DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 2 | SAYI: 7 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 1999 | ISSN: 1303-7242



AKADEMİ VE İKTİDAR

DOĞUBATI

3. Baskı

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

Akademi ve İktidar

7

DOĞU BATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 7
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Savaş Köse
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler: Erhan Alpsuyu

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman,
Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem,
Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Nezih Erdoğan,Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Şerif Mardin
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere
Kasım, Şubat, Mayıs ve
Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden
alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Baskı: Cantekin Matbaacılık,

1. Baskı: 3000 adet (Mayıs 1999)
2. Baskı: 1000 adet (Şubat 2003)
3. Baskı: 1500 adet (Eylül 2005)

Önceki Sayılar ve Abonelik İçin:
Tel: (0 312) 425 68 65

Kapak: Eve Arnold

İÇİNDEKİLER

TARİHÇİNİN GÖZLEMİ

Halil İnalcık 11
Osmanlı Devleti'nin
Kuruluşu Problemi

Halil İnalcık 27
Osmanlı Tarihi Üzerinde
Kamuoyunu İlgilendiren Bazı Sorular

AKADEMİ VE İKTİDAR

Nur Vergin 43
Bilim Camiası ve Tanınma İsteği

Hüsamettin Arslan 63
Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar

Halil Nalçaoğlu 37
Türkiye'nin Yeni Üniversite Düzeni:
Kriz ve Kalite

Etyen Mahçupyan 107
Kemalizm, Pozitivizm ve
İktidar Devlet/Ulemâ İlişkilerinde
Modern Durum

Ayşe İnal 127
Derslikleri Kamusal Tartışmanın
Oluştuğu Bir Mekân Olarak
Yeniden Düşünmek

AKADEMİSYENE HİCVİYE

Ahmet İnam 147
Akademisyen mi,
Ak - adam - İsyan mı?

AYDINLANMA, SOSYAL
BİLİMLER VE MODERNİTE

Hasan Bülent 161
Kahraman Modernite,
Sosyal Bilimler ve Disiplinlerarasılık
Olanağı Olarak Görsellik

Mehmet Okyayuz 179
Ernst Bloch'un GözüyleAlman
Aydınlanması

Ayşe Kadıoğlu 191
Sosyal Bilimsel Sancılar



"Yok canım ne rahatsızlığı? Webern dinleyip Wittgenstein çalışmak hep yaptığımız bir şey...Hem sizden daha mı önemli?"

Çizim: Bud Handelsman

İKTİDAR BURADA, ÜNİVERSİTE NEREDE?

Onlar (üstadlar) köprüleri geçtiler ve Seine nehrinin sol yakasına yerleştiler... Kilisenin vâsiliğinden kurtulunca kendi çıkarlarını düşündüler. Çıkarlarını ve düşüncelerini savunabilmek için kendi öğrencileriyle birleştiler ve bir lonca Üniversitas oluşturdular.

Émile Durkheim

Sosyal bilimlerde sağlıklı bir analiz, araştırmacıdan bütünlüklü ve incelenen alana ilişkin karşılıklı bir bilgi yapısını çözümlemesini ister. Siyaset üzerinde düşündüğümüzde, siyasetin araç ve amaçlar, güç ve ahlâk gibi göreceli ve zorluk katsayıları yüksek değerleriyle karşılaşırız. Üniversite ya da belirli bir tavır, dil ve ekolü sürdürme anlamında *akademia*'nın 'iktidar' ve siyasetle ilişkisi bazı çözümleme imkânları sunmaktadır. Bu tür çözümlemeleri yapmanın henüz çok gerisindeyiz. Akademinin iktidarla olan hem epistemolojik (Bilgi iktidardır) bağı, hem de taşıdığı zengin sosyolojik akrabalıklar, bazı toplumlarda sancılı bir dönüşüme yol açarken, diğerlerinde düz bir mantık silsilesi içinde kalmıştır.

Resmî ideoloji (Kemalizm) çerçevesinde üniversiteler yoluyla akademik kurumsallaşma, toplumun totaliter bir kurgulanmasının aracı olarak düşünüldü. Başka bir seçenek de düşünülemezdi! Üniversitelerdeki hükümferma değerler, yani akılcılık, pozitivizm ve çağdaşlık gibi değerler yaşamımızla içselleştirildiği oranda değil, tezelden pragmatik bir karşılığın izdüşümleri olduğu için iltifat gördüler. Bir toplumun içi, geç kalmış

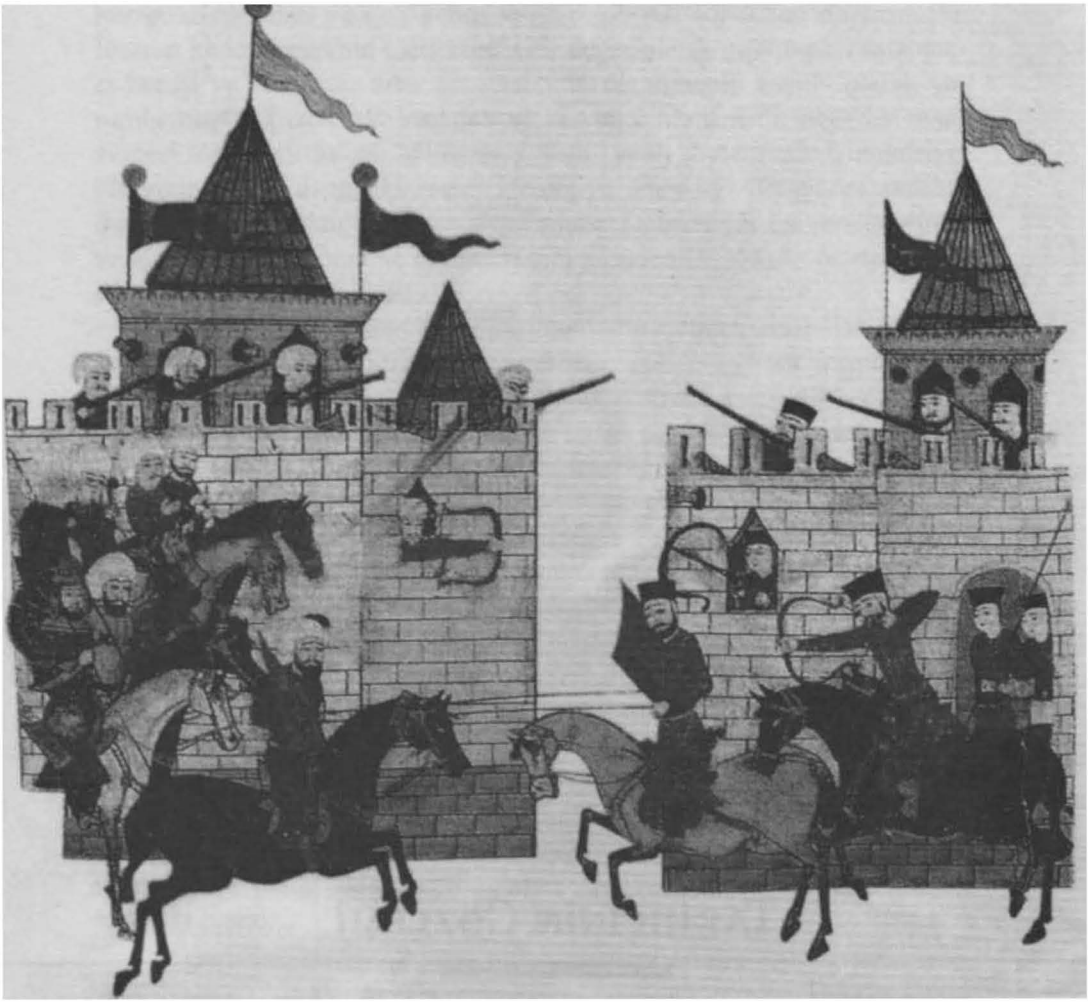
anakronik değerlerle doldurulmaya çalışılırken, sözü edilen değerler bütünsel bir yapıda herhangi bir anlam kümesine kavuşamıyordu. Hümanizm ve Aydınlanma süreci, dış dünyanın hareketlerini toparlayamama huzursuzluğundan insanın kendi içine çekilmesi sonucunu doğurmuştu. İnsanın kendini evrenin merkezinde bir değer olarak atfetmesi, başlangıçta bencil ve sorumsuz ama sonuçta *birey* olabilmenin koşulu olarak yorumlanmıştır. Bizde ise, kuşkucu ve rasyonel hümanistik değerler manzumesi idealleştirilirken, hâlihazırda, üstü kapalı söylemlerle Cumhuriyet bireyinin kendi dışındaki resmî ideolojiye beslediği irrasyonel sadakat duygusu, inancından bir şey yitirmemiştir. Dolayısıyla üniversitelerimiz ve akademisyenlerimiz ne oldukları gibi görünebilmişlerdir, ne de göründükleri gibi olabilmişlerdir.

Üniversitelerin günümüzdeki durumunu resmetmek açısından bir başka örnek vermek gerekirse, Descartes'ın *cogito ergo sum* formülü modernleşme projesinin kalıp cümlesi olarak daima tekrar edilmiştir. Descartes'ın bu ilkeyi belirli bir sistematizasyon çerçevesinde, *mathesis üniversalis* (evrensel olma) düşüncesinden türettiğini hatırda tutmalıyız. Sormak gerekir, Türkiye'deki üniversiteler hangi *üniversel* değeri, kendi sınırları dışında, hangi evrensel ilkeyi dile getirmekte ve savunmaktadır? Sık sık akademisyenlerin özgün önermelere, aykırı kanılara sahip olmadıklarından yakınılır. Doğrudur, çünkü düşünme yalnızca tekil bir eylem değil ('düşünüyorum'da olduğu gibi) geniş bir kültürel iklimde hayatiyet ve canlılık kazanabilen bir eylemdir.

Sosyal bilimcilerimizden akademik ilmihâlin bir portresini istedik. İlerleyen sayfalarda –özellikle satır aralarında– sürekli "iktidar burada" göndermelerine tanık olduk, sorduğumuz "üniversite nerede?" sorusunun karşılığı olarak...

Taşkın Takış

Tarihçinin Gözlemi



"Kalenin burç ve bedenleri cenk eden askerle dolu; toplar atıldı ve burçlar üzerinde cenk borusu çalındı. Muhasara esnasında her iki taraf birbirlerine girdiler..."
Şölen Esnasında Bir Kalenin Fethedilmesini Temsilî olarak Canlandıran Cenk Askerleri".
Surnaıme-i Hümayun, 1982. Nurhan Atasoy, Koçbank, 1997.

OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞU PROBLEMİ

Halil İnalcık

Osmanlı Devleti'nin 700. yıldönümünde tarihçinin önündeki soruları şöyle özetleyebiliriz: 1300'lerde Bizans-Selçuklu sınırında ortaya çıkmış bu Türkmen beyliği nasıl olup da bir dünya imparatorluğu hâlinde gelişmiştir; bu imparatorluğu altı yüzyıl ayakta tutan yapısal ve tarihsel faktörler nelerdir; Osmanlı İmparatorluğu'nu ne dereceye kadar bir Türk imparatorluğu sayabiliriz; bu imparatorluğun bugün Türkiye ve dünya tarihinde kalıcı etkileri nelerdir?

Tarih ilmi bütün bu soruları yanıtlamaktan uzaktır; ama son yarım yüzyılda, özellikle Osmanlı arşivlerindeki çalışmalar sayesinde birçok meseleyi daha iyi anlayabiliyoruz. Yanıt isteyen ilk ve en çetrefil sorulardan biri, ilk siyasî çekirdeğin ne zaman, hangi koşullar altında ortaya çıktığı, Osman'ın bir hânedan kurmayı nasıl başardığı ve 60-70 yıl içinde bu devletin, Bizans ve Balkan devletleri üzerinde egemen olması sorunlarıdır. Burada biz yalnız bu devletin doğuşu problemini ele alacağız.

Osmanlı Devleti ne zaman ve nasıl ortaya çıkmıştır? Son beş yıl içinde araştırmalarımızı bu konu üzerinde topladık. Batı tarihçiliğinde toptan bir efsane sayılıp bir tarafa bırakılan en eski rivâyetin, Âşık Paşazâde (Aşpz.) tarihine geçmiş olan ilk menâkibnâmenin yeni bir analizine yöneldik. Orhan'ın imamı İshak Fakîh'e kadar giden bu menâkibnâmedeki bilgileri, Bizans kaynakları, topografi ve toponomik verilerle kontrol ettik; bu araştırmaların ışığı altında ortaya çıktı ki, epik nitelikteki bu me-

nâkibnâme tenkitli bir biçimde analiz edilirse, son derece önemli bir tarihî kaynaktır.[1] Bu alanda Girit'te 1993 yılında toplanan sempozyumda ilk sonuçlar, "Osman Ghazi's Siege of Nicaea and the Battle of Bapheus" adlı bildirimde tanıtıldı (bkz. *The Ottoman Emirate,* 1300-1389, yay. E. Zachariadou, Rethymnon 1993). Bu bildiride, Osman Bey'in karizmatik bir hânedan kurucusu durumuna geldiği tarihî olayı şöyle tespit ettik: Osman'ın 27 Temmuz 1301'de (düzeltme: 1302) Yalova yakınında Hersek-Dili mevkiinde Yalak-Ova'da bir Bizans imparatorluk ordusuna karşı kazandığı Bapheus (Koyunhisar) zaferi, çağdaş Bizans tarihçisi Pachymeres'in belirttiği gibi, onu bu serhad bölgesinde Kastamonu'ya kadar Anadolu'da en ünlü gâzî bey durumuna yükseltmiştir. İmparator bu orduyu, İznik'i kurtarmak için göndermişti. Osman'ın 1299'da Bilecik-Yenişehir bölgesini fethettikten sonra başlıca hedefi eski Bizans pâyitahtı İznik'i fethetmekti. 1300'de bu şehri kuşattı ve onu açlıkla teslim almak için devamlı abluka altında tutmak üzere bir havale kulesi, Diraz-Ali Kulesi'ni yaptı (Bu köy aynı adla bugün mevcuttur). Pachymeres'in ayrıntılarıyla anlattığı İznik kuşatması ve Baphaeus savaşı, yalnız Anonim Tevârîh-i Âli Osman'da geniş biçimde anlatılmıştır. Tarihte bir dönem açan bu olaydan modern tarihçiliğimizin habersiz görünmesi gariptir. Bu yanılgı başlıca, Joseph von Hammer'de Bursa'ya yakın başka bir Koyunhisar'la bu Koyunhisar'ın karıştırılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bapheus (Koyunhisar) zaferi ile Osman, bütün bölgede alpların, ahîlerin, bütün Türkmen halkın gözünde karizmatik bir Gâzî Bey durumuna yükselmiş ve oğlu Orhan kendisinden sonra itirazsız beyliğin başına geçmiştir. Bu sebeple biz, Osmanlı Devleti'nin gerçek kuruluş tarihini 27 Temmuz 1302 olarak tespit etmenin daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

---

[1] Aşık Paşazâde (bundan sonra Aşpz.)nin naklettiği eski menâkibnâme rivayetleri Orhan'ın imamı İshak Fakîh'den gelmektedir. İmâm herhalde Osman dönemi olayları hakkında yakın bilgi alacak durumdadır. Bu rivayetlerde geçen yer adlarının vakıflarda ve yerinde incelenmesi göstermiştir ki, rivayetler esas itibariyle tarihi gerçekleri içermektedir. Çağdaş Bizans tarihçisi Pachymeres, rivayetleri ayrıca pekiştiren bilgiler sağlamaktadır. Osman'ın İznik kuşatması ve Koyunhisar/Bapheus savaşı (27 Temmuz 1302) üzerinde yayınladığımız incelemede (Bkz. "Struggle for Nicaea between Osman Gazi and the Byzantines", *İznik.* Ed. A.Akbaygil, H. İnalcık ve O. Aslanapa, İstanbul 2004) bu noktayı açıkça gösterdik. Bununla birlikte rivayetler, o zamanki kültür düzeyinde bize folklor ve epik öğelerle karışık bir biçimde gelmiştir Aşağıda verdiğimiz tablo, menâkibnâme rivayetlerinin, vakfiyeler, topografi, toponomi ve içtenkit metoduna göre varılan sonuçları özetlemektedir. Araştırma bütün ayrıntılarıyla bir kitap halinde yakında yayınlanmış olacaktır. En eski rivayeti temsil eden kaynak, Aşık Paşazâde tarihinin (1474'de yazılmaya başlandı) Âli Bey ve F Giese'nin yayınlarından sonra Çiftçi oğlu N. Atsız'ın yayınladığı metindir. Fakat bu yayınlar bilim için yeterli değildir ve *textkritik* metoduyla daha güvenilir bir metin meydana getirmek zorunludur. Biz burada, gerekli ufak değişikliklerle Atsız'ın metnini izliyoruz.

Eski Osmanlı rivayetinde, Osman adına 699/1299 yılında Karacahisar'da hutbe okunduğu, böylece onun bu tarihte bağımsız bir hükümdar olduğu iddia edilmiştir. İslâm devlet hukukunda bir kişinin hükümdarlığı, adının cuma hutbesinde anılması ve aynı zamanda gümüş sikke üzerinde darbedilmiş olmasıyla mümkündür. Rivayette gümüş sikkeden söz yoktur. Son zamanlarda Osman'a ait bir sikke bulunduğu iddia edilmişse de, sikkenin sahte olduğu ortaya çıkmıştır (I. Artuk). Nümizmatlara göre ilk Osmanlı sikkesi Orhan'a ait 1327 tarihli sikkedir. Hutbe ve sikke sahibi İslâm hükümdarı aynı zamanda Sultan unvanı taşımaya hak kazanır. Halbuki, Anadolu'da yükselen Türkmen beyleri kitabelerde daima *emîr*, yani bey unvanıyla anılır, çünkü meşrû Sultan, Konya tahtında oturan Selçuklu sultanıdır; o da 1243 Köse Dağ Savaşı'ndan beri İran'da hâkim olan Mogol İlhanlı hükümdarını üst kabul etmiştir. Ancak 1335'te son İlhan Abû-Saîd Han erkek vâris bırakmadan öldüğü zaman, Anadolu Türkmen beyleri Sultan unvanıyla bağımsızlıklarını ilân etmişlerdir. Orhan Bey o tarihe doğru İlhanlı maliye defterlerinde İlhan'a vergi veren *Uc* emirleri arasında zikredilmiştir. Kayda değer ki, rivayette 1299'da Osman, *Sultan* değil, Türk töresine göre *Han* olarak anılmıştır.

