştırma nesnesinin inşa edildiğini görürüz. Bir başka deyişle, araştırma nesnesini şeyleştirmekten kaçınamayacağımız bir yaklaşıma doğru yöneliriz.

Gadamer'in tartıştığı biçimiyle fikirlerle yaşama kavramı bu tip bir yaklaşımın örneği olarak yorumlanabilir. Fikirlerle yaşamanın kurucu değerleri olarak sunduğu "kendi çalışmanı şekillendirme özgürlüğü" bilim insanının nesnelleşmiş kurumların iktidarına rağmen özgür seçimlerini yapabilmesi olarak; "kendi halinde bir araştırma yapabilmek" de bilim insanının bütün bu kurumların düzenlediği yaşamdan ve bunların içinde şekillenmiş, bunlara uyan kişilerden uzakta bir yalnızlık hali olarak düşünülebilir. Gadamer de bu yorumdan kendini sıyıramadığı için, fikirlerle yaşama kavramını bir ideale yönelterek sonuçlandırır: Günümüzde kârlılık ve fayda prensipleri üzeri-

ne inşa olmuş üniversiteye, karşı duruşun bireysel çabaların bir ürünü olabileceğini, bu bireylerin de temel misyonunun "özgür alanları bulmak ve buralara yerleşmeyi öğrenmek" olduğunu söyler.[11] Bu tip bir alanın inşasını ise Aristoteles'in kullandığı *syntheke* kavramına göndermede bulunarak "ortak değerlerin ortak kurulumu" ile mümkün görür.[12] Böylelikle birey/toplum kategorilerinin ikiliğini ön plana alıp toplumsallığı bireyleri ortaklaştıracak bir değer sistemi içerisinde analiz eder. Yine elimizdeki örneğe dönersek, bu değer sistemine uyanlar "fikirlerle yaşam" kategorisine konurken, bunun karşısındakiler "ersatz yuppie akademisyen" olur; öte taraftan varolan değer sistemi "ersatz yuppie"leri üretirken buna karşı duruşun kaynağı yine bir değer sistemi bütünlüğünden gelir.

Eleştirel yönelimlerin sınırları: Çelişkilerin kategoriler-arası inşası

"Ersatz yuppie" akademisyen tipinin karşısına fikirlerle yaşamayı nesnel veya öznel yaklaşımlar çerçevesinde diktiğimizde, bunu ya 19. yüzyıl Humboldt Üniversitesi'nin ideal bir modelinin mümkün olabileceği bir toplumsal bütünlük içinde, ya da birey-öznelerin kendi bütünlüğünde fikirlerle yaşadığı bir dünya olarak idealize etmek durumunda kalıyoruz. Böylelikle "fikirlerle yaşamak" günümüzde somut çelişkiler üreten bir eylem olarak değil, varılması gereken bir son nokta (özgür üniversite gibi) veya bir kişilik bütünlüğü (her şeye rağmen fikirlerle yaşayan bir birey gibi) yani bir kimlik olarak analize girmektedir. Her iki yönelimde de "fikirlerle yaşamak" analizi olmayan verili bir kategori halini alırken, eleştirinin karşısına aldığı, örneğin "ersatz yuppie akademisyen" gibi bir kavram da bunun karşısına bir kategori olarak dikilir. Dolayısıyla fikirlerle yaşam ve "ersatz yuppie akademisyen" nesnel veya öznel kurulmuş bir ikilik olarak kategorileşir. Burada mesele basitçe kategorilerin ikili olarak kurulması değil, analizde verili ka-

11 Gadamer, "The Idea of the University-Yesterday, Today, Tomorrow," s. 59.

12 *A.g.e.*, s. 56.

tegorilere öncül bir rol verip çelişkilerin bu kategorilerin arasında belirdiğini iddia etmektir. Kategorileri çoğaltmak bunların arasına, dışına başka betimleyici kategoriler sıkıştırmak sorunu çözmez.

Öznel ve nesnel biçimlerde kurulan bu bütünlüklü kategoriler ile üniversite ve bilimsel bilgi üretimi meselesine yaklaştığımızda, varolan koşulların tarihselliğini görebileceğimiz çelişkiler somut eylemlerin ürünü olarak değil, kategoriler arasında kurulan mantıksal ve analitik çelişkiler olarak belirir. Eleştirilerin sınırları bu anlamda, nesnelci ve öznelci yaklaşımların birbirine atfettiği gibi birinin yapısal, diğerinin öznel koşulları göz ardı etmesiyle değil, tarihsel/toplumsal dinamiklerin kategoriler arasındaki çelişkilere indirgendiği noktada çizilir. Eleştirel yaklaşımların ortaklaştığı bu nokta özellikle eleştirel düşünce gelenekleri ile çelişen bir metodolojik sınır üretir: toplumsal dünyanın gündelik yaşamdaki ilişkilerden ve çelişkilerden azade bir temsil dünyası içerisinde analiz edilerek bir resim olarak dondurulması.[13] Bu bütünlüklü kategoriler üzerinden inşa edilen analiz, bu kategorilerle deneyimsel (sense-experience) olarak verili algılanan koşulların doğru temsilini yapmaya çalışır. Marx'tan Foucault'ya kadar eleştirel analizlerin temelinde yatan birçok düşünce geleneğinin işaret ettiği bu metodolojik sınır, varolanın doğru resmini çizmeye çalışırken, varolanı bu resme indirger. Böylelikle, deneyimsel düzeyde doğallaşmış görünen koşullara müdahale eden, dolayısıyla bu ko-

13 Bourdieu bunu modern dünyada bilim ve sanat alanlarının oluşma süreçlerine içkin bir "skolastik hata" olarak kavramsallaştırmıştı. Bkz. Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations* (Stanford: Stanford University Press, 2000). Marx'ın Hegel eleştirilerinde açıkça görülen bu eleştirel tutum, daha sonra Bourdieu tarafından Marksist geleneğin sınıf kavramını eleştirmek için de kullanıldı. Bourdieu'nün teorik "epistemo-centrism" veya teorik illüzyon olarak tanımladığı bu analiz biçimi, Bourdieu'ye göre skolastik tutumun merkezinde yer alır. Bkz. Pierre Bourdieu, "What Makes a Social Class? On The Theoretical and Practical Existence of Groups" *Berkeley Journal of Sociology* 32 (1987): 1-17. [Türkçe çevirisine ağ üzerinden erişim mümkün, çev. Emrah Göker; https://istifhane.files.wordpress.com/2010/04/sinifiyapannedir.pdf] Yine benzer bir bilim eleştirisi için bkz. Martin Heidegger, "The Age of World Picture" *The* Question Concerning Technology and Other Essays (New York: Harper Touchbooks, 1977).