XIV. yüzyıl sonları ve XV. yüzyılda Osmanlı sultanları güçlü hükümdarlar durumuna gelince, hânedanın başlangıçtan beri egemenlik haklarına sahip olduğu iddiasına meşrûluk kazandırmak için çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bu teorileri, Osmanlı hânedanı için yazılmış tarihlerde buluyoruz. Bunların en eskisi, Âşık Paşazâde tarihinde bulduğumuz iddiadır ve aynen şöyledir:

> Kaçan kim (Osman) Karacahisar'ı aldı, şehrün evleri boş kaldı ve Germiyan vilâyetinden ve gayrı vilâyetten hayli halk geldiler, Osman Gâzî'den evler dilediler. Osman Gâzî dahi verdi ve sehil zamanda ma'mûr oldı ve nice kiliseler dahi vardı ve bazar dahi durgurdılar ve bu kavim ittifak ettiler kim, cuma namazın kılalum ve hem bir kadı dahi dileyelüm, dediler. Tursun Fakı derler idi, bir aziz var idi ve ol kavme imâmlık eder idi. Hallerin ona söylediler; ol dahi geldi Osman Gâzî'nin kayınatası EdeBâli'ye söyledi. Dahi söz tamam olmadan Osman Gâzî geldi, sordu, muradların bildi. Osman Gâzî eydür: 'Her ne kim size gerekdür, anı edin', der. Tursun Fakı eydür: 'Hânum, sultandan izin gerekdür' dedi. Osman Gâzî eydür: 'Bu şehri ben hod kendü kılıcım ile aldım, bunda sultanın ne dahli var kim, ondan izin alam. Ona sultanlık veren Allah bana dahi gazâyile hanlık verdi,' dedi. 'Ve ger minneti şu sancağ ise ben hod dahi sancak götürüb kâfir ile uğraşdım' der. 've ger ol, ben Âl-i Selçukuyun der ise, ben hod Gök Alp oğlıyım, derim; ve ger bu vilâyete ben anlardan öndin geldüm, der ise;

Süleymanşâh dedem hod andan evvel geldi', der. Ve ol kavim dahi razı oldular; kadılığı ve hitabeti Tursun Fakı'ya verdi. Cuma hutbesi evvel Karacahisar'da okındı. Bayram namazın anda kıldılar.

Burada Osman Gâzî'nin bağımsızlığı, sonraki dönemlerde ortaya atılan şu iddialara dayanılarak meşrûlaştırılmak isteniyor.

1 Osman'ın Selçuk sınırları dışında Selçuk sultanına ait olmayan Bizans topraklan üzerinde "kendi kılıcıyla" fetihler yapmış olması.

2. Selçuk sultanının sancak göndermesi ve onu bir sancak beyi olarak atamış olması (bkz. Aşpz. Bab. 8) hukuken sultana tâbiliğini kanıtlar gibi görünse de, Osman, sınır dışı fetihlerini kendi sancağı altında bağımsız olarak yaptığını belirtir.

3. Anadolu'daki tüm begler Selçuk hânedanını üst tanımışlardır. Buna karşı Osman kendi soyunun Gökalp'tan geldiğini öne sürmektedir. Aşpz.'nin eserinin başına koyduğu şecerede Gökalp, Oğuz Han'dan inen hanlardan biri olarak gösterilmiştir. Dolayısıyla, Osman, Türk ve Mogol hânedanlarının ilk atası Oğuz Han neslinden gelmektedir. Daha sonraları bu iddia, Timur ve oğullarının, Osmanlı Sultanını tâbi hükümdarlar arasına koymaları karşısında kullanılmış ve teori II. Murad döneminde Osman'ın kabilesinin Kayı'lardan olduğu, Kayı'nın da Oğuz Han'ın büyük oğlu Günhan'ın oğlu olduğu şeklinde daha ayrıntılı biçimde Yazıcızâde Ali'nin *Târih-i Âl-i Selçuk* adlı kitabında geliştirilmiştir. Osman ve Orhan zamanında böyle bir iddianın ortaya atılmış olması inandırıcı değildir Her önemli Türk hânedanı egemenliğini meşrû göstermek için ailesini Oğuz Han soy kütüğüne bağlama çabasındadır. Türk devletlerinde İslâmî meşrûluk prensibi yanında bu gelenek de kuvvetle yaşamıştır. Osman'ın kabilesi hakkında tarihçilerin araştırmaları kesin bir sonuç vermemiştir (F Köprülü, Z. V Togan ve F. Sümer'in çeşitli araştırmalarına bakınız).

4. Selçuk Sultanı ilk kez Anadolu'yu biz fethettik, dolayısıyla bu ülkede üstünlük bize aittir derse, buna karşı Osman'ın atasının Süleymanşah olduğu iddiası ileri sürülmektedir. Osmanlılar'ın kendilerini Selçuklu hânedanından Kutalmış oğlu Süleymanşâh'a bağlamaları son derece ilginçtir. Bu esassız iddianın kaynağını şöyle açıklamak mümkündür. Selçuklu hânedanından Anadolu Selçuklu sultanlığının kurucusu Kutalmış oğlu Süleymanşâh 1078-1086 yıllarında İznik'i alıp pâyitaht yapmış, İmparator Alexios Komnenos, Dragos Antlaşması'yla (1081) bu durumu resmen tanımıştı. 1097'de ilk haçlı seferinde İznik Hristiyanlarca geri alındı ve Bizans'a teslim edildi. İznik'in yeniden fethi, bu *Uc* (serhad) Türkmenleri arasında en kutsal ödev olarak kaldı. Dolayısıyla Osmanlı rivayeti, Süleymanşâh'ı Osman'ın büyük atası olarak göstermektedir. Tabiî bu, sebebi anlaşılır bir iddiadır. Osmanlılar'ın Selçuk sultanlarına

halef oldukları iddiası büyük olasılıkla Yıldırım Bayezid (1389-1402) döneminde ortaya çıkmış olmalıdır. Bayezid'in Timur ve Karamanlılar'a karşı Halîfeden resmen *Sultanu'r-Rûm* (Bilâdi'r-Rûm o zaman *Anadolu* demekti) unvanı alma girişiminde bulunduğu, böylece Anadolu'da Selçuklu sultanlarının tek meşrû vârisi olma iddiasını biliyoruz (bkz. "Bâyezîd I", *Encyclopaedia of Islam,* 2. Baskı).

Bu rivayet açıkça, Osmanlı hükümdarlarının 1299'dan beri, sultan olarak olmasa bile Türk geleneğine göre *han* sıfatıyla bağımsız olduğunu iddia etmektedir. Rivayete göre, Osman Gâzî demiş ki, Selçuk sultanına "sultanlık veren Allah bana dahi gazâ ile hanlık verdi" Bu nedenle, 1337 cami kitabesinde Orhan Bey sadece *Sultanu'l-guzât* (Gâzîler Sultanı) unvanını kullanmıştır. Osman'ın hanlığa hak kazanması onun gazâ başarısına, kılıç hakkına dayandırılmaktadır ki, rivayet bu noktada İslâmî bir ilkeye dönmekle çelişkiye düşmüştür. Osman, gazâ başarısıyla ancak Gâzî sıfatı kazanabilirdi. İshak Fakîh/Yahşi Fakîh'ten gelen ilk menâkibnâme, onu çoğu kez *Osman Gâzî* olarak anar, onun *han* sıfatını yalnız Aşpz. rivayetinde buluyoruz (Aşpz. tarihini 1474'te yazmaya başlamıştır).

Rivayette, Osman Gâzî adına hutbe okunması, bağımsızlık tarihi Karacahisar fethi (1288) ile değil, 1299 yılı olarak tespit edilmiştir. Bu rivayette açıklandığına göre, aradan geçen on bir yıl içinde Karacahisar'a "Germiyan vilâyetinden ve gayrı vilâyetten" müslüman halk gelip yerleşmiş, kiliseler camiye çevrilmiş, hisar bir müslüman şehri hâlini almıştır (1998'de Eskişehir Anadolu Üniversitesi'ni ziyaretimde ilk defa Karacahisar'a çıkılmış ve arkeolojik kazı yapılması için bir komitenin kurulmasına karar verilmiştir). Bir müslüman şehrinde dinî hizmetlerin yerine getirilmesi, işlerin İslâm hukukuna göre yürütülmesi için yetkili kişilerin, imâm, hatîb ve kadı'nın atanması zorunludur. Ama bu kişileri atama yalnız sultanın yetkisi içindedir; bunun içindir ki, o zaman Osman'ın yanında bulunan imâm Tursun Fakîh, bir İslâm hukuk bilgini olarak Sultan'dan izin alınması gereğini hatırlatır. Buraya kadar olaylar tamamıyla lojik bir çerçevede açıklanmaktadır. İslâm hukukunun inceliklerini bilmeyen Türkmen gâzî lideri Osman, sultanın iznine gerek duymaz. Kadı ve hatîb atamaya yetkisi olduğu kanısındadır. Kadılık ve hatîblik Tursun Fakîh'e verilir, o da cuma hutbesinde Osman'ın adını okur, böylece İslâm egemenlik hukukuna göre gerekli koşullardan biri, Osman adının hutbede zikri gerçekleşmiş olur. Ama, yine aynı hukuk koşullarına göre gümüş sikke (para) üzerinde isminin bulunması gerekirdi.

KURULUŞ VE DEVLETİN DOĞUŞU SÜRECİ

Osmanlı Devleti'nin doğuşu sorunu ile Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşu sorunu birbirine karıştırılmamalıdır. Osmanlı İmparatorluğu tarihi, Osmanlı Devleti'nin Anadolu ve Balkanlar'da nasıl ve hangi koşullar altında üstün bir siyasî güç durumuna geldiğini inceler. Osmanlı Devleti'nin doğuşu sorunu ise, Selçuklu-Bizans *"Uc"* (serhad) bölgesinde Osman Gâzî'nin liderliği altında ilk siyasî çekirdeğin nasıl ortaya çıktığını açıklamakla ilgilidir. Devletin, hânedanın hangi tarihte kurulmuş olduğu gibi çözümü çok tartışma götüren bir soru olup yukarıda tartışılmıştır. Tarihçi için önemli olan, ilk siyasî çekirdeğin hangi koşullar altında nasıl ortaya çıktığını ve Osmanlılar'ın bölgede nasıl egemen bir güç hâline geldiğini açıklamaktır. Kuşkusuz ilk siyasî çekirdeğin ortaya çıkışı Osman zamanındadır; Osmanlı Devleti'nin gerçek kurucusu Osman Gâzî'dir. Şimdiye dek devletin doğuşu problemi üzerindeki çalışmalar, bazı genel konuların tartışılması seviyesini aşamamıştır. Bu genel konular, Osman'ın aşireti, Selçuk-Bizans sınırında, *"Uc"*'ta, sosyal koşullar, gazânın önemi veya önemsizliği gibi konulardır. Son defa Cemal Kafadar, bu konularda yazılanları eserinde *(Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State,* Berkeley 1995) özetlemiş, gazânın önemi üzerinde durmuştur.

Birinci elden Selçuklu ve Osmanlı kaynaklarını kullanmayan tarihçiler, meselâ H. A. R. Gibbons ve onu izleyen A. Toyenbee, garip bir teorinin Batı literatüründe yayılmasından sorumludurlar. Bu yazarlara göre, Osman bir Türkmen göçebesi olduğundan bir devlet kurucusu olamazdı, Osmanlı Devleti'ni kuranlar müslümanlığı kabul etmiş yerel Rumlardır. Buna karşı, orijinal tarihî kaynakları yakından inceleyen, Osmanlı devlet ve kültürünün ana kaynağını Anadolu Selçuk tarihinde gören ilim adamları, bu teorinin bir spekülasyon olduğunu göstermişlerdir.[2] Nihâyet Türk kültür ve edebiyat tarihinin kurucusu Fuad Köprülü 1932'de Paris'te Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği bir seri konferansta sorunu gerçek tarihî çerçevesine oturtmuştur *(Les Origines de Empire Ottoman,* Paris 1935; Türkçesi: *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu,* Ankara: TTK, 1984). Köprülü her şeyden önce eski Osmanlı anlayışına, yani:

Cihangîrâne bir devlet çıkardık bir aşiretten

[2] Son kez. Heat Lowry, *The Nature of the Early Otoman State*, Albany: SUNY Press, 2003, H. A. Gibbons'un tezini benimsemiştir; bu hipotez, Osmanlı devletinin kuruluşunda *İslâm Medeniyeti* ve *Anadolu Selçuk Medeniyeti*'ni hesaba katmamaktadır; bu son nokta için özellikle Fuad Köprülü'nün yayınlarına, yakınlarda Mikayil Bayram ve A. Yaşar Ocak'ın araştırmalarına bakınız.

anlayışına karşı çıkmış, Osmanlı Devleti'nin doğuşunu XIII. yüzyıl Anadolu tarihinin bir parçası, uzantısı olarak ele almış, *Uc*'lara özgü kültür üzerinde durmuştur. Aynı tarihlerde Paul Wittek, Osmanlı Devleti'nin eski İslâm gazâ/cihâd ideolojisi ve sınır teşkilâtından doğduğu tezini savunuyordu. Wittek'e göre Osmanlı Devleti'ni doğuran dinamik ideolojik faktör gazâdır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra tarihte ideolojilerin rolünü ikinci plâna atan marksist görüş egemen olunca, gazâ teorisine karşı tamamıyla inkârcı bir tutum ortaya çıktı ve tez esassız bir iddia olarak sergilendi (bkz. C. Imber, *The Ottoman Empire,* 1300-1481, İstanbul, ISIS, 1990).

Olayı ideolojik yönünden değil de, tarih biliminin bir sorusu olarak ele alanlar, bu tezin her şeyi açıklayamadığını gördüler. İlk devletin ve sonra imparatorluğun kuruluşu, çok karmaşık iç ve dış faktörlerin bir sonucudur. Bizans etkisi yanında, beyliğin kuruluşu aşamalarını biz, "The Question of the Emergence of the Ottoman State" *(Studies in Social and Economic History,* London: Variorum Reprints, 1985) adlı makalemizde tespite çalıştık. Daha sonra S. Divitçioğlu *(Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu,* İstanbul: Eren, 1996) devletin doğuşunu antropolojik açıdan inceleme konusu yaptı. Şimdi, 1950'den beri yapılan incelemelerde özellikle Fransız *Annales* ekolünün yaklaşımı izlenmekte ve kuruluş problemi, bir sıra objektif koşulun, yani coğrafî şartlar, demografik, ekonomik ve kültürel temel koşulların belli bir zaman içinde meyvesi olarak ortaya çıkan değişim çerçevesinde ele alınmaktadır. Köprülü, *Annales* ekolü düşüncelerini getiren ilk araştırmacıydı. Fakat bu alanda devir açan araştırmalar, Ömer Lûtfî Barkan'la başladı. Barkan, Osmanlı arşiv belgelerini, özellikle ilkin tahrir defterlerini analiz ederek *Annales* ekolünün öngördüğü verileri ortaya çıkardı. Osmanlı demografisi, toprak ve tarım ekonomisi üzerinde çığır açıcı araştırmalarını yayımlamaya başladı. *Osmanlı İmpartorluğu'nda Ziraî Ekonomi'nin Hukukî ve Malî Esasları* (İstanbul 1943) adlı kitabı çığır açmış bir yapıttır. Barkan, ilk yazılarında, mîrî toprak rejiminin belirleyici önemi üzerinde duruyor, tarım topraklarının devlet kontrolünde toplanmış olmasını, devletin son derece mutlakiyetçi-merkeziyetçi sisteminin temeli olarak algılıyordu *(Asya Üretim Tarzı* teorisini izleyenler de, mirî arazî rejimiyle despotik imparatorluklar arasında sıkı bir bağlantı görürürler). Barkan'ın demografi araştırmaları, Anadolu'dan Doğu-Balkanlar'a kitlevî göçleri kanıtlıyor; bölgede ilk yerleşimi ve yeni Türk köylerinin kuruluşunda zâviyedâr dervişlerin rolünü ortaya koyuyordu.

Barkan'ın Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla ilgili ana kaynak yapıtı, *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri* 'dir (Ankara: TTK, 1988) Osman ve Orhan Gâzî dönemine kadar giden vakıf kayıtlarını, ilk Osmanlı yer-

leşme alanlarının sosyal-demografik koşullarını ortaya koyan bu belgesel yapıt, henüz hakkıyla değerlendirilmemiştir.[3]

Bu arada *Annales* ekolünün kurucularından Fernand Braudel Türkiye'ye geldi. Barkan ile işbirliği kurdu. Aynı zamanda bu satırları yazan, 1950'de Paris'te toplanan Tarihî Bilimler Kongresi'nde, Braudel'in yeni çıkmış "II. Philippe Dönemi'nde Akdeniz" adlı eseri üzerindeki tartışmaları izlemiş ve kitabın Osmanlı araştırmaları bakımından önemi üzerinde duran yazılar yayımlamıştı (bkz. *Belleten*, XV, 629-690 ve *"Impact of the Annales School on Ottoman Studies"*, *Review*, I(1978), 69-96). Bu yazılar, sonradan *çift-hâne* teorisinin ilk denemeleridir. *Çift-hâne sistemi*, Osmanlı sosyal-ekonomik yapısını, onu belirleyen belli başlı kurum ve kanunları, tahrir sistemini, mîrî arazi rejimini, köylü ekonomisini vb. sosyal-ekonomik sorunları kucaklayan ve açıklayan bir teoridir (kısa olarak bkz. "Köy, Köylü ve İmparatorluk": H. İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren, 1993, 1-14; ve An *Economic and Social History of the Ottoman Empire*, yay. H. İnalcık, Cambridge 1994, 143-154). Roma İmparatorluğu dönemine kadar inen bu sosyal-ekonomik-malî sistem, Bizans ve Osmanlı imparatorluklarının kuruluşunu ve uzun ömrünü açıklayan temel rejimi ifade eder. İleride *istimâlet* politikasından söz ederken bu konuya dönmüş olacağız.

Osmanlı Devleti tarihi üzerinde artık, bu devlet gâzî veya aşîret devleti midir, değil midir, gibi kısır ve dar yaklaşımlar aşılmıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sorununu, çok daha ayrıntılı biçimde tartışma olasılığı ortaya çıkmıştır. Şimdi, tahrîr defterlerinin, vakfiyelerin, kitâbelerin sağladığı objektif verileri; topografik, toponomik alan araştırmaları ve kroniklerdeki kayıtların ışığında yeniden değerlendirme gibi yepyeni bir metodolojiyle kuruluş sorularını ele almaktayız. Bu araştırmaların ilk sonucu, Osman Gâzî'nin sefer yollarını ve Bithynia'da Bizans hisarlarını tespit etmek olmuştur. Bursa Uludağ ve Eskişehir Anadolu üniversitelerinin değerli uzmanlarıyla birlikte son beş yıl içinde alan araştırmalarına hız verilmiş, bu üniversitelerde Osmanlı arkeolojisi çalışmaları için ilk girişimler yapılmıştır. Osman Gâzî'nin ilk fethi ve ilk beylik merkezi Karacahisar'da arkeolojik kazı yapılması plânlanmıştır.

Bugün Osmanlı Devleti'nin kuruluşu üzerinde 1960'larda yayımladığım eski yazılarımı ("l'empire Ottoman", *Actes du Premier Congrès International des ESEE*, Sofia 1969; ve *Cambridge History of Islam*, I,

[3] İlk denemeler, H. İnalcık, "Foundation of Ottoman State", *The Turks*, vol. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yay. 2002, 46-74; I. Beldiceanu-Steinherr, "L'instaliation des Ottomans" *La Bithynie au Moyen Âge*, Paris 2003, 351-374. eds. B. Geyer ve J. Lefort.

Cambridge 1970) esas alan eleştirmenlere, yeni araştırmalarımı okumalarını öneririm (özellikle: "The Question of the Emergence of the Ottoman State"). Bu son bildirimde, nüfus yığılmasının sosyal sonuçları ve *Uc*'ta siyasî çekirdeğin doğuşunun aşamaları üzerinde durulmuştur.

1230'larda Mogollar, Azerbaycan'da zengin Meraga, Arran ve Mugan otlaklarından Türkmen aşiretlerini batıya sürdüler. Mogol baskısı Anadolu'da da süregeldi; 1243'te Mogollar Anadolu Selçuklu Sultanlığını istilâ ettiler. Sonuçta, Türkmenler dağlık sınır bölgelerine yığıldılar. XIII. yüzyılın sonlarına doğru İbn Saîd ve Bizans kaynakları, Teke yarımadasından Ankara-Eskişehir-Bolu'ya kadar Batı Anadolu dağlık bölgesinde yüzbinlerce çadır Türkmenden söz etmektedirler (200 bin çadır Denizli, 100 bin çadır Kastamonu, 30 bin çadır Kütahya bölgesinde). 1277'de *Memlûk* Sultanı Baybars'ın İlhanlılar'a karşı Anadolu'yu istilâsı ve arkasından Mogol soykırımı batı Uc'larına doğru yeni göçlere yol açtı. Nihâyet, 1291-1295 Mogol iç savaşı ve Anadolu'da Mogol valisi Sülemiş isyanı (1298-1299) üzerine kendilerini serbest hisseden *Uc* Türkmenleri, Batı Anadolu'daki Bizans toprakları üzerine düştüler; fethedilen topraklarda beylikler kurdular; kısa zamanda bu bölge bir Türk yurdu oldu. İşte bu nüfus yığılımı, Osmanlı beyliğinin kuruluşu ve sonra Balkanlar'a taşmasını açıklayan temel demografik olgudur. Osmanlı Tahrîr defterleri bu nüfus hareketlerini açıkça kanıtlayan belgelerdir. Selçuklu ülkesinden gelan *Alplar* ve *Alperenler* ve *Uc* beyleri kumandası altında bu yayılma ve yerleşme, XIV. yüzyılı dolduran olayların arka plânını oluşturur. 1280-1330 döneminde Batı Anadolu, bu arada Osman'ın bölgesi Bithynia, büyük bir demografik-tarihî devrime sahne olmuştur.

Ancak, bu Türkmen toplumunda askerî-siyasî liderlik nasıl ortaya çıktı da beylikler kuruldu ve bu demografik patlamayı yönlendirebildi, sorusunu yanıtlamak gerekir.

Orhan dönemine kadar inen en eski rivayetlerin (İshak Fakîh/Yahşi Fakîh) yeni kaynaklar ışığında analizi bu süreci şu biçimde formüllendirmek imkânını vermektedir. Başta gazâ-ganîmet akınları, *alp* unvanı taşıyan bir gâzî lider etrafında atlı nöker/yoldaş gruplarının (Batı feodalitesindeki *comitatus* gibi) ortaya çıkmasına yol açmıştır (bkz. Aşpz. Bab. 3-5). Bu akın kuruluşlarına şurdan burdan gelen "yoldaşlar" katılıyordu. Osmanlılar geçimlik arayan bu gurbetçileri daima iyi karşılamışlardır. Oruç Tarihi, "Osmanîler garîpleri sevicilerdir" der. Grup, liderin adını alır: Aydınlı, Saruhanlı, Osmanlı gibi. *Nökerlik* veya yoldaşlık, grubun sosyal bağıdır. Patrimonyal aile bağı, yalnız lider ailesi içinde devam eder ve ileride hânedanın kuruluşunu sağlayacaktır. Eski menâkibnâmeden yoldaşlığa bir misâl verelim: Osman "Yarhisarı Hasan Alp'a verdi; bu dahi

bir yarar yoldaş idi" Öte yandan *anda* (ant içmek), yenilip esir olanları bağlayan, nöker/yoldaş yapan bir kurumdur. Köse Mihal da böylece Osman'ın *nökeri* oldu: "Köse Mihali tuttular; andan Osman Bey Köse Mihal bahadır olmağın öldürmeye kıyamayıp günahın aff edip âzâd etti. Köse Mihal dahi hemân can u gönülden Osman Bey'e etbâ'iyle *nöker* olup gerçek muhibbi oldu" (Neşrî, yay. *Cihânnümâ*, F. R. Unat ve M. A. Köymen, Ankara: TTK, 1949, I, 76).

Osmanlı beyliğinin doğuşu üzerinde son araştırmalarımızı şöyle özetleyebiliriz. Osman, böyle bir grubun başında önemli bir başarı kazanır, Karacahisarı fetheder. Karacahisar, Eskişehir'e hâkim yüksek bir tepe üzerinde zaptı güç bir kaleydi. Selçuklular düzlükte (bugün Odun Pazarı denilen yamaçta) kendi şehirlerini kurdular; bu şehir gelişti; Selçuklu-İlhanlı valisi Caca oğlu Nureddin Bey zamanında 1261'e doğru Eskişehir'de 18 mescid (mahalle), medrese, kütüphâne, pazarlar, zâviyeler kayıtlıdır (A. Temir, *Cacaoğlu Nureddin'in 1272 tarihli Arapça-Mogolca Vakfiyesi*, Ankara: T.T.K., 1959; Halime Doğru, *XVI. yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*, İstanbul, 1992).

Karacahisar fethinden (1288) önce bu sarp hisarda Selçuk Sultanına haraç ödeyen bir tekfur oturuyordu; başka deyişle, burası Dârü'l-İslâm'a dahil bir yerdi, tekfur âsî duruma gelmedikçe, ona saldırı, şerîatça mümkün değildi. Uc Türkmenleri bu hukuk kurallarını pek tanımak istemezlerdi. Bunu biz Bizans ile Myriokephalon (1176) Savaşı'ndan sonra yapılan antlaşma dolayısıyla biliyoruz. Türkmen aşîretleri, Bithynia'da dağlardaki otu bol yaylaklara gidip gelmek isterlerdi. Bilecik tekfuru dahil, Sakarya'ya kadar bütün bölge Dârü'l-İslâm sayılıyordu ve rivayete göre, Osman'a tâbi aşîret Domaniç (Domalic) yaylağı ile Eskişehir'in 25 km. kuzeybatısındaki Söğüt kışlağı arasında mevsimlik göçlerini serbestçe yapabiliyordu. Selçuk Sultanının bölgeyi bu aşîrete yurtluk verdiği rivayeti doğru olabilir (belki de Eskişehir Selçuklu valisi vasıtasıyla). 1272 tarihli Nureddin Caca Bey vakfiyesi kesinlikle gösterir ki, daha bu dönemde Eskişehir kuzey ve doğusunda Türkmenler yerleşmişlerdi, onlara ait birçok köy vakfiyede zikredilmektedir. Osman'ın erkenden Söğüt'te yerleşik yaşama geçtiği kuşkusuzdur. Öyle görünüyor ki, Osman Eskişehir Selçuk valisiyle rekabet hâlindedir. Osman'ın kariyerinde çığır açan büyük olay, Karacahisar'ın fethidir. Osman'ın Karacahisar tekfuruyla düşmanlığı ve şehrin fethini haklı göstermek için menâkibnâme özel bir çaba göstermektedir. Çünkü Sultanın harâc-güzârına karşı saldırıyı haklı göstermek zorunluydu.

Eski Osmanlı rivayetinde, Osman Gâzî'nin kariyerinin ilk aşamasında, Selçuk sultanına tâbi bölgenin iki büyük tekfurundan biri olan Bilecik

Tekfuru ile dostça ilişkiler içinde olduğu, hattâ ona bağımlı olduğu kaydedilmiştir. Osman'ın aşîreti, Söğüt ile Domaniç arasında göç sırasında İnegöl bölgesinden geçerken (herhâlde sürülerin kaçınılmaz tahribatı dolayısıyla) bu tekfurla düşmanlık ve çatışma durumuna gelmiş, ilk çatışma bu yol üzerinde Domaniç-Beli'nde vuku bulmuştur. Osman ilk gazâsını İnegöl tekfuruna bağımlı Kulaca hisarını alıp yağmalamakla gerçekleştirmiştir. Bu tarihten sonra onun gazâ kılıcını bir vefaî-babaî şeyhi olan Ede Bali'den kuşandığı ve bir *gâzî* olduğu iddia edilir (Âşpz. Bab. 3-5; Ede Bali'nin tarihî kişiliği ve Vefâiyye tarikatının Osmanlı hânedanın kuruluşundaki rolü üzerinde bkz. H. İnalcık, *Essays in Ottoman History*, İstanbul: Eren, 1998, İndeks: Ede Bali). Rivayetteki yer adlarının gerçekliği, yaptığımız yerel araştırmalarla kanıtlanmıştır. İnegöl yakınında Kulaca köyü bugün de aynı adı taşımaktadır. Topografik araştırmalar, Osman Gâzî'ye atfedilen seferlerin ve fetihlerin gerçekliğini ortaya koymaktadır (Kaynakların analitik eleştirisini çıkacak eserimizde ayrıntılarıyla göstermeye çalışacağız).[4] İnegöl tekfuru, Karacahisar tekfuruna şikâyet etmiş, tekfur bu saldırıyı cezalandırmak için harekete geçmiş; böylece Selçuk sultanı ile Tekfur arasında yapılmış ahdnâmeye aykırı bir durum ortaya çıkmıştır. Menâkibnâme burada, açıkça Osman Gâzî'nin hareketini meşrû gösterme çabasındadır. Tekfur, Osman'a karşı hareket etmekle, İslâm'ın darü'l-`ahd kurallarına göre âsi olmuştur, ona karşı savaş meşrûdur. Bu bağlamda rivâyet, Selçuklu sultanı III. Alâeddin'i de Karacahisar kuşatmasında Osman'la birlikte gösterir. Eski rivâyet her aşamada, Osman'ın hareketlerini İslâm hukuku çerçevesinde meşrû gösterme çabasındadır. Rivâyet, Osman'ın Karacahisar fethi, Sultan'ın bir harac-güzârına karşı bir saldırı, dolayısıyla sultana karşı isyan değildir, demek istiyor. Bu yorum tarzı, Osman'ın bağımsızlığı sorusunda da kullanılmıştır. Osman, İslâm'a başkaldıran bir âsiyi cezalandırmış, kendi kılıcıyla bir gazâ başarısına erişmiştir. Karacahisar fethi, Osman'ın kariyerinde gerçekten kesin bir aşamadır. Selçuklular'ın fethedemediği bu sarp hisarı Osman fethetmiştir. Bu başarı, Osman'ı, bu *Uc* bölgesinde gazâ önderleri olan "alplar" gözünde en ileri gâzî önder durumuna getirmiştir. Aygut Alp, Konur Alp, Hasan Alp, Turgut Alp gibi alplar onun nöker/yoldaşları olmuştur (Karacahisar fethi için Aşpz. nüshalarında [H. 686, 16 Şubat 1287'de başlar] ve 687 [6 Şubat 1288'de başlar] tarihleri verilir).

Bu fethin önemini belirtmek üzere menâkibnâmede, Osman'a Selçuk sultanı tarafından beylik sembolleri: Menşûr, sancak ve başka emâret

[4] Şimdi bkz. H. İnalcık, "Struggle for Nicaea Between Osman Ghazi and the Byzantines", *Iznik*, eds. İ. Akbaygil, H. İnalcık, O. Aslanapa, İstanbul, 2003, 59-81.

(beylik) sembolleri gönderildiği belirtilmiştir (Aşpz. Bab. 8). Başka deyişle rivayet, bu aşamada, yani 1288'de onun resmen Selçuk sultanına bağımlı bir *Uc Beyi* durumuna geldiğini iddia etmektedir. Eski rivayetin ilk resensiyonuna ait olması gereken bu kayıt, yine Osman'ın durumunu meşrûlaştırmak için öne sürülmüş bir iddia olabilir; veya bu eşsiz başarı Konya sultanına kadar yansımış ve Osman gerçekten bir *Uc Beyi* atanmıştır. Bu noktada kesin bir şey söylenemez.

Bu bağlamda, eski rivayette, Osman'ın devlet politikasına ait kararları üzerine ilginç bir bölüm ayrılmıştır (Aşpz. Bab. 9). Kardeşi Gündüz Alp ile konuşmasında Gündüz yağma akınlarına devam önerisinde bulunur. Buna karşı Osman, "bu nevâhilerümizi yakıp yıkacak, bu şehrümüz kim Karacahisardur, ma'mûr olmaz. Olası budur kim, konşularımız ile müdara dostlukların edevüz" Osman, Germiyan tarafından gelen yağma akınlarına karşı bölge hıristiyanlarını koruma görevini üstlenmiş, fethedilen yerlerde yerli hıristiyan halkı, köylü ve şehirliyi "istimâlet" ile yerlerinde bırakıp korumuştur. "İstimâlet", hoşgörüyle kendi tarafına kazanma anlamındadır. Osmanlı kaynakları, istimâletin, Osmanlı fetihlerinde ve devletin kolaylıkla yayılışında önemini vurgularlar. Aşpz. (Bab. 13) diyor ki: "Bu dört pare hisarları (Bilecik, Yarhisar, İnegöl, Yenişehir) kim aldılar, vilâyetinde adlüdâd ettiler, ve cemî' köyleri yerlü yerine gelüp mütemekkin oldılar. Vakitleri kâfir zamanından daha eyü oldı belki. Zirâ bundaki kâfirlerin rahatlığını işidüp gayrı vilâyetlerden dahi adam gelmeye başladı" Geyve fethinde (Bab. 20) "halkını emn ü âmân ile inandurdılar" Rum halkı, İslâmın *ehl-i'z-zimme* hukuku dairesinde koruma, Rum Ortodoks rahiplerinin ayrıcalıklarını tanıma, Osmanlı egemenliğinin hızla yayılış sırrını açıklar. İslâm devletinin egemenliğini kabul eden gayrimüslimler *zimmî* haklarını kazanır, onların canını malını himaye ve dinini serbestçe icrâ etmelerini güvence altına alma, devlet için dinî bir borçtur. Osmanlılar, bir yeri zorla fethe girişmeden önce teslim önerisinde bulunurlar, kabul edilirse *amân* verirler, şehirlere *amânnâme* veya *'âhdnâme* ile güvenceler tanırlardı. Bazı siyaset bilimcilerimizin *istimâlet* politikasını çağdaş kavramlarla özdeşleştirerek yaptıkları yorumlar kuşkusuz abartılıdır.