şulların tarihselliğini ortaya koyan eleştirel müdahale analizin ekseninden çıkar.

Öte taraftan, Marx'ın metinlerinde de görebileceğimiz gibi, sorunsallar, çelişkilerin merkeze konmasıyla inşa edilirken, çelişkiler, kategoriler arasında değil somut eylemler arasında tanımlanır.[14] Bir başka deyişle, çelişkileri ortaya koymak değil, çelişkilerin ne şekilde bir analiz nesnesi üreteceği temel soru(n)dur. Bu şekilde okuyacağımız Marx'ın analizlerinde, örneğin, sınıfsal kategoriler çelişkilerin kaynağı değil, sonucudur. Yine Marx'ın özel mülkiyet veya hukuk kategorileriyle analize başlayamayacağımızı belirtmesi, birincisini klasik politik ekonomi kavramı olarak reddettiği, ikincisini de üretim ilişkilerine doğrudan etkisi olmayan bir üstyapı olarak gördüğü için değil, bunları somut eylemlerle üretilen çelişkilerin olageliş süreci olarak değil, bu süreçlerin sonucu olarak görmesinden kaynaklanır.

Yazının geri kalan kısmında Marx'ın bu müdahalesini dinleyerek, fikirlerle yaşamanın günümüzde ne ifade edebileceği sorusunu toplumsal ilişki ve eylemler arasındaki çelişkileri sorunsallaştıran bir kavram olarak analiz etmeye çalışacağım. Bu analiz için, her ne kadar yukarıda belirttiğim gibi sorunlu yorumlara açık olsa da, Gadamer'in fikirlerle yaşamayı tanımlarken kullandığı değerler bize bir başlangıç noktası sağlayabilir: "Kendi çalışmanı şekillendirme özgürlüğü" ve "kendi halinde bir araştırma yapabilme" fikirlerle yaşamanın bir çalışma/emek sürecinde oluştuğuna dair bize ipuçları vermekte. Bu ipuçlarını takip ettiğimizde analizin, nesnel koşullar ve öznel yönelimlerden önce, eleştirilen koşulların ve bunların bedenleşmiş halinin somutlaştığı eylemlere, yani fikirlerin üretim sürecine yönelmesi gerektiğini öne sürebiliriz. Bu iddia ile aşağıda bir iş modelinin analizi ile fikirlerle yaşamayı emek sürecinde beliren çelişkileri anlamlandırma ve sorunsallaştırmaya yönelik bir kavram olarak yeniden ele almaya çalışacağım.

---

14 Marx'ın "idealist" yönelimlerine rağmen gerçekleştirdiği bu müdahaleyi ön plana çıkartan bir analiz için bkz. Louis Althusser, *Philosophy of The Encounter: Later Writings 1978-87* (London & New York: Verso, 2006).

Bir emek süreci olarak fikirlerle Yaşamak: Çelişkilerin eylemler-arası inşası[15]

H. Ünal Nalbantoğlu'nun yazılarını okumuş olanların hemen fark edeceği belki de ilk özellik, metinde dipnotların kullanılma biçimidir. Uzundurlar. Bu dipnotlarla birlikte metni takip etmek kolay değildir. İlk bakışta bu biçim, ezoterik bir yazı veya akademinin sıkıcı (akmayan) biçimsel düzeninin ürünü olarak görülebilir. Ancak bu dipnotlar bize bu yazıların üretim sürecine ve bu yazılarla birlikte girilebilecek emek sürecine dair birçok veri sağlar.

Açıklık

Nalbantoğlu'nun yazılarındaki dipnotlarda, öncelikle, kullanılan metinlerin kaynaklarının bütün ayrıntılarıyla verildiğini görürüz: Yazıda kullanılan metne verilen referans dışında, metin bir çeviriyse bunun orijinal dilindeki baskısı, okuyucunun alıntıyı orijinal dilinden de takip edebilmesi için referans verilen sayfaların bu baskıdaki numaraları, eğer metinden doğrudan alıntı yapılmışsa bunun yine orijinal dilindeki versiyonu yer alır dipnotlarda. Ayrıntılı teşekkür ifadeleri de vardır yine bu dipnotlarda: belli noktaları yazarın dikkatine çeken veya eleştiren kişilerden, yapılan bazı çevirilerde yardımcı olanlara, hatta metinde kullanılan bazı kitapların bulunmasına yardımcı olan kişilere kadar uzanan, metnin üretimine doğrudan katkısı olmuş herkesi içerir teşekkür notları. Bunların yanında, özellikle dipnotların uzamasına neden olan, yazıda inşa edilen meselelerin kaynakları, kullanılan metinlerde dillendirildiği biçimleriyle doğrudan alıntılar yapılarak sunulur okuyucuya. Yazıda üretilen her yeni fikirle karşılaşmamızda, yani metnin açılan her noktasında bu ayrıntılı dipnotlarla kar-

15 Yazının bu son kısmı, H. Ünal Nalbantoğlu'nun "Zaman ve Çalışma" başlıklı makalesinde ortaya sunulan mesele ve fikirler çerçevesinde geliştirilmiştir. Hasan Ünal Nalbantoğlu,"Zaman ve Çalışma" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

şılaşırız. Böylece dipnotlarda yazıda öne sürülen ve kullanılan her fikir, onu üreten emek sürecini, bir başka deyişle kaynağını açarak biçimlenir. Metnin inşasının her katmanı açıkta kalır dipnotlarda.