Bilecik ve yöresinin fethiyle Osman'ın kariyerinde meydana gelen yeni aşamayı Aşpz. (Bab.. 10) şöyle tespit eder: "Osman Gâzî kim sancak beyi olup ata bindi" Başka deyimle, Osman Gâzî, 1299'da Osman Bey olmuştur. Orhan'ın 1360 tarihli vakfiyesinde babası Osman'ı, Osman Bik (Beg) diye anmış olması kayda değer. Geniş bir açıdan, siyasî çekirdek o zaman doğmuştur, diyebiliriz. Bey, Türk siyasî terminolojisinde daima, siyasî otoriteyi icrâ etme yetkisine sahip kişi olarak tanımlanmıştır. Kara-

cahisar fethinden sonra Osman Gâzî, Sakarya kıvrımı içinde, Tarakcı-Yenicesi, Göynük-Mudurnu seferini örgütledi. Bu seferde "esir almadılar, mal ve ganimet çok aldılar, onun için kim halkı kendilere tâbi etmek için" (Aşpz. Bab. 10). Bu aşamada Osman Bey, nöker/yoldaşlarına, bir müttefik gibi muamele ediyordu. Bu aşamada menâkıbnâmede sık sık anılan bu nökerlik/yoldaşlık kurumu üzerinde durmak gerektir. Nökerlik, Türk-Mogol toplumunda bir temel kurumdur; önder etrafında *anda*, yani ritüel yeminle bir savaş birliği meydana çıkar. *Anda'yı* veren kimse ölüme kadar başbuğa sadakatle hizmet edeceğine yemin etmiş olur. Bu kurum, Batı feodal toplumunda *commendatio* kurumuyla kıyaslanabilir (M. Bloch, *Société feodale*, Paris 1968, 210-212). İlk Osmanlı toplumunda gördüğümüz *ahî (akı)*, kardeşlik birlikleri, aynı kurumun sosyal yaşamda uygulanışıdır. Bu temel kurum ve tören kuralları, dinî tarikatlara da örnek olmuştur. Özetle, özel bir törenle ortaya çıkan bu dayanışma birlikleri, kan akrabalığı esasına dayanan klan birimi yerine geçen yeni bir sosyal örgütlenme biçimini temsil eder ve *Uc* bölgesinde ilk Osmanlı toplumunda çeşitli sosyal örgütlenmelere esas olmuştur. Aşpz. (Bab. I, s. 58, 237-238) başlıca örgütlenmeleri şöyle tespit etmiştir: "Ve hem dahi bu Rûm'da (Anadolu) dört tâ'ife vardır kim anılır, müsâfirler ve seyyâhlar arasında: Biri Gâziyân-i Rûm ve biri Ahiyân-i Rûm ve biri Abdâlân-i Rûm ve biri Bâciyân-i Rûm" Aşpz. bu dört grubun *müsâfirler ve seyyahlar* olduğunu, yani zamanla Anadolu'da Uc'a gelip yerleşmiş yabancı gruplar olduğunu anlatmak istiyor. *Tâ'ife* terimi, eski Osmanlıca'da bir sosyal örgütlenme, cemâ'at (community) karşılığıdır. Bu örgütlenmiş tâ'ifelerin başında *gâzîyân'ı* sayması dikkate değer, yani gâzîlik bir örgütlenme biçimidir. Aşpz.'nin atası Âşık Paşa (öl. 1329) gâzîlik için dokuz koşul gerektir, der,[5] böylece onu bir sosyal yaşam tarzı ve örgütlenme biçimi olarak kabul eder.

Kayda değer ki, gazâ'nın İslâm geleneğine göre genel tanım ve koşulları, XIV yüzyılda yazılmış İslâm ilmihallerinde belirtilmiştir. (Ş, Tekin, "XIV yüzyıla Ait Bir İlm-i Hâl: Risaletü'l-İslâm", *Journal of Turkish Studies*).

Özetle, *Uc*'ta çeşitli sosyal menşeden "garîb"lerin ve nöker/yoldaşların, İslâmî gazâ ve kutsal ganimet ideolojisiyle bir önder etrafında birleşmeleri, böylece *gâzîyân* birliğini oluşturmaları, Anadolu *Uc* beyliklerinin doğuşunda ilk kesin gelişmeyi gösterir. Bu "garîb'ler, yani yerini yurdunu terk edip gelenler, serhad bölgesinde tabiî büyük ölçüde Türkmen aşiretlerinden ayrılan, "kızıl börk" giyip savaşçı durumuna gelen

[5] Bkz. yukarıda not 3: H. İnalcık, "The Foundation..." 59-61

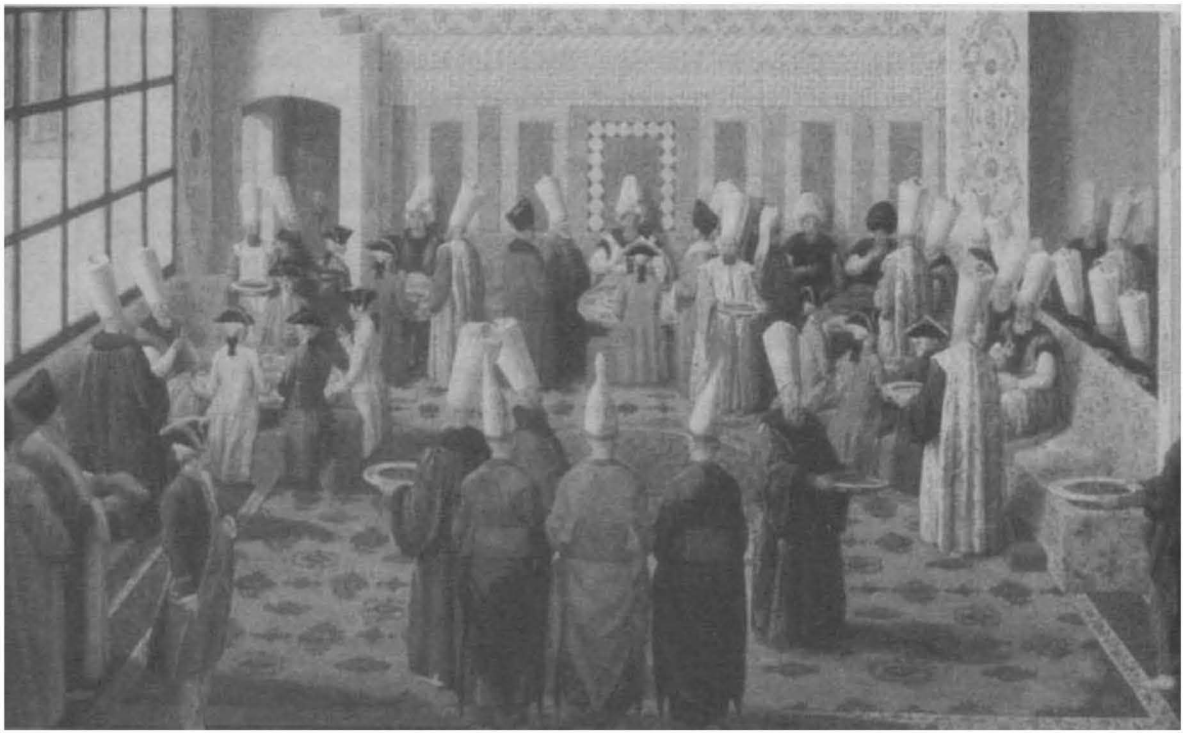
kimselerdir. Anadolu'nun uzak bölgelerinden yeni bir geçim ve yaşam arzulayarak *Uc*'a gelen maceracılar, din ve tarikat adamları; bütün bu "garîb'ler, "müsâfirler", Osmanlı *Uc* toplumunu oluşturuyordu. Gazâ ve ganimete koşan bu kızıl börklü Türkmen savaşçıları, Orhan Gâzî zamanında yeni bir örgütlenme ile *yaya* adı altında Beyin hâs ordusunu oluşturacak, *kızıl börk* yerine *ak börk* giyeceklerdir (*ak* rengi Türklerde asâlet, soyluluk ifade eder, *kara soğük* (kemik) avam halk, *ak söğük* soylu sınıftır). Uçlara gelip yerleşen gâzîlerin belli bir sosyal tip temsil ettiğine kuşku yoktur. Gâzîlik geleneği, Anadolu'da İslâm hilâfeti ile Bizans arasında ve Orta Asya'da şamanist Türklerle müslümanlar arasındaki savaşlarda askerî hudut teşkilâtları olarak ortaya çıkmış olup bölge *sugûr*, *'avâsım, uc* ve *ribât* terimleriyle tanınıyordu. Anadolu'da gâzîlik ideolojisi, Seyyid Battâl epopesine (Battâlnâmeler) konu olmuş ve her dönemde Eskişehir'in güneyindeki Seyit Battâl Gâzî türbesi gâzîlerin ziyâretgâhı hâline gelmiştir. Emevîler'in Anadolu seferlerine kadar çıkan Battâl Gâzî geleneği, Anadolu'da İslâm'ın gazâ ideolojisi ve serhad teşkilâtının kökeni kabul edilmiştir. Selçuklu döneminde *Dânişmendnâme*, gâzîlik epopesinin Anadolu Türkmen versiyonunu temsil eder. Osmanlı gâzîleri, bu geleneğe sahip çıkmışlardır. Gazâ gelenek ve örgütlenmeleri anlaşılmadan Osmanlı toplumu ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşu anlaşılamaz (Bazı tarihçiler, Barthold, Köprülü ve Wittek'in araştırmalarını görmezden gelip gazâ ideolojisi ve örgütlenmelerini tarihi bir faktör olarak hesaba katmazlar, bu ileri tarihçilik gibi algılanmaktadır. Aslında mitoloji, efsane, tarihi yürüten realitelerdir. İdeolojileri hesaba katmayan tarihçi, tarihî açıklamada yaya kalır).

Gâziyân'ın din uğrunda savaşıp esir ve ganimet elde etmek için etrafında toplandıkları ilk önderler *alp* unvanıyla anılıyordu. Gazâlara katılan dervişlere, *alperen* deniyordu (Âşık Paşa, *Garibnâme*). Önemli bir başarı kazanmış, atılgan, teşkilâtçı ve bir tarîkat şeyhiyle otoritesini pekiştirmiş bir gâzî lider (Osman Gâzî) ortaya çıkınca, *alp'lar* kendi *gâzî* yoldaşlarıyla onun seferlerine katılırlar ve fethedilen topraklar gâzî önder tarafından onlara *yurt* olarak bölüştürülür (Aşpz. alplara özerk statü ile verilen bu yurtluklara, kendi zamanına ait *timar* terimini kullanmakla anakronizme düşmektedir. Turgut Alp'a verilen İnegöl yurdluğu böylece Turgut-ili diye tanınmıştır. Bu tip özerk irsî yurdluklara Osmanlı idaresinde, daha sonraki dönemlerde Uc'larda rastlayacağız). Yurdlukta o bölgenin vergi geliri babadan oğula geçmek üzere irsî olarak aileye verilir. Rumeli'de irsî *Uc* beyleri Evrenuz (Evrenos) oğulları, Mihal oğulları, Malkoç oğulları, Paşa Yiğit oğulları, Fâtih'ten önce bu durumdaydılar, onlar timarları

kendi adamlarına atama yetkisine sahiptiler ve beylîği babadan oğula bırakırlardı.

Doğu'da devlet, hânedan demektir. Başka deyimle, devletin kuruluşu, her şeyden önce egemenliğini Tanrı'dan aldığına inanılan karizmatik bir liderin ortaya çıkışına bağlıdır. Tabiî, liderin ülkesi, vergi ödeyen reâyâsı olması, gerekli koşullar olarak düşünülür. Bu tip devlet, tipik patrimonyal devlettir. Yazıcızâde Ali (*Târih-i Âl-i Selçuk*, yazma 30 a, yazılışı II. Murad dönemi) bu koşulları şöyle anlatır: "Pâdişâhların devleti ve hörmeti nöker ve il ve memleketledir. Eğer nöker ve il ve raiyyet olmayacak olursa padişahlık mümkün değildir" (yukarıda açıklandığı üzere *nöker,* lidere *anda* ile bağlanmış, ona ölüme kadar sadık *yoldaş* demektir. *İl* ve *memleket,* vergi veren tâbi halkın oturduğu ülke anlamındadır). Çoğu kez önemli bir zafer, Tanrı desteğinin açık bir işareti kabul edilerek karizmatik liderin ortaya çıkışında ve hânedan kurma yolunda en önemli olay sayılır.

Sonuç olarak devletin kuruluşu sürecini özetleyelim: Türkmen toplumu içinde silâh kullanan yiğitler, kızılbörkle kalanlardan ayırt ediliyor, bu sosyal farklılaşma sonucu onlar gâzî liderlerin atlı zırhlı *alp*'ların hizmetine giren profesyonel asker niteliğini kazanıyordu. Toplumda bu değişimin idelolojik yönü, *Uc* bölgesinde İslâmî gazâdır; ilk aşama "doyum" ve "kâfirleri" esir almak için akınlar düzenlemek, sonra, ikinci aşama o bölgede egemenliği kurup yerli reâyâyı vergiye bağlamak, o bölgeyi Dârü'l İslâm hâline getirmektir. Eski rivayette bu süreci açık biçimde tekrar tekrar ifade edilmiş buluyoruz. Osman, kariyerinin başlangıcında, kuşkusuz bir yoldaşlar grubunun başı, bir gâzî *alp*, yani önderdir. 1360'ta Orhan'a ait Süleyman Paşa vakfiyesinin orijinalinde, onun için *Sultânu'l guzât* unvanı kullanılır. Orhan ile saltanat kurulduktan sonra da, Osmanlı hükümdarları kendilerini daima gâzîler sultanı olarak görmektedir. Bir yüzyıl sonra İstanbul Fâtihi II. Mehmed, Mısır Memlûk sultanına yazdığı mektupta, tüm İslâm dünyasında kendisini gazânın temsilcisi olarak tanıtıyordu. Bey veya Sultan, gazâyı sırf bir "doyum" aracı olarak kullanmış değildir. Gazâyı, Osmanlı toplumunda başından beri, sosyal örgütlenme ve siyasî dinamizmin temel kuralı ve devletin kuruluşunda temel faktör olarak göz önünde tutmak zorundayız.



OSMANLI TARİHİ ÜZERİNDE KAMUOYUNU İLGİLENDİREN BAZI SORULAR

Halil İnalcık

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KARDEŞ KATLİ SORUNU

Avrasya Türk hakanlıklarında, genellikle İslâm çerçevesinde Türk hânedanlarında, hükümdarlığın, ancak Tanrı tarafından verildiği inancı egemendi. Tahta kimin geçeceği hakkında insanların yaptığı bir kanun (verâset kanunu) veya vasiyet, geçerli sayılmazdı. Tanrı iradesinin, bir kurultayda seçim yahut savaşta zafer kazanma biçiminde gerçekleştiğine inanılırdı. Galip gelen, Tanrı tarafından hükümdarlığa seçilmiş sayılırdı. Osmanlı cülûs belgelerinde buna *müeyyed min indillâh* (Tanrı tarafından destek almış) denir. Eski Türkler'de Tanrı lütfuna, tâlie, *kut* denirdi. Hükümdar unvanlarında *kut bulmuş, kutluk* bunu ifade etmekteydi. Bu inanç, Osmanlılar'da XVI. yüzyıl sonuna kadar kuvvetle yaşadı. Bir padişah öldüğünde şehzâdelerden her birinin taht üzerinde hakkı vardı. Bu nedenle tahtı, devlet merkezini kim ele geçirebilirse, herkesçe o meşrû sultan sayılırdı. Fakat öteki kardeşler, aynı hakka sahip olduklarından isyan ede-

bilir ve başarı kazanırsa o da meşrû sultan sayılırdı. Osmanlı tarihinde 1300-1603 döneminde şehzâdeler arasında rekabet ve savaş eksik olmamıştır. Bu da devletin anarşiye düşmesine, düşmanın ülkeye saldırmasına fırsat veriyordu. Yıldırım Bayezid, 1389'da Kosova savaş meydanında devlet büyüklerinin ve ordunun oyuyla tahta geçti, bu Tanrı'nın desteğiyle yapılmış bir seçim sayıldı; o da hemen kardeşini yakalattı ve idam etti. O sırada Anadolu'da rakip beyler ayaklanmıştı. Bir iç savaş tehlikesini önlemek için, bu karar herkesin onayını aldı. Böylece iç kargaşayı önlemek maksadıyla kamunun yararına kardeş katli herkesçe zaruri bir önlem olarak yerleşti. Osmanlılar'da "fitne (yani iç savaş) cehennem ateşinden daha kötüdür" sözü bu anlayışı yansıtır. Kaldı ki, Fâtih Kanunnâmesi'nde kardeş katli bir *kanun* olarak formüle edilmemiştir, bunun bazı koşullarda *câiz* olduğu yazılmıştır. III. Mehmed (1574-1593)'den sonra padişah oğullarının sancağa vali gönderilmesi âdeti kaldırılmış, şehzâdeler sarayda mahpus tutulmuştur (*kafes* yöntemi). Böylece, babaları öldüğünde şehzâdelerin taht için, savaşmaları imkânı kalkmıştır (Bu konuda bkz: H. İnalcık, "Osmanlılar'da Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIV (1959), 69-94).

FÂTİH'İN KİŞİLİĞİ VE DAVRANIŞLARINA İLİŞKİN BAZI OLUMSUZ İDDİALAR HAKKINDA

Her şeyden önce işaret etmek gerekir ki, tarihe ait olgular hakkında bugünkü değer yargılarımızla hüküm vermek yanlıştır (Fâtih üzerinde, *İslâm Ansiklopedisi*'nde "II. Mehmed" yazımızın okunmasını tavsiye ederim). Fâtih, İstanbul fethinden sonra kendisini Doğu Roma İmparatorluğu'nun meşrû vârisi görmüş, *Kayser-i Rûm* unvanını benimsemiş, imparatorluğu eski sınırlarında kumak için, seferlerini ve davranışlarını buna göre ayarlamıştır. Geniş görüşlü bir hükümdar sıfatıyla tebaası Rumlar'ın inançlarını öğrenmek istemiş, Patrik Gennadius'tan Hıristiyan dininin esaslarını yazıp kendisine vermesini istemiştir. Fâtih, Roma'yı da fethetmeyi tasarlıyordu (1480 İtalya Seferi ve Otranto'nun zaptı). Bu sebeple sarayda Yunanca ve Lâtince kitaplardan bir kütüphâne de kurdu. Fakat aynı zamanda İslâm ilimlerini en yüksek düzeyde okutmak için Fâtih, Semâniye medreselerini açtı. Fâtih'in annesinin saraya alınmış bir câriye olması da bir önem taşımaz. Hür bir Müslümanın câriyeden olan çocuğu hürdür; sâniyen, nikâh hânedan için birtakım hukukî bağlayıcı hükümler getirdiğinden, padişahın mutlak egemenlik durumunu kısıtlar düşüncesiyle câriyeler tercih edilmiştir. Öbür hükümdar ailelerinden kız almak-kız vermek âdeti Fâtih'ten sonra kalkmıştır. Kanunî Sultan Süley-

man çok sevdiği câriyesi Hurrem'e nikâh yapmış, ondan olan oğlu Selim kendisinden sonra tahta çıkmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun her bakımdan kurucusu Fâtih'tir. Fâtih'i, kişisel davranışları bakımından yargılamak anlamsızdır. Yaptıkları, bir İmparatorluk kurucusu, mutlak bir hükümdar olması açısından değerlendirilmelidir. Acımasız davranışları ve sert önlemleri, bir hükümdarın "hikmet-i hükümet" icabı verdiği kararlar olarak düşünülmelidir. Tarih, ahlâk dersi vermek için yazılmaz. Devlet ve toplum hayatını inceler. Fâtih gelmeseydi Osmanlı İmparatorluğu kurulamazdı (Alman tarihçisi Franz Babinger, Fâtih üzerinde yazdığı eserde: *Mehmed the Conqueror and His Time*, çeviri R. Manheim, Princeton 1978, onu acımasız bir müstebit ve sadist olarak tasvir etmekle haksızlık etmiştir).

OSMANLI DEVLETİ BİR HUKUK DEVLETİ MİYDİ?

Evet ve Hayır.

Evet, çünkü Avrasya Türk hakanlıkları bir *törü* veya *yasa*yla kurulmuş sayılırdı. Osmanlı padişahları bu geleneği sürdürmüşlerdir. Fâtih (iki defa Sultan: 1444-1446 ve 1451-1481) iki kanunnâme (yasa) çıkarmıştır. Birincisi devlet örgütleri ve hiyerarşiyi düzenleyen devlet kanunnâmesi, ikincisi cezalar ve tebaanın statüsünü düzenleyen reâyâ kanunnâmesidir. Onun devrinde aynı zamanda, her sancakta reâyânın, asker ve memurların karşılıklı hak ve ödevlerini belirleyen sancak kanunnâmeleri çıkarılmıştır (bkz., "Kanûn" ve "Kanunnâme", (H. İnalcık, *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı). Osmanlı padişahları, herkesin kendi hakları ve vazifeleri içerisinde hareket etmesini, iç huzur ve adâlet adına gerekli saymışlar, genel kanunnâmelerin yanı sıra, her hususta fermanlarıyla kurallar koyarak toplum hayatını düzenlemişlerdir (bkz. *Kanunnâme-i Sultânî ber mûceb-i örf-i Osmânî*, yay. R. Anhegger ve H. İnalcık, Ankara: TTK 1954). Her sorun, "Şerîat ve Kanun'a göre" hükümetçe çözümlenirdi. Böylece şerîat dışında yüzlerce devlet kanunu, Osmanlı Devleti'ni gerçekten bir hukuk devleti yapmıştır. Büyük Süleyman (1520-1566), ülkede her şeyin kanun içinde yürümesi prensibine son derece dikkat ettiğinden ve dedelerinin kanunnâmesini yeniden düzenlediğinden kendisine *Kanunî* unvanı verilmiştir. Amerikan Kapitol binasının holünde tarihte kanun koyan hükümdar portreleri arasında onun da portresi vardır.

Hayır, çünkü herkes kanunla bağımlı sayıldığı hâlde bir kişi, padişah kendisini kanunların üstünde sayardı; onun iradesi yalnız İslâm Şerîatı ile sınırlı kabul edilirdi. Çünkü kanunları çıkaran irade padişah olduğundan, kendi yaptığı kanunla iradesini sınırlandıramazdı. Bizzat Kanunî Sultan Süleyman, kanunlar dışında tasarruflarda bulunmuştur. Meselâ Şâir Bâ-

ki'yi, nizama aykırı olarak Şeyhülislâm atamıştır. Buna ulemâ karşı çıkmıştır, bu makamın şerîatı ilgilendirdiği düşüncesiyle, Osmanlı padişahlarını kanun kontrolü altına koyan bir hukuk değişikliği, ancak 1876 Osmanlı Kanun-i Esasîsi'yle gerçekleşmiş, fakat II. Abdülhamid bu kanunu kaldırarak sultan iradesinin kanunlar üzerinde olduğu ilkesini tekrar yürürlüğe koymuştur (Bu konuda bkz. H. İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIII (1958), 102-126, ve "Kanûn" ve "Kanûnnâme", *Encyclopaedia. of Islam*, 2. Baskı).

Bazı padişahların içkiye düşkünlükleri ve eşcinsellik

Erkekler arasında işret meclisleri düzenleme, Doğu saraylarında ve elit arasında genel bir âdetti. Kadın, toplum hayatı dışına itildiğinden bu, erkek toplumunda kaçınılmaz bir âdet hâlinde yerleşmiştir. Bir zafer veya başka bir vesileyle hükümdar ve elit saraylarında gece işret meclisleri kurulur, şâirler kasîde ve gazellerini söyler, mutrib ve hânendeler icra-i ahenk ederler, sabaha kadar eğlenilirdi. Bu meclislere kadınlar katılmaz, genç oğlanlar hizmet ederdi. Günümüzdeki tartışma, geçmiş sosyal yaşam koşullarını bilmemek ve kendi toplum ve ahlâk inançlarımızla geçmişi muhakeme etmekten ileri gelmektedir (Bu konuda E. Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*'ne bakılabilir; keza H. İnalcık *Şâir ve Patron, Doğu Batı* Yayınları, 2003).

Osmanlı İmparatorluğu, Türklüğü İkinci Plâna mı Atmıştı?

Evet ve Hayır.

Hayır, çünkü Osmanlılar, başlangıçtan beri kendilerinin kavim-soy olarak *Türk* oldukları bilincindeydiler. O zamanlarda millî devlet kavramı yoktu, devlet hânedanla özdeşleştirilmişti. Selçuklu Devleti, Karamanlı Devleti gibi. Osmanlılar kendi devletlerine, kurucu Osman Gâzî adıyla *Devlet-i Osmâniyye* veya imparatorluk anlamında *Devlet-i Aliyye* (Yüce Devlet) adını vermişlerdir. Ülke ve halk da *Osmânî* sayılmıştır. Bu tutum, devlet anlayışının *patrimonyal* karakterinden ileri gelmektedir; devlet, o dönemde ülke ve milleti değil, hükümdarı temsil eder, hükümdarın mülkü sayılırdı. Bu noktada bugünkü yanılgılar, geçmiş olayları bugünkü kavramlarla düşünme alışkanlığımızdan ileri gelmektedir. Osmanlılar, başka devletleri de hânedan temsilcileriyle tanımlamışlardır. Meselâ Balkanlar'da buldukları siyasî kuruluşlardan Bulgaristan'a Şişman-İli (Şişmanid hânedanı dolayısıyla), Konstandin-İli (Küstendil Sırp Prensi), Ivan-İli (Arnavutluk'ta Ivan Kastriota beyliği) gibi. Avrasya'dan beri Türk dilinde *il*

terimi *devlet*, ülke (*territory*) anlamında kullanılmıştır. Osmanlı devlet ve kültürünün 700. yıldönümü dolayısıyla aydınlarımız yorumlarını hümanist, Batıcı kavramlar çerçevesinde yapmaktadırlar. Osmanlı'da, insancıl düşünce ile halkı koruma, âdil olma, hattâ halkçı demokratik erdemler keşfedilmektedir. Bunun gibi yorumlar belki soyut bir açıdan haklı görülebilir. Osmanlı rejimi gerçekten hoşgörülüdür. Ama Osmanlı'nın Hıristiyan reâyâya koruyucu yaklaşımı, sırf hümanist bir düşünceden değil, ilkin İslâm'ın ehl-i zimmet hukukundan, sonra fetihleri kolaylaştıran *istimâlet* (kendi tarafına kazanma) politikasından kaynaklanmaktadır. Osmanlı imparatorluk rejimi, ortak bir din, ortak bir dil ve kültür aramıyor, sadece Osmanlı hânedanının egemenliğini tanıyan cemaatler üzerinde bir egemenlik şemsiyesini gerçekleştirmek istiyordu. Türklük sorusuna gelince, Osmanlılar kendilerinin Oğuz Türkleri'nden olduklarını çok iyi bilmekteydiler. *Âşıkpaşazâde Tarihi*'nde en az otuz kez Osmanlı'dan Türk diye söz edilmiştir [Meselâ, 96. sayfada "bu Bilecigün kâfirleri dahi gayet itimâd etmişler idi kim, bu *Türk* bizüm ile eyi doğruluk eder, derlerdi" (Bab. 9). Tekvurlar demiş ki, "*Türk*'ün üzerine varalım" (Bab. 17), "Bunların hisarı üzerine *Türk* vardı" (Bab. 30)].

Timur darbesinin (1402) ardından Osmanlılar, Timur oğullarıyla rekabet yüzünden Orta Asya Oğuz-Türk geleneğine daha çok önem vermeye başlamış, Osmanlı hânedanının Oğuz Han'ın büyük oğlu Kayı neslinden geldiğini iddia etmiş, sultanlar oğullarına Oğuz, Korkut gibi Türk büyüklerinin adlarını vermeye, saray ve ordu eşyasına Kayı damgası vurmaya başlamışlardır. Özetle, Osmanlılar Orta Asya Türk menşei bilinci içindeydiler. Ancak sonradan siyasî düşüncelerle Türkmenliğe karşı cephe almışlardır; özellikle saf bir Türkmen devleti olarak Doğu Anadolu'da rakip Akkoyunlu devleti yükselince, Osmanlı sarayı ve bürokrasisi Türkmen etnik menşei üzerinde durmaz oldu. İlk Osmanlı beyliği bir Türkmen devletiydi, fakat Fâtih'ten sonra, eski İran İmparatorluğu ve şehinşahları geleneği benimsendi. Fâtih bir oğluna efsanevî İran Şehinşâhı Cem'in adını verdi. Kabile ve Oğuz geleneği yerine saray kullarına, yeniçeri devşirme ordusuna dayanan bir devlet-i âliyye (imparatorluk) bilinci üstün geldi. II. Murad'dan beri Osmanlı hükümdarı kendini *padişah-i âlem-penâh*, dünya imparatoru olarak görmeye başlamıştı. Sultan, Hakan ve Kayser unvanlarını benimsemiş, İslâm, Avrasya ve Roma hükümdarları geleneklerini kişiliğinde birleştirmiş olan Fâtih, kendisini evrensel bir imparator; belli bir etnik grubun hükümdarı değil, çeşitli milletleri ve dinleri egemenliği altında birleştiren bir imparator olarak görüyordu. Öyle ki, Akkoyunlu Türkmen rekabeti ortaya çıkınca, Osmanlı bürokrasisi kendi Türkmenlerini *Yörük* adıyla Doğu Anadolu Türkmenleri'nden ayırt etme-

ye başladı. Türkmenler, Osmanlı resmî çevrelerinde çoğunlukla Alevî-Kızılbaş bir grup olarak ayırt edildi. O zamanlar bu doğal bir şeydi. O dönemlerde millî kimlik değil, mezhep ve hânedan-devlet kimliği egemendi. Öbür yandan Türkmenler, İran Şâhı İsmail'i kendilerinin gerçek *pîr* ve hükümdarları saydılar. Osmanlı sarayı onlara devlet düşmanı olarak bakmaya başladı. İşte ilkin, devletin sırf kullara dayanan bir hânedan imparatorluğu hâline gelmesi, öbür yandan Türkmenler'in dışlanması sonucu, saray ve bürokrasi artık Türklük kimliği üzerinde durmadı. Osmanlı'nın kendini Türk'ten ayrı tutması bu tarihî, siyasî koşullarla açıklanabilir. Bir hânedan devleti kendisini etnik bir gruba mâl edemezdi. Fakat yine de dil, kültür kökeni ve tarih bakımından devletin ve egemen unsurun Türklüğü bilinci kaybolmadı. XVII. yüzyılda Evliyâ Çelebi, Osmanlı Devleti'ni kuranların Türklüğünü belirtiyor, hattâ onların Orta Asya Türkleri ve Kuzey Karadeniz Tatarları ile akrabalığından söz ediyordu. Bir şâir, o dönemde *Türki-i basit* denilen saf Türkçe ile şiir yazmayı deniyordu. Anadolu ve Rumeli'de Türkler'in yoğunlukla yaşadığı bölgelerde, Türklük, halk şâirleri, yaşam tarzı, yani dili ve kültürü ile yaşamaktaydı ve kendi ayrı etnik varlığının bilincindeydi.

Acaba Türk halkının, hânedanın bürokratik imparatorluk idaresine karşı hareketleri olmuş mudur, Türkler'in, sarayı temsil olan devşirmeler egemenliğine karşı tepkisi görülmüş müdür? Evet, görülmüştür. Klâsik dönemde saray halkı, kapıkulu ordusu hemen hemen tamamıyla devşirme ve harp tutsaklarından oluşuyordu. Hânedan için en önemli şey, bu konumdakilerin padişaha mutlak bağlılıklarıydı. Bu sisteme *kul* veya *gu-lâm* sistemi denir. Yerel bağlılıkları olduğundan, hânedanı kendilerinden saydıkları için, Türkler bu kurumlardan uzak tutulmuştur. Çünkü Osmanlı, Türk'ü kul yapamazdı. Bazı tarihçilerin iddialarının aksine, timarlı ordusunda da devşirme kul cinsinden olanlar çoğunluktaydı. Patrimonyal devlette hânedana bağlılık temel prensiptir. İstanbul'un fethine kadar vezirlerin çoğunluğu Türk ve ulemâ ailelerindendi. Bürokrasi, onların elindeydi. Tabiî aralarında, özellikle kumandanlık ve valilik hizmetlerinde bu dönemde de birçok devşirme ve kul cinsinden olanlar vardı. Klâsik dönemde devleti idare eden vezirler ise hemen hemen tamamıyla devşirme ve kul cinsinden olacaklardır. Bunlar arasında Türkmen aslından yalnız bir vezîr-i âzam buluyoruz. Bürokraside, her dönemde ulemâ ve Türk aslından kâtipler çoğunluktaydı. Divan-ı Hümâyûn'da kadıaskerler, nişancılar, defterdarlar çoğunlukla Türk aslındandılar.

XVIII. yüzyılda durum değişmiştir; vezirlerin çoğunluğu, Osmanlı-Türk ailelerinden gelmedir. Tabiî aslında bu ailelerin birçoğu yine ayrı

etnik kökenden –Arnavut, Boşnak, Ermeni, Rum vb.– ailelerdi ve Türklük yerine Osmanîlik'le tanınmayı yeğlerlerdi.

Anadolu'da Türkler (*Etrâk*), sultanın gözdesi olup devletin nimetlerini tekelinde tutan devşirme ve kullara ve onların arkasında sultana karşı gelmişler, saltanatın bunalım zamanlarında başkaldırmışlar, kanlı mücadelelere girişmişlerdir. Saray yanlısı kroniklerde bu karşıtlık açıkça belirtilmez. Meselâ Yeniçeriler'in desteğiyle tahtı ele geçiren Yavuz Selim'e (1512-1520) karşı şehzâde Ahmed ve oğlu Murad'ın Amasya'da mücadelesinde, onları yörenin çoğu Alevî Türkmen boyları desteklemiştir. Kanunî döneminde sarayın gözdesi şehzâde Selim'e (II. Selim) karşı mücadelede Anadolulu Türkler öteki şehzâdelerin yanında yer almışlardır.

Türkmen gâzîleri, Yeniçeri ocağı kuruluncaya kadar Osmanlı beyliğinin askerî gücünü oluşturmaktaydılar. Türkmenler arasında "kızıl börk" giyen savaşçılar *yaya* askeri olarak örgütlenmişlerdi. Yeniçeri ocağı kurulunca bu iki asker arasında devamlı rekabet ve mücadeleye tanık olmaktayız. XV ve XVI. yüzyılda kapıkulu askeri, devletin asıl profesyonel maaşlı askeri hâline gelince, yayalar bir çeşit yardımcı asker olarak kullanıldı ve XVI. yüzyılın sonunda tamamıyla kaldırıldı.

Türkler'le kapıkulu arasındaki rekabetin süregeldiği başka bir alan Rumeli sınır bölgeleri, *Uc* (serhad)lardı. Evrenuz Gâzî, Mihal oğulları, Paşa-Yiğit ve Turahan oğulları gibi *Uc* hânedanlarının esas gücünü, Anadolu'dan gâzâ ve ganimet için, serhadde gelen Türk yiğitleri oluşturmaktaydı. Onlar bu beylerin kumandası altında *akıncı* kuvvetlerini oluşturmaktaydılar; yalnız akınlarda aldıkları ganimetle geçinirler ve ancak pek azı önemli bir yararlık gösterdiği takdirde timar alabilirdi. İşte bu *Uc* beyleri ve akıncıları, devletin timarlı askeri ve kapıkuluna karşı daima karşıtlık göstermişlerdir. Fâtih döneminde sultanın mutlak otoritesi bütün askerî gruplar üzerinde tam anlamıyla kuruluncaya kadar, *Uc* beyleri yarı bağımsız hareket etmişler, Rumeli beylerbeyleriyle rekabet hâlinde olmuşlardır.

Anadolu Türkleri'nin kapıkuluna karşı asıl mücadele dönemi, *sekbânsarıca* örgütünün ortaya çıkmasıyla 1590'lardan sonra kendini gösterir. Bu dönemde devlet iki cephede, doğuda İran, batıda Habsburglar'a (Avusturya'ya) karşı uzun bir savaş dönemine girdi. Habsburg askerinin ateşli silâhları karşısında timarlı ordusu etkisiz kalınca devlet, Anadolu'da tüfek kullanabilen ücretli Türkleri *sarıca-sekbân* bölükleri hâlinde örgütledi ve cepheye sürdü. Bunlar yalnız savaş zamanında ücret alan askerlerdi. *Sarıca-sekbân* askerleri, sürekli maaş alan devletin ayrıcalıklı yeniçeri askerine karşı rakiptiler ve aynı statüyü istemekteydiler. Devlet buna razı olmayınca, ücretleri kesilince de, isyan ve eşkıyalığa saptılar,

celâlî oldular; devlet onları eşkıya anlamında *celâlî* saydı ve yeniçeri askerini kullanarak onları ortadan kaldırmaya çalıştı. İşte tarihimizde 1593-1610 yılları arasında Anadolu'da gördüğümüz *celâlî isyanları,* aslında işsiz kalmış Anadolu Türk askeriyle kapıkulu arasındaki mücadeleyi ifade eder.