Emek sürecinin dipnotlarda bu şekilde açılması, ürünün akademik birey üzerinden sermayeleşmesine karşı gözlemleyebileceğimiz çelişkilerden birini üretir. Metinde geliştirilen her argümanın, kaynağının dipnotlarda açılmasının sonucunda, okuyucu ilk bakışta yazarın kendisi değil de, diğer metinler konuşuyor hissine kapılır. Bu açıklıkta, metnin yazarının herhangi bir fikir üzerinden sahip olabileceği bir tahakküm kurulamaz hale gelir. Fikirlerin "yaratıcı bir öznenin" ürünü olmadığı, benzer dertler üzerinde ortaklaşmış düşünürlerin bu derdi dile getirme çabaları olduğu ortaya konur. Verilen alıntıların ayrıntılandırılması, derinleştirilmesi ve kesilmeden okuyucuya sunulması, fikirlerin metnin yazarına değil, emek-inşa sürecine ait olduğunu gösterir. Fikirlere sahip olmak değil, onlarla yaşamanın, bir başka deyişle bu emek sürecine belli bir dertle girip, diğerleriyle bu derdin inşasına katılmaktır yeni bir metnin üretimi.[16] Düşünmenin, bağımsız olduğu varsayılan bir bireyin "yaratıcı zekâsıyla"[17] değil, Heidegger'in diliyle söylersek, teşekkürün (*thanking*) belleğiyle oluşan bir tefekkür (*thinking*) olduğunu gösterir bu dipnotlar.[18] Metnin yazarının niyetlerinin de ötesinde, bir fikre "sahip" olmanın düzlemine yönelik bir müdahaledir dipnotların bu açıklığı. Bu açıklıkta belirir, bilginin sermaye ve iktidar olarak bedenselleştiği "ben-merkez-

16 Bunu tersten okuyup biraz daha somut bir örnek ile ele alırsak: Günümüzde intihal olarak kodlanmış olan, kaynak göstermeden yapılan alıntılamanın, özel mülkiyet meselesi gibi sunulması bu anlamda sorunlu. Buradaki ilk mesele bu emek sürecini saklayıp tam tersine bunun üzerine bir mülkiyet kurmakken, belki daha da önemlisi bir emek sürecine girmeden, üretmeden bir ürünü sermayeye çevirme çabası olduğunu da görmemiz gerekir.

17 Bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Yaratıcı Deha: Bir Modern Sanat Tabusunun Anatomisi" *Çizgi Ötesinden Modern: Üniversite: Sanat: Mimarlık* (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000).

18 Martin Heidegger, *What is Called Thinking* (New York: Harper&Row Publishers, 1968). Heidegger *thinking/thanking* kelimelerinin İngilizcesini kullanarak, aralarındaki ilişkiyi görünür kılmaya çalışır.

li ersatz yuppie" toplumsal tipi ile "fikirlerle yaşayan" arasındaki çelişki, başka bir toplumsal tip ile değil.

Nalbantoğlu'nun dipnotlarında göze çarpan bir başka özellik ise, yazıda doğrudan kullanılan metinlerin yanında, eldeki yazıda inşa edilen meseleyle ilgilenen diğer metinlere de ayrıntılı referanslar verilmesidir. Dipnotlarda karşılaşılan bu farklı metinler ilk bakışta birbirleriyle aynı dili konuşur gibi bile görünmez. Örneğin, Nalbantoğlu'nun özellikle üzerine yoğunlaştığı Althusser, Adorno, Heidegger, Lukacs gibi düşünürler, genellikle birbirlerinin düşüncelerini değilleyerek fikirlerini inşa ederler. Ancak dipnotlarda bunlar ortak dertler etrafında bir araya gelir. Bu birleştikleri noktalar, fikirlerin aynılaşmasını değil, meselelerin nasıl derinleştiğini ortaya koyar. Herhangi bir metni sadece ileri sürdüğü fikirlerle değil, fikirlerin çoğul olasılıklarıyla okumanın imkânı üretilir. Dolayısıyla, yazılan metnin inşasında fikirlerin kaynağını açıkta bırakmanın yanı sıra bu dipnotların ürettiği açıklık, yan yana gelemeyeceği düşünülen birçok metnin, Gadamer'in diliyle düşünürsek, belli meseleler etrafında ortak ufuk çizgisinde birleştikleri bir alandır. Dipnotlarda açılan, aynı konu üzerinde daha önce çalışmış olanların bir listesi ve bunların bulguları değil, bir meselenin oluşturulmuş katmanlarıdır. Metinde dert edinilen mesele, emek süreçlerinin ürünü olarak sunulur ve varolan toplumsallık koşullarında yeniden sorunsallaştırılarak inşa edilir. Böylelikle, sorunsallaştırmanın tarihselliğini ve çoğulluğunu üretir bu dipnotlar.

Meselelerin nasıl inşa edildiğine dair somut bir iş/çalışma örneği olan bu dipnotlar, kâr ve fayda prensipleri ile sorunsallaştırılan bilimsel ürünlerle doğrudan bir çelişki üretir. Bu prensipler üzerine inşa olan ve bilimsel bilgiden beklenen, meseleleri soru haline getirmektense sermaye mantığı ile örgütlenmiş toplumsal kurumların sorunlarını çözmek için hazır yanıtlar üretmesidir. Temel bilimler, bilim dışı alanlardan (şirket, devlet, medya, vb.) gelen sorulara yanıt verebildiği ölçüde değer kazanır. Bilimsel üretimin sorunsallaştırma eylemi, bu üretim sürecinden çıkarılıp bilim dışı alana bırakılır. Böylelikle bilim-

sel eylem, soru sormak, toplumsal meseleleri sorunsallaştırmak değil, verili sorulara yanıt bulmak olarak nitelenir.[19] Sermaye ilişkilerinin insan doğasına özgü olduğu iddiasıyla, bu ilişkilerin yeniden üretim süreçlerinde ortaya çıkan meseleleri toplumsal meseleler olarak inşa eden ve böylelikle sorunsallaştırmaları sermaye mantığı ile çerçeveleyen ve tarihsizleştiren bu bilgi üretim sürecinde bilimsel bilgi, sermaye üretim ilişkilerinin bir aracı haline gelir. Elimizdeki dipnotlar örneğinde gördüğümüz, meselelerin katmanlarını açma ve inşa etme çabası ise bu çerçeve içinde boş bir laf kalabalığının ötesinde bir anlam veya değer ifade etmez.