Anadolu'nun her tarafına yayılan *sarıca-sekbân* (celâlî) bölükleri, Abaza Mehmed Paşa bayrağı altına toplanarak Erzurum merkez alınarak 1628'e kadar direnmişlerdir. XVII. ve XVIII. yüzyılda da başka adlar altında Anadolu Türkleri tüfekli asker olarak devletin ve paşaların kapılarında hizmet etmişlerdir. Paşaların kapılarında onlar maaşlı asker durumuna gelince, bu defa isyancı paşalar dönemi başladı. Köprülü Mehmed Paşa (1656-1661), onları merkezin tam kontrolü altına sokuncaya kadar Anadolu'da *âsî paşalar*, yani yerel Anadolu askeri egemen oldu. 1687'de Habsburglar karşısında askerî çöküş döneminde, bu sekbân askerinin sergerdelerinden biri Yeğen Osman, vezîr-i âzamlık ve başkomutanlığa kadar yükseldi. *Sekbânlar* dönemi, tarihimizde Anadolu Türkleri'nin devletin askerî örgütlerinde önemli bir yer aldığı dönemdir. Onlar, *seymen, efe* adıyla daha sonraki dönemlerde asker, eşkıya ve destan kahramanı olarak tarihimizde rol oynayacaktır.

OSMANLI PADİŞAHLARI NEDEN HACCA GİTMEMİŞTİ?

Patrimonyal devlette, yani devletin tamamıyla hükümdarın varlığına bağımlı olduğu bir devlette, onun kısa bir zaman için de olsa saraydan "gaybûbeti", yani uzak bir yerde bulunması, anarşi unsurlarının harekete geçmesine fırsat verirdi. O zamanki koşullara göre hacca gidip gelmek aylar alırdı. Bu yüzden hac farîzası, devletin, dolayısıyla İslâm toplumunun selâmeti bakımından padişahlar için affedilmiştir. II. Osman, ulemânın etkisiyle hacca gitmeye kalkışınca yeniçeri başkaldırmış, onu feci şekilde katletmiştir (1622). Çünkü onun hac bahanesiyle Anadolu'ya geçeceği ve burada Anadolu Türkleri'nden bir ordunun başına geçip yeniçerileri yola getireceği söylentileri yayılmıştı.

Otorite boşluğu veya dağınıklığı, Koçi Bey gibi tecrübeli bürokrat lâyiha yazarları tarafından, Osmanlı Devleti'nin gerilemesinin temel nedeni olarak tespit edilmiştir. Otorite dağınıklığı, devlet organlarını karşı karşıya getirir, devlet mekanizması bütünüyle ahenk içinde işleyemez. Kuvvetlerin dağılma prensibi ise, bir kişi veya organın despotizmini önlemek amacıyla, Fransız Devrimi ve İngiliz parlamento sistemiyle ortaya çıkmıştır. Fakat yine de, denge (*checks and balances*) sistemiyle otorite birliği garanti altına alınmıştır. Bugün Türkiye'de istikrarsızlığın temel ne-

denlerinden biri olarak, otorite boşluğu ve dağınıklığı olgusu ileri sürülmektedir. Mutlak otoriteyi padişah elinde toplayan Osmanlı patrimonyal/despotik sistemi, geçmiş tarihî koşullar altında başarılı olmuştur. Günümüz Türkiyesi, otorite boşluğu ve dağılışını önleyecek, kilitlenme sonucu askerî darbelere ihtiyaç hissettirmeyecek bir siyasî yapılanmayı âcilen gerçekleştirmek zorundadır.

OSMANLI DEVLETİ'NE MATBAA NEDEN ÇOK GEÇ GELDİ?

Matbaa, geniş kitlelerin okuma gereksinimini karşılamak için bulunmuş bir icattır. Çinliler'in İ.S. VI. yüzyılda, hazırlanmış bloklarla kitap baskı yöntemini uyguladıkları bilinmektedir. Fakat Türk runik alfabesinde harf ve *morfem* sistemi uygulandığından az sayıda harf kalıbıyla baskı yapmak kolaydı. Çin ideogram yazısı için bu pratik bir yöntem değildi. Uzakdoğu'da ilk gerçek kitap baskısı, İ.S. VIII. ve IX. yüzyıla Budist metinlerin baskısına kadar götürülebilmektedir. Türkçe konuşan Uygurlar'ın da aynı yüzyıllarda tarım havzasında Budist kültürüne mensup olduklarını biliyoruz. Elimize geçen en eski basılı Budist metni, Uygurlar'a ait bir mağarada Aurel Stein tarafından bulunmuştur. Uygur halkı Budizm dinî metinlerini okuma gereksiniminde olduklarından bu metinlerin çoğaltılması bir ihtiyaç hâlinde ortaya çıkmış, böylece müteharrik harf kalıplarıyla ilk gerçek matbaa Uygur toplumunda icat edilmiştir. Bugünkü bilgimize göre, müteharrik harflerin basılması yöntemiyle metin basımında Uygur Türkleri'nin önde geldikleri bir gerçek olmakla beraber, Osmanlı Türkleri'nin 1728'e kadar bu medenî icada neden sırtlarını çevirdikleri tarihimizin bilmecelerinden biri olarak sorulagelmektedir. Aslında bu ilgisizlik, Osmanlı'nın matbaaya yabancı olmasından kaynaklanmamaktadır. İstanbul'da XV. yüzyıl sonlarında Yahudiler'in matbaaları vardı ve kitaplar basılıyordu. Hattâ Venedik'te Osmanlı ülkesinde satılmak üzere Arap alfabesiyle kitap basıldığını da biliyoruz. *Lâle Devri*'ne kadar matbaaya ilgisizliğinin temel nedeni, halk kitlesinin dinî metinler dışında bilgi kaynaklarına ilgisizliğidir. 1727'de ilk matbaa kuruldu ve kısa zamanda kapandı. Ulemâ, dinî metinlerin baskı makinesi altına konmasını dine saygısızlık biçiminde yorumlamıştır.

Bu tepkinin arkasındaki başka bir olgu, dinî metinlerin o zamana kadar daima el yazısıyla çoğaltılmış olmasıdır. *İstinsâh* işi, medrese öğrencisi danişmendlerin, işini kaybetmiş kadıların, müderris, kâtip, şâir ve münşîlerin geçim aracıydı. Halk da, mutaassıp vâiz ve hatipleri dinleyerek ancak istinsâh edilmiş metinlere rağbet ediyordu. Halk kitlesi arasında dinî metinlere talep, yalnız elle istinsâh edilmiş metinler için vardı,

başka alanlarda basılmış metinler için, bir ihtiyaç ve pazar oluşmuş değildi. Ama, gayrimüslim tebaadan cizye toplamada binlerce kâğıda gerek duyulunca, cizye kâğıtlarının basımına başlandı. Sonraları Osmanlı matbaasının faaliyet dönemlerinde 1727 ve sonraki tarihlerde basılmış olan kitaplar, lûgat, coğrafya, askerî teknoloji, siyaset ve tarih alanlarındadır; bu alanlar da halk kitlesine değil, bir avuç idareci ve aydına hitap ediyordu. Sonuç olarak, dinî bağnazlık yanında genel sosyo-kültürel koşullar, kitle için basılı kitap teknolojisini Osmanlı toplumunda bir ihtiyaç hâline getirecek düzeye ulaşmamıştı. Ancak 1683-1699 felâket yılları ardından *Lâle Devri*'nde (1718-1730) devlet ve aydınlar, dünyevî bilgilerin, ilim ve fennin bir ölüm-kalım sorunu olduğu bilincine vardılar; Avrupalılar'ın üstünlüğünü kabul edip bunun nedenlerini araştırmaya koyuldular. Bu dönem, Osmanlı-Türk toplumunda ilk "aydınlanma" çağı diyebileceğimiz bir uyanış dönemidir. Fransız medeniyetini yakından hayranlıkla gidip görmüş bir bürokrat, Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin oğlu Said Çelebi'nin çabalarıyla ilk matbaa 1727'de faaliyete geçti, fakat 1730 reaksiyonundan sonra kapandı. Özetle, geniş halk kitlelerinin okuma-yazma bilmeyişi, dolayısıyla basılı kitap için yeterli bir pazarın mevcut olmayışı, geniş bir *müstensih* grubunun direnci gibi bir dizi özel koşullar hep birlikte matbaanın yerleşmesini önleyen faktörler olarak ileri sürülebilir Matbaanın, yine devletin gereksinimi olarak devlet eliyle kesin ve sürekli bir kurum olarak kurulması, çok sonraları gerçekleşecektir (Takvîm-î Vakâyi). Bu olay, II. Mahmud döneminde başlayan ikinci "aydınlanma" çağının eseridir.

VAHDETTİN (VAHÎDEDDÎN) GERÇEKTEN BİR VATAN HAİNİ MİYDİ?

İstanbul'da, sarayın önüne müttefik donanmasının demirlemesi, mütarekede verilen garantilerin galip devletlerce göz ardı edilmesi ve Anadolu'nun paylaşılmasına başlanması, padişah dâhil herkesi isyana sevk etmişti. Nihâyet, eski Osmanlı reâyâsı olan Yunanlılar'ın galip devletlerin desteğiyle Anadolu'yu istilâya kalkışması, bütün Türkler gibi padişahı da isyan ettirmiş, Anadolu'da bir mukavemet cephesi kurulması herkes için, bir ölüm-kalım davası hâline gelmişti. Saray, galip büyük devletlere karşı bir uyarı olarak Anadolu'da başgösteren direnci, Müdafaa-i Hukuk hareketini, başlangıçta, yararlı buluyordu. Fakat saray, aynı zamanda, Anadolu'yu ve Arap vilâyetlerini muhafaza etmek umuduyla hilâfet politikasına bağlıydı. Hindistan Müslümanları, bu doğrultuda İngiliz hükümetini sıkıştırmaktaydılar. İngiltere, bu baskı altında padişaha ve hükümetine garanti verir görünüyordu. İngiliz politikasının, geçici bir aldatmaca ol-

duğunu erkân-i harbiyye ve Mustafa Kemal iyice anlamıştı. Sarayın hilâfet politikasına karşı, askerî bürokrasi, millî tepkiyi, millî bir Türk devleti yaratma yolunda yönlendirme kararındaydı. Mustafa Kemal, Anadolu'ya bu millî politikanın temsilcisi olarak ayak bastı ve saray hükümetlerine karşı sonuna kadar bu ilkeyi savundu.

Padişah, doğal olarak Osmanlı hânedanı için ölüm-kalım sorunu olan hilâfet politikasını benimseyecekti. Anadolu'daki direnci bu politika doğrultusunda kullanmak istiyordu. Ama saray; erkân-ı harbiyye ve Mustafa Kemal'in Anadolu'daki direnci, millî devlet doğrultusunda kullanma azminde olduğunu görünce, Kuvây-i Milliyecileri hain ilân etti. Sèvres Antlaşması'yla galip devletlerin gerçek yüzü ortaya çıktıktan sonra da sarayın hilâfet politikasında direnmesi ve Anadolu hükümetine karşı durması bir hıyanet olarak saptanmıştır. Wilson prensipleri ve savaş sonrası dünyada *self-determination* prensibinin kabul edilmesi, millî iradeye dayanan Türk devleti fikrine, en güçlü ilke ve realist bir politika niteliği kazandırıyordu. Böylece Anadolu'da TBMM'nin toplanması ve millî devletin temelinin atılması, yalnız hânedan çıkarlarına bağlı kalan Vahîdeddîn'i hain durumuna düşürüyordu.

Osmanlı, Söylendiği Gibi Cumhuriyet'in Karşı Tezi Midir?

Atatürkçü görüş açısından Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı Devleti'nin her bakımdan bir anti-tezi olarak gelmiştir; temel hukukî yapısı bakımından, tebaa ve devlet ilişkileri ve kültür yönlenmesi bakımından tamamıyla karşıt bir rejimi ifade eder. Bütün bu alanlarda, Osmanlı'nın reddi ve inkârı olarak gelmiştir.

Osmanlı Devleti'nde ülke, fetihle alınmış çeşitli milletlerin oturduğu geniş bir coğrafyadır. Bu milletler üzerinde egemenlik, fetih hakkına ve Osmanlı hânedanına bağlılık esasına dayanır. Türkiye Cumhuriyeti ise, Türk milletinin serbest iradesiyle Misâk-i Millî sınırları içinde birlikte yaşamaya karar vermiş vatandaşların oturduğu Türk yurdudur. Osmanlı Devleti bir imparatorluk, Türkiye bir millî devlettir. Bunu anlamak için, Osmanlı Kanûn-i Esâsîsi ile Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nı karşılaştırmak yeterlidir. Millî devlette egemenliğin kaynağı, milletin hür ve serbest iradesidir. Bu irade, milletin serbestçe seçtiği milletvekillerinin oluşturduğu Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde kendini gösterir: "Egemenlik, kayıtsız ve şartsız milletindir" Osmanlı Devleti'nde egemenlik, Osmanlı hânedanın tekelindedir, patrimonyal bir karakter taşır, yani ülke ve halk hânedanın babadan oğula bir mülkü gibi algılanır. Osmanlı Devleti'nde bireyler tebaadır, kuldur; Türkiye Cumhuriyeti'nde bireyler eşit haklara

sahip vatandaştır. Anayasa ve kanunlar, bu prensiplere karşı hareketleri, devlete karşı isyan ve ihanet sayarak cezalandırır. Ülke ve egemenlik bir bütündür, bölünemez ve ortaklık esası üzerine paylaşılamaz. Özetle Osmanlı Devleti ve onun dayandığı prensipler, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla beraber tarihe mâl olmuştur; Cumhuriyet bu prensiplerin anti-tezidir, o prensiplere dönmeye kesinlikle karşıdır ve bunu reddeder. O prensiplerin savunulması kanunlarla sıkı müeyyideler altına alınmıştır.

Atatürkçü görüş şudur: Türkiye Cumhuriyeti, tarihî olarak Osmanlı Devleti'nin belli bir gelişim çizgisinde görünür; ama devrimler, gerçekleşen değişim, bir derece değişimi değil, devlet ve toplumun radikal bir değişimini ifade eder. Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı Devleti'nin devamı değildir. Ne yazık ki, bugün Avrupa Türkiye Cumhuriyeti'ni Osmanlı Devleti'nin devamı gibi algılıyor ve eski yönetme ve parçalama politikasını devam ettirmek istiyor.

1998 yılında Cumhuriyet'in 75. yıldönümünü kutladık; 1999'da Osmanlı Devleti'nin 700. yıl kutlamaları, Osmanlı'ya ait prensip ve değer yargılarını kutlama anlamında alınamaz. O hâlde neden ve neyi kutluyoruz? Bu noktayı kesin açıklığa kavuşturmak bugün hayatî önemde bir sorun hâline gelmiştir. Devlet rejimini, İslâm prensiplerine uyumlu kılma hareketi, Cumhuriyet rejimini ve onun ilkelerini tahrip ve tarihe mâl olmuş Osmanlı rejimini canlandırma anlamına gelir. Türkiye Cumhuriyeti; Avrupa Aydınlanma çağının, 1789 Fransız Devrimi'nin devlet ve toplum felsefesine dayanan, insanın hür iradesini ve hür aklını devlet hayatında egemen kılmayı hedefleyen bir rejimi temsil eder. Lâikliğin anlamı budur ve bunun içindir ki, Cumhuriyet kuşakları bu noktada o kadar duyarlı davranmaktadır.

Öte yandan bu kutlamalar doğrudur ve yapılmalıdır.

Osmanlı'yı niçin kutluyoruz? İlkin şu olguyu tespit gerekir. Milletleri millet yapan tarihleri ve kültürleridir. Tarihsiz bir millet, kişiliğini kaybetmiş bireye benzer. Osmanlı tarihi, Türk tarihinin görkemli bir dönemidir. Avrasya imparatorluklarına kadar inen bir tarihî gelişimin son halkasıdır. Avrasya'da Çin ve Hint medeniyetleriyle alışverişte bulunmuş atalarımızın sonunda İslâm medeniyeti içinde yarattığı yüce bir devlet ve kültür kompleksidir. Onu bizler kurmuşuz. Bir hânedan imparatorluğu olmakla beraber Osmanlı'nın dili, kültürü Türk'tür. Millî kültür, uzun bir tarihî deneyimin oluşturduğu sonuçtur. Bugün millet olarak dilimiz, davranışlarımız, yaşamımızı örgütleyen örfüâdât, sanat ve ahlâk değerlerimiz, soyut bir felsefî düşünceden değil, Türk toplumunda tarih boyunca oluşmuş belli bir kültür kompleksinden gelmektedir.

Suat Sinanoğlu, tam hümanist bir Türk'ü bulmak için çocukluğundan beri Batı toplumunda yaşamış bir tip düşünmektedir; birey tamamıyla hümanist yaşam felsefesini benimsemiş bir eğitim sistemiyle yetişmelidir, diyor. Fakat şu da bir gerçektir ki, Avrupa'da bile tam hümanist tip, küçük bir azınlıktır.

Ancak Osmanlı'nın altı yüz yıl, yirmi beş-otuz kadar milleti bir arada tutma, onları idare etme, koruma ve XX. yüzyılda tekrar kendi millî devletlerine kavuşma imkânını hazırlama başarısı küçümsenemez. Böyle bir rejimi, tarihin belli bir döneminde Türk devlet kültürünün bir başarısı olarak, tabiî kutlamak gerekir. Ama bunun belli tarihî koşullar altında gerçekleşmiş bir olgu olduğunu unutmamak gerekir. Osmanlı hiçbir zaman, bugün Balkanlar'da gördüğümüz zorbalıkla "etnik tasfiye" politikası uygulamamıştır. İmparatorluk, bütün dinler, etnik gruplar, cemaatler üzerinde bir egemenlik şemsiyesi olarak kalmış; iç barış ve koruma dışında ortak bir ideolojiyi zorla kabul ettirmek gibi bir siyaseti asla benimsememiştir. Soyut bir değerlendirme yapmak gerekirse, durum imparatorluk rejimi için ciddi bir başarıdır.