Ancak tam da bu değersizlik kâr ve fayda prensiplerini sorunsallaştıran bir eyleme döner. Zira bu dipnotlarda gördüğümüz sorunsallaştırma çabası, sorunların verili olmadığına dair bir müdahaledir. Bu anlamda, sermaye ve iktidar karşıtı olabilecek "sözde" politik bir içerikten önce, sorunsallaştırmayı ön plana alan bu tip bir emek süreci kâr ve fayda prensipleriyle çelişir. Bu iş üretildiği sürece bu prensipler bir sorun olarak dikilir karşımıza, fikirlerle yaşamayı alternatif bir kategori olarak seçen ve bu prensiplere karşı olduğunu iddia ettiğimiz "ideal" örneklerle değil. Bu anlamda Gadamer'in fikirlerle yaşamanın unsuru olarak tanımladığı "kendi halinde bir araştırma yapabilmek" ve "kişinin çalışmalarını şekillendirme özgürlüğü" bilimsel sorunsallaştırmayı, sermaye mantığıyla şekillenmiş toplumsal güçlerin içerisinde üretmek anlamına gelir. Bu eylem, kâr ve fayda prensiplerini basitçe kişinin özgürlüğü çerçevesinde değil, bilimsel üretimin özgürlüğü meselesiyle sorunsallaştırır. Yukarıda belirttiğim gibi meselelerin inşası emek süreçlerinin tarihselliği dışında anlaşılamaz ise, burada bahsedilen özgürlük ancak her çalışmada kendinden önce gelen emek süreçlerine dahil olduğu sürece, bu süreçlerde üretilen olasılıklarla mümkün olur. Bu anlamda özgürlük kişinin sahip olduğu değil, bu olasılıkların ürettiği bir olgu olarak kavramsallaştırılabilir.

19 Bu meseleyi tartıştığım bir başka çalışma için bkz. Barış Mücen, "Bourdieu'yü Kullanmak: Bilimsel Nesnenin İnşası" *Cogito* (Mart 2014): s. 350-364.

Gadamer de özgürlüğün kişilere "bahşedilmiş" bir hareket alanı değil,[20] üretilmesi gereken alan olduğunun altını çizer. Bir başka deyişle, özgürlük, fikirlerle yaşamanın önkoşulu değil, bir ürünüdür. Bu anlamda başka bir varoluşu, bekleyişte değil, üretimin kendi sürecinde anlaşılmalıdır. Böylelikle özgürlük, hukuki tanımlanan bir hak veya skolastik bir imtiyaz olmaktan çıkar. Toplumsal/tarihsel belirlenimlerden kişisel bir kopuşun "idea"sı değil, emek sürecinde üretilen somut olasılıklardır özgürlük. Fikirlerle yaşam emek sürecinin meselelerle açığa konuşu ve böylelikle olasılıkların açıkta bırakılışıdır. İşte üretilen bu olasılıklar çelişir, kâr ve fayda prensiplerinin sorunsalıyla.

Yan yollar

Nalbantoğlu'nun dipnotlarında bilgi üretim sürecine dair üretilen çelişkileri, bu dipnotlarla okuma biçimleri arasındaki ilişkilerde de izleyebiliriz. Dipnotlarda açığa konan metnin temeli olan ayrıntılı kaynaklar, bu temelin başka olasılıklarla açılabileceğini, dolayısıyla eldeki metnin bu olasılıklardan sadece biri olduğunu gösterir: Kaynağını kapatıp üretilen bir hakikat etkisi ile okuyucuyu hayrete ve hayranlığa düşürerek değil, fikir üretim sürecine belli bir noktadan katılıp, diğer bir noktaya taşırken, olası diğer yolların açılmasına engel olmadan, son bir nokta koymadan, dahası böyle bir noktanın olamayacağını göstererek.

Farklı okuma ve fikir inşa etme olasılıklarının açıkta bırakılmasını sağlayan bu dipnotlar böylelikle metne yan yollar açarak bu olasılıkları okuyucuya sunar. Bir başkası, bu dipnotlardan başka düşünce yollarına açılabilir. Böylelikle metin, kendi sınırları içerisinde bitirilebilecek veya tüketilebilecek bir ürün olmaktan çıkar. Bu dipnotlarda ayrıntılanan, aynı meseleyle ilgili verilen farklı kaynaklar ve bu kaynaklardan da açılan farklı yollar, metne sığmayan, akışa uymayan noktaları metnin kenarına alma çabası değildir; bu farklı yollar bize yine eldeki met-

20 Gadamer, "The Idea of the University-Yesterday, Today, Tomorrow," s. 57.

nin bir meseleyi inşa etme çabası olduğunu gösterir. Bu anlamda dipnotlar metnin kenarına iliştirilmiş notlar olarak değil, meselenin yapıtaşları olarak dizilir. Bu ortak meseleye gözünü dikmiş bir okuyucuyu, daha metni okurken çağırır bu yan yollar. Eldeki metnin dipnotlarıyla okunması diğer okumalar ile birlikte gitmeye başlar. Ancak, bu diğer metinlere geçmek, yan yollara dalmak metinden bir sapış değildir, tam aksine metin orada devam eder.

Dipnotların diğer metinleri de içine alarak uzaması, metni tek bir seferde bitirememenin maddi koşulunu üretir, metnin gidişatını bozduğu için değil, metni tüketmeye alışık olduğumuz düz çizgisel zamanı kırdığı için. Metnin yapısının tek seferlik okuma yapmayla çelişmesi, metnin bütünüyle, yani yan yollarıyla birlikte okunmasını zorunlu olarak "en az iki kerelik" kılar. Okuma, başka metinler ve eldeki bu metin arasındaki gidiş gelişte ve bu aralıkta kurulur. Metinler arasında kurulan bu aralık ve gidiş geliş bir seçenek açar okuyucuya. İki veya daha fazla metin arasında kurulan bu aralıktır seçenekler. Sadece eldeki metnin inşasıyla değil, farklı inşa olasılıklarıyla oluşan, bu seçenekleri ortaya koyar metin.

Dipnotların açtığı bu yan yollar, en kısa yoldan "amaca" ulaşmaya çalışan bir okumayla çelişki üretir. Bu dipnotlara girmeden tek seferlik yapılan okuma, metinle birlikte zamanın da bitişine işaret eder. İkinci sefere vakit yoktur. Geri dönüş, dipnotlar, bir zaman kaybıdır. "Biten zamanda"[21] okumanın bir an önce bitirilip faydasının somutlaşması gerekir. Bu "sıkıcı" ve "faydasız" dipnotlarla açılan yan yollarda kaybolma tehlikesi, zaman kaybı olarak somutlaşır biten zamanda. Zamanın para olduğu sermaye ilişkilerinde zamanın bitişi, bilimsel ürünleri de şekillendiren toplumsal bir güç haline gelir. Gadamer'in bahsettiği "kendi çalışmalarını şekillendirme özgürlüğü" ile çelişir bu güç. Peki nedir bu özgürlük?

Biten zaman ile çelişen somut eylemleri, yapmayı isteyip de yapamadıklarımız olarak düşünmek bir eleştiriden çok boş bir

21 Bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Zaman ve Çalışma" *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), s. 89.

şikâyet üretir. "Zamanın yetişmemesi" durumu yapılacak işler listesinin çerçevelenmiş zaman birimleri içine sığmamasıdır. Bu zaman cetveline sığmayan, yani yapamadığımız eylemler ile kavramsallaştıracağımız özgürlük yine bir yoksunluğa işaret eder. Bu anlamda eylemsel bir çelişki üretmez. Öte taraftan, bu zaman cetvelinin dışında gibi görünen boş zamanlarda mı üretilir, tecrübe edilir bu özgürlük? Sermaye ilişkileri içinde "boş zaman" kavramıyla bir yere çıkamayacağımızı da Adorno daha önce bize göstermişti, "boş zamanın" sermaye zamanını yeniden düzenleyen değil, bunu yeniden üreten bir zamansallık olduğunu göstererek.[22]

Yine elimizdeki dipnotlar örneğiyle devam edersek: özgürlük, zamanımız olmadığı için bu dipnotların açtığı yollara girememe hallerinin ürettiği bir yoksunluk değil, ancak bu yollara sapıldığında, bu emek sürecinin açılımlarıyla bir başka üretime geçildiğinde beliren ve gerçekleşen, bir başka deyişle, bir iş üretirken zamanın da üretildiği anlarda ortaya çıkan somut bir eylemdir. Bu dipnotlarda açılan yan yollar bu eylemin maddi koşullarını üretir. Zaman cetvelleriyle örgütlenen işin zamansallığına karşı bir zaman üretimidir yan yollara giriş, bu yollarda kayboluş. Bu yollarda zaman durduğu için değil, sürekli yapmamız gerekenlerle yoğunlaşan ve uğultuya dönen bir zaman içinde, işin "dingin" zamanını ürettiği ölçüde bir çelişki üretir bu yan yollar. Bu dinginlik sorunsallaştırır uğultuyu.

Söyleşi

Dipnotlarda metinde inşa edilen meseleyi farklı kaynaklarla açma çabası, okuyucuyu bu kaynaklar aracılığıyla birlikte meseleyi paylaşmaya yönlendirir. Bu paylaşım, Gadamer'in işaret ettiği gibi öğrenciyi kâr ve fayda prensipleriyle şekillenen "gerçek" hayata hazırlayan eğitim sistemine dair bir fayda üretmez. Bu dipnotlarda açılan dertlerin, toplumsal meselelerle bir ilişkisi olmadığı için değil, daha önce belirttiğim gibi, kâr pren-

22 Theodor W. Adorno, "Free Time" *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, der: Jay M. Bernstein (London: Routledge, 1991), s. 163-170.

sibiyle işleyen sermaye ilişkilerinde bir değere dönüşmedikleri için faydasızdır bu dipnotlar. Sermayenin "gerçekliği" içerisinde araçsallaşarak öğrencilere aktarılan "faydalı" bilgilere ve bu araçsallığın bedenleştiği öğrencilik hallerine karşı bir çelişki üretir bu dipnotların meseleleri paylaşma çağrısı.

Dipnotlarla üretilen paylaşım başka bir öğrenciliğin koşullarını üretir. Verili sorulara yanıt vermektense, bunları sorunsallaştıran bir yaklaşım, bilgi araçları üzerinde tekel kuran bir zanaatkârın meselelerin çözümüyle inşa edebileceği bir sermayeyi talep etmekle çelişir. Bilen hoca ve bilmeyen öğrenci kategorileri ile tanımlanan ilişkide yapılması beklendiği gibi "şey"lerin bilgisini alma/verme şeklinde değil, metinde açılmaya çalışılan meselenin öğrencisi olmaya dair bir çağrıdır bu dipnotlar. Okumaya çağrıdır. Okumak ve söyleşmek için. Dipnotlarda açılan yan yollar bir meseleye birlikte kafa yormanın çağrısıdır. Ama bu kafa yormanın, bir emek süreci olan okumayı ön plana koyarak yapılması gerektiğine işaret ederek. Bu anlamda dipnotlarda metne açılmış yan yollar, söyleşiye açılan yollardır.