Ancak Cumhuriyet ideolojisi açısından kutlamaların, Osmanlı rejimini yüceleştiren bir Osmanlı özlemine dönüşmemesi tabiîdir. Bazı çevrelerde Osmanlı'yı devlet idaresi bakımından örnek gösterme eğilimi yaygınlaşmaktadır. Hattâ bazıları, çağdaş önyargılarla hareket ederek Osmanlı'da insan haklarından söz edecek kadar abartıya kapılmaktadır. Yukarıda göstermeye çalıştık, Osmanlı'da hoşgörü; *istimâlet* politikası ve İslâm'ın ehl-i zimmet hukuku, yani Ortaçağ'a özgü kavramlar çerçevesinde değerlendirilmelidir. Tarihî esası olmayan abartılarımızla, eleştiri ve istihzaya hedef olmamalıyız.

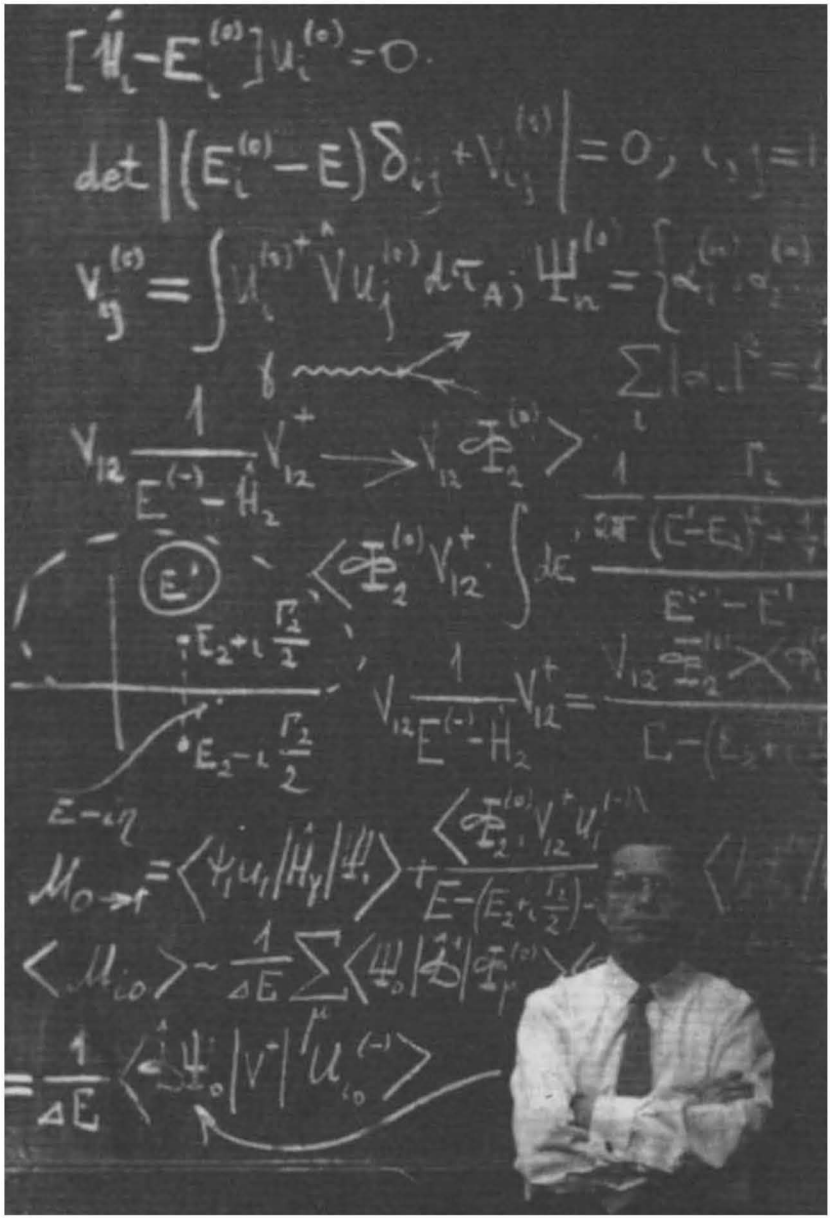
Atatürkçü bakış açısıyla Osmanlı imparatorluk sistemi, belli bir zaman dilimi içinde belli koşulların meydana getirdiği, fonksiyonunu tamamlamış bir yapıdır. Osmanlı ile özdeşleşmek, onun çağdaş uygarlığa aykırı düşen prensip ve kurumlarını bugüne taşıma çabasına girmek, tarihi geriye çevirmeye çalışmaktır. Bugün evliyâ törenleri, memleketin her yanında, on binleri toplayan törenler düzeyinde yapılmaktadır. Devlet, bu toplantılara geleneksel millî kültür etkinlikleri bakışıyla yaklaşmakta ise de bu törenleri bir bölüm halk, Osmanlı döneminde olduğu gibi mistik toplu dinî âyinler gibi algılamakta ve kutlamaktadır. Öyleyse, Osmanlı, kültür alanında canlanmakta mıdır? 700. yıl kutlamaları böyle bir harekete yol açar mı sorusu, gündemdedir.

Öte yandan yukarıda belirttik ki, tarihte Osmanlı başarısı bir Türk başarısıdır. Tarihimizin bir parçasıdır. Biz, kutlamaları şu yönde anlamlı kılabiliriz: Osmanlı tarihini özkaynaklardan yeniden kapsamlı bir araş-

tırmaya tâbi tutmak, böylece bu tarihe ait Avrupa, Balkanlar ve Arap dünyasında tamamıyla bağnaz ve saptırıcı görüşleri düzeltmek. Bunun için, Osmanlı, Yunan, İtalyan ve Batı kaynaklarını sistematik biçimde *corpus*'ler hâlinde yayımlamalı, Osmanlı arşivini herkes tarafından kolayca kullanılabilir modern bir tarih arşivi durumuna getirmeli, Osmanlı'dan ayrılmış otuz kadar milletin tarihçilerine bu arşivlerde araştırma yapmakta kolaylıklar sağlamalıyız. Bu doğrultuda önerilerimiz Türk Tarih Kurumu ve Kültür Bakanlığı'na sunulmuştur. Osmanlı kaynakları, sanat yapıtları, bilim metotlarına göre seri hâlinde basılmalı, onarılmalıdır. Osmanlı İmparatorluğu, Batı'da yanlış veya kasıtlı olarak Türk imparatorluğu olarak tanınmakta, onun tarihe mâl olmuş Ortaçağ karakteriyle bugünkü çağdaş Türkiye özdeşleştirilmekte ve dolayısıyla yanlış bir Türk imajı yaygınlığını sürdürmektedir.

Tarihimizin bir parçası olan Osmanlı tarihini yeniden yazmak, çağdaş dünyaya bıraktığı mirası ve derin etkinliği bilimsel bir metotla herkesin kabul edebileceği bir düzeyde tanıtmak, bu bağlamda gerçek ödevimiz olmalıdır. Düzenlenmesi düşünülen kongre ve sempozyumlar bu amaca hizmet edecek biçimde örgütlenmeli, Osmanlı'yı idealize eden abartılardan kaçınmalı; festival ve törenlerin, Osmanlı rejiminin ve tercihlerinin propagandası niteliği kazanmasına meydan verilmemelidir.

Akademi ve İktidar



"Geldiğim Son Nokta"

Sovyet Fotoğrafçı Vsevolod Tarasewich'in Dünya Basın Fotoğraf Ödülünü Kazanan Çalışması.

BİLİM CAMİASI VE TANINMA İSTEĞİ

Nur Vergin *

Bilimin amacı koşulsuz bir biçimde
gerçeğe ulaşmaktır
Siyaset ise her zaman gerçeğin söylenmesine
izin vermez.
Raymond Aron

Akademos, bilim dünyasının mitik kahramanı. Atina civarlarındaki etrafı duvarlarla örülü zeytinliğin sahibi. Eflatun orada öğrencilerini toplarmış. Gözden uzak bir biçimde onlarla beraber tefekkür eder, kavramı değil ama belki de daha önemli bir şeyi, bizatihi kavram kavramının bilimsel düşünceyi yönlendirmedeki önemini keşfe çıkarmış. Davetsiz misafirlerin ulaşamayacakları, meraklıların bulaşamayacakları bu mekânda, aynı sorular çerçevesinde düşünce üretmek isteyen insanlarla ağaçların altında bir araya gelip tarihin belki de ilk akademik çalışmalarını başlatmış. Düşüncenin ve onun ürünü olacak bilimin ancak, günlük hayatın gürültüsünden ve ham fikirlerden uzak kalarak, muhataplar arasında bir cemaat oluşturarak gerçekleştirileceğinin ilk manifestosu. Düşüncenin hür ve bağımsız arayışlarının dışa kapanarak boyutlanacağının beyanı. Müdahaleye kapalı bir faaliyet biçiminin yapılanması. Müdanasız bir vaziyet

* Prof. Dr. Nur Vergin, Marmara Üniversitesi, Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü.

alışın örgütlenmesi. Düşüncenin kıymetini bilenlerin ve örneğin, iki bin yıl sonra bir Ortegay Gasset'in sözünü ettiği "hercümercin üstünde" olmayı şiar edinen bir duruşun ilk kurumlaşması. Akademia'nın doğuşu.

Esas olarak Rönesans'la birlikte sanat ve bilimin gelişmesi için bilim camiası ile sanatçıların kendi aralarında kapalı çevrelerde ilişkilendirilmesinin bir zaruret olduğu düşüncesinin ortaya çıkmasıyla, bu dönemde akademilerin peşpeşe kuruluşunu izliyoruz. Üstadlar, ustalar ve öğrencileri kendi aralarında. Yabancıya yer yok. Düzeyi tutturamayan heveslilere de geçit yok. Ustalar arasındaki diyaloğa avamın karışmasına izin yok. Ustalar ve bir gün onlarla aynı düzeyi yakalayacağı tahmin edilen çıraklar ve öğrenciler. Eşitler arasında bazılarının "daha eşit" olduğu bir ortamda seçkinciliğin bir hayat tarzı olduğu ve kendi içinde de zeka, yetenek ve birikimin bileşkesinden oluşan fevkalâde hiyerarşik bir ortam.

Bu itibarla da katılmanın ciddi kurallarla sınırlandığı gibi, dahil edilenlerin de bir dizi özgül ritüeller uyarınca yaşamaya mecbur edildikleri bir ayrı dünya. Üyelerinin kendilerini diğer toplumsal gruplardan ayırarak *happy few* addettikleri bir elitler limanı. Dıştan bakanlar için ise, yarı gıpta yarı aşağılama karışımı bir tepki ile, sahici hayata sırtını çeviren bir fildişi kulesi. Yaratıcılık adına tesis edilen ve zamanla yaratıcılığa ket vuran esiri olduğu kaskatı kuralların hüküm sürdüğü bir kurum. Akademia'nın standartlar ve ölçütler geliştirirken akademizm denilen kısırlaştırıcı illete yenik düşmeye başlaması. Akademisyenin kendini yenilemesine engel olan, değişime yön vermesini imkânsızlaştıran ritüalizme yakalanması. Donuk ve hayatiyetsiz bir kendini yeniden-üretim odağı. Hür ve bağımsız düşünce adına sur içi yaşayanların giderek gettolaşması ya da iktidarın pençesine örtülü, dolaylı ya da açık bir biçimde düşüp bilimsel faaliyetle bağlarını koparırarak –ve kopardığı ölçüde– bağımlılaşması.

Bilim camiasından önce bilim

Ben, bu yazıda G. Bachelard'ın deyimiyle bir *cité savante*[1] (bilim camiası) teşkil eden akademia olgusunun çağdaş Türk toplumundaki konumunu ele almadan ve Türkiye'de üniversite kurumunda odaklanan akademianın varlığını –ya da var olup olmadığını– sorgulamadan önce bilim adamı statüsünde olan bireylerin akademik ortamın teşekkül etmiş olduğu başka toplumlarda eylem türü ve nitelikleri konusunda öne sürülen görüşlere yer vermek istiyorum. Bunu yaparken de, doğa bilimcilerini değil, bilim adamının bilimsel faaliyetini güderken şüphesiz bilimsel alanın özgüllüğü gereği en çok tuzağa düşme tehlikesine maruz kalan grubunu, ya-

[1] G. Bachelard, *LA Formation de l'Esprit Scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris, 1965.

ni sosyal bilimciyi ve onun içinde bulunduğu camiayı gözönünde bulunduracağım. Belirli bir bordrolu sosyal bilimci meslek grubunun meydana gelmiş olmasına karşın Türkiye'de böyle bir camia var mıdır, yok mudur sorusuna cevap aramadan önce bu camia hakkında ve bu camiayaya ait olmanın gerektirdiği ve meydana getirdiği ortak özellikler konusunda sosyal bilimin öncülüğünü yapmış olan toplumlardaki ortaya atılan görüşlere değineceğim.

Gerek niteliği gerekse ifâ ettiği işlevler bakımından akademia olarak nitelenen bilim ve sanat heyetlerinin Batı'da XVIII. yüzyılın sonlarında üniversite çerçevesinde kurumsallaşmaya başladığına tanık olunmuştur. Sanat ve bilim faaliyetinde bulunabilme, toplumda entelektüel kariyer elde etme imkânı tümüyle yüksek öğrenim sürecinden geçmeye bağlı olmaya başlamıştır. Gerçi, aynı dönemde yine tek tük otodidakt, kendini kurum dışı süreçler uyarınca yetişmiş halk tabakalarından gelme aydın kişilere rastlanıyorsa da, bilgilenmenin akademia çerçevesinde gerçekleştirilmesi yönünde gelişen eğilim bir kural olarak yerleşme istidadı göstermiştir.[2] Bu durum Avrupa ülkelerinin hemen hemen tümünde izlenmeye başlanmıştır. Fransa örneğini ele alacak olursak, bu ülkede daha önce Kilise'nin fonksiyonları kapsamında olan öğretim, Devrim'i izleyen yıllarda ve Napoléon döneminde bir dizi toplumsal ve yapısal dönüşümle birlikte bu amaca yönelik ve tümüyle devletin denetimi altında bulunan kurumların tekeline geçmiştir. Bu, daha sonraları Durkheim'ın da bir ulus-devlet için alkışlayarak tahlil etmiş olduğu bir durum olmakla birlikte,[3] ulus-devletin inşası ve ihyası için gerçekten de bir zaruret olmakla birlikte, işbaşında olan zamanın muhafazakâr hükümetleri için bir baş ağrısı faktörü de teşkil etmiştir. Çünkü burada irdelemeyeceğimiz bir dizi etkenlerden ötürü, ulus-devletlerin destek ve takdisiyle resmiyet kazanan akademia çok kısa zamanda toplumsal ve siyasal muhalefetin de odağı hâline gelmiştir. O hâlde, ulus-devlet için vazgeçilemez ölçüde olumlu ve destekleyici bir kurum olarak değerlendirilen akademia, yönetimler için toplumsal başkaldırının meşruluk düzeyi had safhada olan kurumlaşmış bir merkezi olarak işlev görmeye başlamıştır.[4] Akademianın bu ikircikli tutumu ve ürettiği paradoks, yoğunluğu konjonktürel iniş çıkışlara tâbi olmakla birlikte, günümüze kadar kesintisiz olarak süregelmektedir. İkti-

[2] C. Charle, J. Verger, *Histoire des Universités*, Puf, Paris, 1994.

[3] N. Vergin, "Pozitivist Optimizm ve Sosyolojinin Doğuşu", *Toplum ve Bilim*, No. 43-44, 1998-99.