Dipnotlarda açılan yan yolların söyleşiye dönüşmesi, bir taraftan üniversitedeki farklı ilişkilerin (öğrenci/hoca, öğrenci/öğrenci veya akademisyenler arası ilişkiler), bilmek ve bilmemek üzerinden kurulan sermaye farklılaşması üzerinden inşasıyla, öte taraftan bu ilişkilerin sermaye kazanmaya yönelik bir rekabete dönüşmesiyle çelişir. Rekabet ilişkileri içerisinde sermayenin bedenleşmesi aynı zamanda hem bireyselleşmeyi hem de bireyin yalnızlığını üretir. Fikirlerle yaşamak buna karşı bir başka yalnızlık ile çelişki üretemez. Bu anlamda "kendi başına bir araştırma yapma" (*solitude of research*) hali, her ne kadar araştırmacının yalnızlığını ifade etse de –ki Nalbantoğlu da önce seçkinyalnızlık daha sonra inziva çevirileriyle *solitude* kavramının bu yalnızlık anlamına vurgu yapmıştır– fikirlerle yaşam ancak kolektif bir emek sürecini anlamlandırdığı ölçüde sermaye ilişkileriyle şekillenmiş bilgi üretimini sorunsallaştırır.

Eylemlerarası çelişkilerin analizi üzerine son not

Nalbantoğlu'nun dipnotlarında günümüz sermaye ve iktidar merkezli bilgi üretim süreçlerinin ürettiği tarihsel formlarla çelişen farklı eylemleri analiz etmeye çalıştım. Bu dipnotlar, fikirlerle yaşamaya bir örnek oldukları için değil, bu kavramla kavramaya çalıştığımız çelişkileri ortaya koydukları için analitik olarak değerli. Elbette ne çelişkileri burada işaret edilmiş olanlarla sınırlayabiliriz ne de bu eylemleri bu dipnotlar örneğiyle. Buradaki amaç bütün çelişkileri göstermekten çok, bilgi üretim sürecine eleştirel yaklaşımların analiz nesnelerini kurma biçimlerine dair, bunları sorunsallaştıran bir müdahalede bulunmak; bir başka deyişle bu analizleri tekrar bir soru haline getirmekti.

Günümüz sosyal teori tartışmaları içerisinde, burada tartışılan çelişkileri, teleolojik bir diyalektik ile okuyamayacağımız artık aşikâr olduğu için, bu tartışmaya girmiyorum. Bu çelişkilerin analizi, yine "fikirlerle yaşamak" gibi bir kavramı bir model olarak kurup, bu çelişkilerden "daha iyi" koşullar üretilir varsayımına veya inancına yönelik bir yaklaşım ürettiği ölçüde, yine yazının ilk bölümünde sorunlarını tartıştığım verili kategorilerin mantıksal çelişkilerinin analizinin ötesine geçemez. Ancak yukarıda örneklendirmeye çalıştığım çelişkiler, analizin merkezinde olmadığı sürece sorunlar verili ve doğal olarak analize girerken, sorunsallaştırma analizin ekseninden çıkacaktır. Bu anlamda bu çelişkilerin analizi sorunsallaştırmayı, dolayısıyla da analiz nesnesini şekillendiren araçlardır. Bu anlamda bu analiz geleceğe dair bir umut verme veya yapısal koşullara rağmen özgür insan istencinin direnişine dair bir örnek üretme çabası olarak okunmamalıdır. Ancak günümüz bilgi üretim koşullarının tarihselliğini, tarihüstü varsayım veya kategorileriyle analiz etmemek için, eylemlerarası ilişkiselliğin somut analizlerinin elzem olduğu iddiasıyla yazılmıştır bu yazı.

Fikirlerle yaşama kavramı, halihazırda yapılan işlerin, kâr ve fayda prensipleri üzerine inşa olduğunu iddia ettiğimiz iş biçimleriyle ürettiği çelişkileri, analiz etmek için kullanışlı hale

gelebilir. Bu prensipler üzerine kurulu bir toplumsallık dışında kalan "alternatif" eylemleri veya modelleri anlamlandırmak için değil, tam aksine bu prensiplerin nasıl işlediğini sorunsallaştırmak için gerekli bir kavramdır. Bilgi üretiminin sadece bir sermaye ve iktidar mücadelesiyle değil, aynı zamanda bir emek mücadelesiyle tarihselleştiğini kavramsallaştırır.

Yazarlar Hakkında

AHMET ACAR Prof. Dr. Ahmet Acar, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İşletme Bölümü öğretim üyesidir. Araştırma ve ilgi alanları: stratejik yönetim ve işletme politikası, yenilik ve küçük işletme yönetimi ve sayısal karar yöntemleridir. Farklı sektörlerde faaliyet gösteren kuruluşlara eğitim ve danışmanlık desteği vermiştir. ODTÜ'de, İşletme Bölümü başkan yardımcısı, İşletme Bölüm başkanı, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi dekanı ve Kuzey Kıbrıs Kampusu kurucu rektörü olarak görev yapmıştır. Ağustos 2008'de devraldığı ODTÜ rektörlüğü görevini sürdürmektedir.

ALİ AKAY MSGSÜ'de Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Kendisi çağdaş sanat konusunda da küratörlük, yazarlık yapmaktadır. Paris'te Sanat Tarihi Enstitüsü'nde (INHA), Berlin'de Humboldt Üniversitesi'nde Sanat Tarihi Bölümü'nde ve Paris VIII Üniversitesinde Antropoloji Bölümü'nde misafir profesörlük yapmıştır. İstanbul Modern'in (2004-2007) ve Akbank Sanat Galerisi'nin (2003-20012) küratörlüğünü üstlenmiştir. 2011'den beri Açıkekran Galerisi'nin kürtaörlüğünü yapmaktadır. Çeşitli ülkelerdeki galerilerde ve müzelerde sergiler yapmış, konferanslar vermiştir. Birçok kitabı vardır ve birçok ülkede dergide sanat, felsefe ve sosyoloji makaleleri yayınlanmıştır. *Toplumbilim* dergisinin 1992-2012 arasında kurucusudur. 2013'te *Teorik Bakış* Dergisi'ni kurmuştur.

ALİ ERGUR 1966 yılında Atina'da doğdu. Galatasaray Lisesi (1985) sonrasında, Marmara Üniversitesi'nde Kamu Yönetimi lisans (1989), Siyaset Bilimi ve Sosyal Bilimler yüksek lisans (1992), Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde Sosyoloji doktora eğitimini (1997) tamamladı. 1990-2000 arasında Marmara Üniversitesi Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü'nde çalıştı. 2000 yılından bu yana Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesidir. İletişim, teknoloji, tüketim, kültür sosyolojisi, sanayi-sonrası toplum, ekonomik seçkinler, kültür sosyolojisi, müzik sosyolojisi başlıca araştırma alanlarıdır.

BARIŞ MÜCEN Lisans ve yüksek lisans derecelerini ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden, doktora derecesini Rutgers Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nden almıştır. Sosyal bilimlerde tarihsel metodolojiler üzerine çalışmaktadır. Halen, ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde çalışmaktadır.

BELKIS AYHAN TARHAN 1967'de Trabzon'da doğdu. Çocukluk ve gençlik yılları Ankara'da geçti. ODTÜ İşletme Bölümü'nü bitirdikten sonra, yüksek lisans ve doktora derecelerini ODTÜ Sosyoloji'den aldı. Doktora çalışmaları sırasında TÜBA bursuyla gittiği Kaliforniya Üniversitesi (Santa Cruz) Kültürel Çalışmalar Merkezi'nde konuk araştırmacı olarak bulundu. Sonrasında ODTÜ Bilim ve Teknoloji Politikaları Yüksek Lisans Programı, Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi ve Güzel Sanatlar Fakültesi bünyesinde dersler verdi. 2007 yılından beri Kıbrıs'ta yaşamakta ve Lefke Avrupa Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi'nde görev yapmaktadır. Sosyal ve kültürel teori, bilgi sosyolojisi, medya ve kültür çalışmaları, bilim ve teknoloji sosyal çalışmaları konularına Türkiye ve modernleşme sorunu ekseninden bakan Tarhan'ın *AÜ SBF Dergisi*, *Defter*, *Toplum ve Bilim*, *Doğu Batı* gibi dergilerde ve aralarında *Patikalar* (1997, İmge Kitabevi), *Kapitalizm ve Türkiye* (2006, Dipnot Yayınevi), *Sanki Viran Ankara* (2006, İletişim Yayınları)'nın da bulunduğu çeşitli derleme kitaplarda yayımlanmış yazıları bulunmaktadır.

ÇAĞATAY TOPAL İşletme lisans ve Sosyoloji yüksek lisans derecelerini ODTÜ'den, Sosyoloji doktora derecesini Kanada Queen's Üniversitesi'nden aldı. İlgi alanları arasında bilim ve teknoloji, göze-

tim sosyolojisi, yönetimsellik ve sosyoloji kuramları bulunmaktadır. Halen ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde ders vermektedir.

GÜÇLÜ ATEŞOĞLU Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi ve Ayrıntı Yayınları Philosophia Dizisi Editörü. Alman İdealizmi I: Fichte, Alman İdealizmi II: Hegel, Tarih Felsefesi (Seçme Metinler), Selahattin Hilav'a Saygı kitaplarının editörlüğünü üstlendi. Alman idealizmi, Spinoza, Vico, Marx, tarih felsefesi, siyaset felsefesi, epistemoloji ve ontoloji temel ilgi alanları.

ERDOĞAN YILDIRIM Lisans, yüksek lisans ve doktora derecelerini ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. 1986-1991 yılları arasında akademik çalışmalarını Norveç'te sürdürdü. 2007-2008 yıllarında ABD Indiana Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. İlgi alanları arasında siyaset ve hukuk sosyolojisi, Türkiye'nin politik ve sosyal tarihi, Aydınlanma felsefesi, klasik ve çağdaş sosyoloji kuramları bulunmaktadır. Halen ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde ders vermektedir.

HASAN BÜLENT GÖZKÂN 1957 yılında İstanbul'da doğdu. Orta öğrenimini Saint Joseph'te, lisans eğitimini ODTÜ İnşaat Mühendisliği Bölümü'nde tamamladı. 1992'de ODTÜ Felsefe Bölümü'nden "Geometride Uzlaşımsalcılık" başlıklı teziyle yüksek lisans, 2000'de Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden "Kant'ta Ben'in ve Aklın Kuruluşu" başlıklı teziyle doktora derecesi aldı. Yeditepe, MSGSÜ, İTÜ, Galatasaray ve Boğaziçi üniversitelerinde felsefe dersleri verdi. ABD Clark Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde misafir araştırmacı olarak bulundu. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü başkanıdır.

HAYRİYE ERBAŞ Lisans derecesini Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Sosyoloji Kürsüsü'nden; yüksek lisans ve doktora derecelerini Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nden aldı. Doktora tezinin konusu "Sınıf ve Kültür: Kırıkkale ve Ankara Örnekleri" olan Erbaş'ın çalışmaları ve yayınları daha çok küreselleşme, sınıf, azgelişmişlik, göç, tabakalaşma ve biyoteknolojinin sosyal yönlerine ilişkindir. 1994 yılında yardımcı doçent olan, 1996 ve 1997 yıllarında doktora sonrası araştır-

ma için Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika İncelemeleri Fakültesi'nin (School of Oriental and African Studies-SOAS) Antropoloji ve Sosyoloji Bölümü'nde konuk araştırmacı olarak bulunmuştur. Erbaş 2000 yılında doçentlik ve 2008 yılında profesörlük derecelerini almaya hak kazanmıştır. Halen Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde profesör olarak görev yapmakta olan Erbaş, Toplumsal Yapı ve Değişme Anabilim Dalı'nın başkanlığı görevini sürdürmektedir. Erbaş, Sosyoloji Lisans yüksek lisans ve doktora programlarının yanı sıra, A.Ü. Biyoteknoloji Enstitüsü, Latin Amerika Araştırmaları Merkezi ve ODTÜ Bilim ve Teknoloji Politikaları Araştırma Merkezi Lisansüstü programında dersler vermektedir.

LATİF YILMAZ Gaziantep'te doğdu. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İktisat Bölümü'nde lisans öğrenimini, ODTÜ İktisat Bölümü'nde ise yüksek lisans öğrenimini tamamladı. Halen ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde doktora çalışmalarına devam etmektedir. Maliye Bakanlığı'nda Avrupa Birliği Uzmanı olarak çalışmaktadır.

REYHAN VARLI GÖRK Reyhan Varlı Görk lisans derecesini ODTÜ Mimarlık Fakültesi Endüstri Ürünleri Tasarımı Bölümü'nde; yüksek lisans derecesini İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Tarihi Bölümü'nde, doktora derecesini ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü'nde tamamlamıştır. Halen Çankırı Karatekin Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde Kentleşme ve Çevre Sorunları Ana Bilim Dalı'nda Yrd. Doç. olarak görev yapmaktadır.

SANEM GÜVENÇ SALGIRLI Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde çalışmaktadır. İlgi alanları bilgi sosyolojisi, bilim sosyolojisi ve güncel sosyal politik teoridir; bu konularda ders vermektedir. Araştırması ise Cumhuriyet döneminin ilk yıllarındaki bulaşıcı hastalıkların yönetimi üzerinedir; bu araştırma halen devam etmektedir.

TANSU AÇIK 1987 yılında Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Latin Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden lisansını tamamlamıştır. Aynı fakülteden 1989 yılında "Eski Yunanda Retorik Ku-

ramının Doğuşu" başlıklı teziyle uzmanlık ve 1997 yılında "Koro: Tragedyanın Yapısı İçindeki İşlevi" başlıklı çalışmasıyla doktora derecelerini almıştır. Halen Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı başkanlığını yürütmekte ve aynı dalda ders vermektedir.

VELİ ŞAFAK UYSAL ODTÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümü'nde lisans, Bilkent Üniversitesi İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı Bölümü'nde yüksek lisans ve doktora çalışmalarını tamamlamıştır. Uzun yıllar çağdaş gösteri sanatları alanında koreograf/yönetmen, dansçı ve yönetici olarak faaliyet göstermiştir. Halen Bilgi Üniversitesi İç Mimarlık Bölümü'nde çalışmakta; temel tasarım, mimari/iç mimari tasarım, renk ve sinema-mimarlık ilişkisi üzerine dersler yürütmekte; beden-mekân ilişkisi, mimarlıkta zamansallık, tarihsel bilgi ve tecrübenin çerçevelenmesinde mimarlığın rolü gibi başlıklar etrafında kuramsal çalışmalarını sürdürmektedir.

ZEYNEP DİREK 1966 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi (1984) ve Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden (1992) mezundur. 1998 yılında doktorasını Memphis Üniversitesi'nden aldı. Çağdaş Fransız felsefesi, etik, siyaset felsefesi, feminist felsefe alanlarında Türkçe ve yabancı dillerde yayınları vardır. 1998-2014 yılları arasında Galatasaray Üniversitesi'nde görev yapmıştır. Halen Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir.

"Bilimsel bilginin iktidar sorusundan bağımsız düşünülemeyeceğini, 'postmodern' zamanlarda değil, modern zamanlarda her türlü iktidarı eleştiren, her türlü iktidarın büyüsünü bozan modernliğin eleştirel geleneğinden öğrendik. (...) Üniversite, bilimsel bilginin tanımının çoğu zaman ilk belirleyicisi bile olmadı. Devlet ve piyasanın ihtiyaçları bilimsel bilgiyi şekillendiren temel kaynaklar olageldi. (...) *Buna rağmen, günümüzde bunlardan habersizmişçesine yeniden ortaya atılan iddialar, bilginin bir yandan devlet ve siyasetle ilişkisi içinde göreceliliğe düşerek, hakikat iddiasını yitirdiği, diğer yandan da pazar ekonomisinin baskısı altında özerklik kaybına uğradığı söyleniyor. Ama neden şimdi ve neden yeniden?* (...) *Bizim açımızdan daha yakıcı sorun şudur: Bilimsel özerkliğe ve hakikat iddiasına atfedilen gerçeklikler günümüzde nasıl bir bağlamsal süzgeçten geçerek sorunsallaştırılmaktadır?"*

Bu kapsamlı derlemedeki yazılar, bilimsel bilginin üniversite ve üretim alanlarında nasıl inşa edilip nasıl "işlediğini" ele alıyor öncelikle. Bilimsel bilginin evrenselcilik, ilerlemecilik ve tarafsızlık iddialarını sorguluyor; bununla beraber bilgiye onu belirleyen tarihsel koşullara müdahale eden eleştirel bir eylem olarak bakmakta ısrar ediyor.

Hasan Ünal Nalbantoğlu, bu kaygıların ve *daimon*'un eksikliğinin, bilgiyle ilişkiyi nasıl "bozduğunu" mesele etmişti. Kitap, onun anısına düzenlenen sempozyumların çok yönlü bir verimidir...

Ahmet Acar, Tansu Açık, Ali Akay, Güçlü Ateşoğlu, Zeynep Direk, Hayriye Erbaş, Ali Ergur, Reyhan Varlı Görk, H. Bülent Gözkân, Barış Mücen, Sanem Güvenç-Salgırlı, Belkıs Ayhan Tarhan, Çağatay Topal, V. Şafak Uysal, Erdoğan Yıldırım ve Latif Yılmaz'ın katkılarıyla...



iletişim

ISBN-13: 978-975-05-1983-3