[4] C. Charle, *Les intellectuels au XIXème siècle*, Seuil, Paris, 1996. Aynı duruma, özellikle 27 Mayıs darbesine verdiği destek ve Türkiye üniversitelerinin muhafazakâr yönetimlere karşı genel olarak olumsuz bir tutum içinde olması ile birlikte Türkiye'de de tanık olunması dikkat çekicidir.

dar(lar)ın üniversiteleri denetim ve gözetim altında bulundurma ihtiyacı, işte, akademianın özünde bulunan bu karşı koyma eğilimine ve bu direnç eğiliminin yönetim için teşkil ettiği tehdite karşı bir koruyucu önlem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ama gerçek o ki, gelişmiş ve kendi içinde bütünleşmiş bir bilimsel çevrenin bulunduğu ülkelerde devletin ya da siyasî iktidarın bilimi denetim altında bulundurma ve bilim camiasına müdahale etme niyetleri bilim camiası tarafından geri püskürtülmüştür. Örneğin, İngiltere'de bilim adamları, devletin araştırmalarına yön vermesine, bunun bilimsel topluluğun ilerde bağımsızlığını ve özerkliğini tümüyle yitirmesine yol açabilecek bir ön adım olarak değerlendirerek engel olmuşlardır. Ama ileri sürdükleri argüman sadece bir *esprit de corps* anlayışıyla meydana gelen bir tepkinin ürünü değildir. Argüman, mesleğin özgürlük davasını aşan bir boyutu da içermektedir. Teorik araştırmanın devletin ya da siyasî iktidarın isteklerine tâbi tutulması, teknolojinin de ilerlemesine set çekecek nitelikte bir duruma neden olabilmektedir ki bu, bilim adamlarının kabul etmesi mümkün olmayan bir durumdur. Gerçekten de, hangi teorik arayışın ilerde hangi uygulamalara zemin teşkil edebileceğini önceden kestirmek mümkün değildir. O hâlde, bilim camiasının siyasî gücün denetim ve yön verme tasarruflarına karşı gelmesini, onun bizatihi bilim adına zorunlu olarak geliştirdiği bir tutum olarak değerlendirmek gerekmektedir.[5]

Bağımsızlığı bilim adına talep etmek ve bunun sonucunda otonomiyi elde etmek her zaman kolay değildir. Zorluk, siyasî iktidarın anlayışsızlığından ya da anti-demokratik tutumundan da kaynaklanmayabilmektedir. Argümanın güçlü olması siyasî gücü her zaman ikna etmeye kâfi gelmediği gibi bazı koşullarda bilim grubunun faaliyet alanı olan bilimin bizatihi kendisinin sorun teşkil ettiği durumlar da vardır. Devlet denetimi ve müdahaleye karşı sosyal bilimlerin direnme gücü, doğa bilimlerinde olduğu kadar etkili olmayabilmektedir. Gerçekten de, sorun, akademianın çalışmalarını toplumsal bilim üzerine teksif eden şubesi gözönünde bulundurulduğunda, söz konusu kurumun içinde bulunduğu çelişkili durum sadece toplumla ve/ya da iktidarla ilişkisinde meydana çıkmamakta, akademik kişinin ya da bilimle iştigal eden sosyolog bireyin bir yandan kendisiyle ve ait olduğu kurumla, diğer yandan ise bilimsel faaliyetinin nesnesi olan toplumla olan ilişkisinde daha da bariz biçimde ortaya çıkmaktadır. Gerçi, bilgi sosyolojisinin büyüklerinden Mannheim'ın entelektüeller hakkında bir nazire babından yapmış olduğu değerlendirmeyle onları "bağları kopuk ve köksüz" kişiler olarak nitelemiş olması zihnimizde

[5] A. H. Halsey, M. Trow, *The British Academics*, Faber& Faber, London, 1971.

iz bırakmış ve kabul görmüş olan bir görüştür ama gerçek bu tespite tümüyle uymamaktadır. Çünkü bu görüş, örneğin toplumbilimcinin de belirli bir toplumun ürünü olduğunu, belirli toplumsal ilişkilere ve bu ilişkilere özgü mekanizmalara tâbi olduğunu gözardı etmektedir. Toplumbilimciyi kendini denetim altına almaya davet etmek suretiyle bilinç altına yuvalanmış ideolojisinden ya da ideolojilerinden arınacağını düşünmek, tutkularını bastırabileceğini ve böylelikle zihinsel saflığı yakalayabileceğini varsaymak belirli bir ütopik umudun ifadesi olma niteliğini taşımaktadır. Akademianın bir kolu olan sosyolojinin ideolojik temizlik yapma eyleminin –böyle bir eylemin var olduğu koşullarda bile– çoğu zaman ve belirli ölçülerde başarısızlıkla sonuçlandığı meslek üzerinde biraz düşünmek zahmetinde bulunan toplumbilimcilerce teslim edilen bir gerçektir. Kaldı ki, bilimin yansızlığını da bilimcinin bireysel olarak müthiş bir epistemolojik denetim çabasıyla temin etmeyi başardığı kişisel yansızlığının üzerine bina etmek imkânsız gibi görülmektedir. Denetim, sadece sosyoloğun şahsında gerçekleştirilmeye çalışılan bir *self-control* işlemi olarak sınırlandırılmadığı, meslek grubu tarafından yoğun ve sürekli bir bilimsel eleştirinin yapılmasıyla ancak tatminkâr olmaya yakın bir düzeye ulaşabilir ki, bunun için de her şeyden önce bu eleştirilerde bulunabilecek bir bilim grubunun, bir akademik çevrenin, bir bilim camiasının teşekkül etmiş olması gerekmektedir. Böyle bir topluluğun varlığı, K. R. Popper'ın talep ettiği "eleştirel tartışma yoluyla karşılıklı denetim"in gerçekleşmesi için olmazsa olmaz bir önkoşul olarak karşımıza çıkmaktadır.[6]

Toplumbilimcinin bilimsel faaliyetinin ve üretiminin bilimselliğinin ölçütü ve bu ürüne bilimsellik niteliğini atfedecek olan da yine ait olduğu akademianın ilgili çevresi olacaktır. Ürünün kalitesinin takdiri onun emsali olan eşitlerden oluşan bireylere aittir ve sosyoloğun verdiği eserin bilimsellik değerinin, bu eserin grup tarafından benimsenen normlara uyduğu ölçüde artacağı kabul edilmektedir. Bunun içindir ki, belki de, bilim tarihi kişisel ve tekil olarak değerlendirilen bilim adamının bulgularına indirgenememekte, bilimin tarihi, gerçekte, bilim camiasının tarihi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla bilim tarihinin öznesi tekil bilim adamı değil, akademiada konumlanan bilim camiasıdır.

Bu durum, tabiî, bilimsel objesinin niteliği sonucu zaten bilinen sınırlandırıcı etkilere maruz olan sosyoloğun otonomi sorununu ortaya çıkarmaktadır. Toplumbilimcinin bağımsız bir bilimsel faaliyette bulunup bulunamama sorusunu akla getirmektedir. Bu bağlamda sınırlandırıcı ve hattâ köreltici bir güç olarak karşımıza çıkan akademia ve onun kapsa-

[6] K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London, 1959.

mında oluşan bizatihi bilim camiasının sahip olduğu otonomi ve bilimsel üretimin çok yüksek düzeyde tayin edici bir fonskiyonu vardır. Bilim camiasının otonom varlığı, onun bir grup olarak kendi norm ve kurallarını tanımlama, bunları empoze etme yeteneğine ve imkânına bağlıdır. Bu normların bilim adamlarının davranışlarına dönüşebilmesi yine bilim camiasının oluşturduğu çerçeve dahilinde mümkün olacaktır. Gerçekten de, bilim camiası bir toplumsal mikrokozmos teşkil etmektedir ve kendisine özgü bilgi aktarımı yöntemlerine, öğretim ve denetim mekanizmalarına sahiptir. Bu itibarla, akademia bir "üsul erkân" zemini olup, başarısı ve etkinliği de bir dizi jüriler, komisyonlar, kurullar, değerlendirme makamları ve benzeri kurumların tavizsiz ve aksamadan işleyişiyle mümkün olmaktadır. O hâlde, toplumbilimcinin akademia dışı odaklardan gelen baskı ve taleplerden bağımsız bir bilimsel üretimde bulunması bilim camiasının sadece iç dayanışma gücüne ya da şu veya bu siyasal iktidarın, kamuoyunun ya da malî destek bağışlayıcılarının güdümleme arzusuna karşı direnme kabiliyetine dayanmamakta, aynı zamanda ve belki de öncelikle, teşekkül etmiş olan bir bilim camiasının koymuş olduğu ve gözettiği norm ve kurallara karşı bizzat kendisinin gösterdiği saygı ve onlara riayet etmekle mümkün olabilmektedir. Bunun aksi yönde bir göstergesine, meselâ, Fransız üniversitelerinde rastlanmaktadır. Fransız akademiasının içinde bulunduğu kriz, işte, birbiriyle eklemlenmesi gereken bilim camialarında mevcut olan ve *homo academicus* olarak nitelenen bilim adamı tipinin zuhur etmesiyle birlikte patlak veren "iktidar savaşlarından", akademik alanın nitelik değiştirerek bir dizi farklı iktidar alanları arasındaki bölüşümle yapısallık kazanmasından ve bu durumun yol açtığı kuralsızlık ortamının yaygınlaşmasından kaynaklanmaktadır.[7]

G. Bachelard, akademik kuralların XVIII. yüzyılda olduğu gibi henüz gelişmediği ve özgül denetim fonksiyonlarının mevcut olmadığı dönemlerden bahisle bunun bir "bilim-öncesi" durum olduğunu belirtmektedir. Bilimin akademia dışı toplumla iç içe olduğunu, buluşların geniş ve meraklı bir insan grubu tarafından zamanın kibar salonlarında sohbet konusu olduğunu anlatmakta ve bunun bilimsel bir kültür ortamının oluşmasına katkıda bulunmak bir yana, bilimsel eylemin zorunlu bir başlangıç noktasını teşkil eden epistemolojik kopuşu engellediğini düşünmektedir.[8] Bilimin, zamanın meraklı ve malûmatfüruş okumuşlarıyla flörtü, onun tâbiri câizse "sosyetikleşmesine" yol açmış ve herkesin ulaşabileceği ve tüketimine sunulan bir vülger bilimin meydana gelmesine neden olmuştur.

[7] P Bourdieu, *Homo Academicus*, Editions de Minuit, Paris, 1978.
[8] G. Bachelard, *a.g.e.*

Bachelard, bunun yayımlanan kitaplarda özellikle çok çarpıcı bir biçimde müşahade edilebileceğine dikkati çekerek, kitabı yazanla kitabı okuyan kitle arasında düzey ve birikim farkının mevcut olmadığına işaret etmektedir. Bilim-öncesi dönemde yazılan bilimsel kitaplar, okuyucunun zevklerini okşamakta ve bu arada, tabiî ki, iktidar sahiplerine de gereken saygıyı göstermekten ve hattâ iltifatta bulunmaktan geri kalmamaktadır. "Bilim-öncesi" dönemin bilim adamı, yazıları astronomiyi ya da fizik bilimini içersin, zamanın muktedirlerine atıfta bulunmayı, hattâ onların konuya ilişkin orada burada sarfetmiş oldukları sözlerini dahi alıntılamayı kendisine görev bilmektedir. Çünkü bilim-öncesi dönemin bilim adamı belirli bir bilim camiasının üyesi olmadığı sürece savunmasız ve yalnızdır. Bu itibarla da siyasal ya da ekonomik güçlülerin ilgisine muhtaçtır.

Bilim adamının dış çevreyle bu denli içli dışlı oluşu onu sadece bağımlılaştırmamakta, henüz teşekkül etmemiş olan bir bilim camiasının oluşmasını geciktirmekte ve ortaya çıkardığı ürünün de bilimsellik niteliğini tehlikeye düşürebilmektedir. Çünkü bu çevre gerçekle ya da doğru olanla ilgili değildir. Bilim-öncesi düşünce tarzı belirli bir bilimsel objenin tüm boyutları ve ayrıntılarıyla incelenmesine kendini hasretmek gibi bir arayışa ya da didinmeye hazır değildir. Sınırları belirlenmiş ve tanımlanmış bir olgunun tahliliyle ilgili değildir. Düzeysel ve çarpıcı önermeler bu düşünce tarzı için yeterlidir. Derinlemesine açıklamalar geliştirmek yerine dikkati çekmek, saman alevi gibi parlayan fikirler üretmek kâfidir. Bilim-öncesi düşünce tarzı belirli bir alanda gerçeği yakalamak yerine değişikliğin peşinde koşmaktadır ve bu değişik olanı aramak eylemi, zihnin gerekli yoğunlaşmayı gerçekleştirmeden ve hiçbir yöntem izlemeksizin bir objeden diğer bir objeye biraz modalara ve hâkim düşünce tiklerine, biraz da verilen siparişlere uygun olarak takılmasına neden olmaktadır. Önemli olan beğeni kazanmaktır ve bu beğeni bilimle iştigal etmeyen, bilimden anlamayan fakat bilimi merak eden ya da merak etme meraklısı olan bir kitlenin ya da grubun beğenisidir.

XVIII. yüzyılda böyle bir ortamın Batı'nın çeşitli kentlerinde mevcut olduğunu biliyoruz. Dönem, edebiyatçılara ve keşiflerde bulunmuş bilimcilere salonlarını açan aristokrat hanımların dönemi. Paris'in, Leipzig'in, Londra'nın varlıklı burjuvalarının fizik ve kimyaya merak saldığı, kendi malikânelerinde laboratuvarlar açtığı dönem. Dönem, şıklığın ve kibarlığın sohbetleri bilimsel konularla süsleyerek ispat edildiği dönem. Bachelard, bize belirli bir Markizin şatosunda açtırdığı laboratuvardan söz ediyor ama bunun modern kimya laboratuvarıyla ne kuruluş amacı itibariyle ne de kullanılan metodlar bakımından bir Madam Curie'nin laboratuvarıyla benzerlik arzetmediğini de anlatıyor. Bilim-öncesi döne-

min hevesin bittiği noktada sona erdiğini ve bilim döneminin hevesin yerini azim ve kurallandırılmış bir araştırma biçiminin kurumsallaşmasıyla birlikte başladığını belirtiyor. Eğlencenin yerine püriten diyebileceğimiz, sadece bir meslek değil, aynı zamanda da hayat tarzına dönüşen bir uğraş türünün gerekliliğine işaret ediyor. Bilim camiası, Bachelard'ın ısrarla talep ettiği *cité savante*, bu hayat tarzının hayat bulduğu toplumsal mekân.

Bilim adamı ve siyaset

Sosyolojinin gelişmesiyle birlikte tüm bilim alanlarının ortak olarak paylaştıkları dikenli sorunlara dikkati çeken bir diğer sorun da eklenmiş bulunmaktadır. Max Weber'in önemle altını çizdiği ve üzerinde düşündüğü bu sorun, toplumbilimcinin ve/ya da siyaset bilimcisinin değerlerden arındırılmış ve "aksiyolojik yansızlık" statüsüne erişen bir bilim üretebilme faaliyetiyle ilgilidir. Kaygı, akademia mensubu sosyoloğun bilgi aktarımı sürecinde bilimsel analize tâbi tuttuğu olgunun yerine kendini anlatma, kişisel deneyimlerini ve fikirlerini yayma istidadını göstermesinden kaynaklanmaktadır.[9] Kaygı, tabiî, hayatın büyük sorularına büyük yanıtlar bekleyen ve vülger bilimle haşır neşir olmuş, meraklı ve kitle iletişimi vasıtasıyla bilgilendirilmiş bir kamuoyunun sosyologtan her derde deva babından çözümlerde, sihirli formüllerde, global açıklamalarda bulunması isteğiyle ilgilidir. Kaygı, ayrıntılı ve derinlemesine analizler yapmaya ve bunları da belirli bir metodolojiyle sürdürmeye hayatını adamış olan bilim adamını toptancı yaklaşımlarla muğlak ama o ölçüde de etkileyici bir söylem üretmeye davet, hattâ tahrik edilmesiyle ilgilidir. Özetle, Weber'in temel kaygısı, kitle üretimi ve tüketimi çağında toplumbilimcinin entelektüelin yerine koyulması çabasıyla ilgilidir. Bu durum, sosyoloğu her an pusuda bekleyen bir tehlikedir. Tuzağa düşmesi onun bilimsel araştırmanın asgari gereklerini dahi gözardı etmesine, meslek *ethos*'una ihanette bulunmasına yol açacaktır. Böyle bir durumda, geleceğe dönük önermelerle tahminlerin yerini az ya da çok tutarlı düşünsel sistemlere sığdırılmaya çalışılan bir dizi kehânet alacaktır.

Max Weber bu kaygılarını 1918 yılında kaleme almıştır. Asrın başında, vülger bilimin henüz medyaların patlamasıyla birlikte hayatımızı istilâ etmediği bir dönemde. Ama o, akademianın içinde bile, üniversite anfilerinde ders veren öğretim üyelerinin öğrenci kitlesi karşısında statülerinin emrettiği görevi unutarak kendilerini kâhin yerine koyup bol keseden ahkâm kesmelerinden yakınmaktadır. Bu yola düşen meslek erbabını

[9] M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965.

"Devlet tarafından tescil edilmiş müneccimler" olarak nitelendirmekte ve böyle bir durumun tarihte örneği olmadığını belirtmektedir. Dünya görüşlerini ve doktrinlerini kiliselerde, meydanlarda ya da sokaklarda açıklayacakları yerde, akademianın kendilerine tanıdığı statüye dayanarak "bilim adına" konuşan bu insanların ders değil, aslında vaaz verdiklerini belirtmektedir. Kamu gücünün onlara tanıdığı bir imtiyazla derslerini ders olmaktan çıkarıp nutuk atma vesilesine dönüştürdüklerine işaretle, dersliklerin de derslik olmaktan çıkıp güneşin altında merak edilen ve edilmeyen her şeyin tartışıldığı bir *agora*'ya çevrilmesinden esef duymaktadır. Sosyolog, Weber'e göre, bir uzmandır. Şüphe yok ki, belirli bir *weltanschaung*'a sahip olan bir uzman. Ama uzman oluşu, işte, onun toplumun gelmişi geçmişi ve geleceği hakkında ya da genel gidişat hakkında özellikle söz sahibi olmasını gerektirmemektedir ve her hâlükârda üyesi olduğu akademia, onun kanaat beyannâmesinde bulunmasına cevaz veren bir kurum hiç değildir. Kendi fikirlerini yayma anlamında siyaset yapmak sosyoloğun işi değildir ve Weber'in bilim dünyasında pek çok yankı yaratan ve tartışılan esas inancı odur ki, siyaset ile bilim haddızatında birbiriyle mutlak surette bağdaşmazlık içinde olan birer ayrı alan ya da eylem düzeyidir. Birbirileriyle kesişmeleri ya da birinin diğerine bulaşması, her ikisini de özünden koparacak, her ikisinin de içini boşaltacaktır. İşin tuhaf tarafı, her iki alana karşı da hayatı boyunca büyük bir bağlılık duyan Weber, sadece bir bilim adamı olarak değil, aynı zamanda bir siyaset tutkunu olarak da her iki alanın özerkliğini korumak adına siyasetin akademik çalışmaların dışında tutulmasını istemiştir.

Bu aşamada, bilimin siyasetle ve onun uzantısında, dolaylı ya da dolaysız olarak iktidar olgusuyla ilişkilerini ilgilendiren bir bahsi açmış oluyoruz. Bu bahis, Weber'in düşüncesinde merkezî bir yer işgal eden bir bahis ve biz de burada onu izlemeye devam edeceğiz. Onun bilim adamı mesleğini konu eden ve Almanca bilen bilmeyen tüm sosyologların *Wissenschaft als Beruf* olarak hafızalarına geçen kitabı, bu bahsin en derli toplu bir anlatımla irdelendiği kaynağı teşkil ediyor. Üniversitenin niçin bir siyasî parti ocağından farklı bir kurum olduğunu ve olması gerektiğini anlatan ana metin. Envai çeşit aşamalı "giriş ritüeline" tâbi tutulduktan sonra bilim topluluğuna adımını atan sosyoloğun başucu kitabı.[10]

Bilim adamının bir birey olarak siyaset yapması hakkında düşüncelerini oluşturmadan önce Weber de sosyal bilimler topluluğunun oluşması konusunda titizleniyor ve toplumbilimcileri derleyen bilim camiasının, ancak kendine özgü kurallar çerçevesinde meydana gelebileceğini savu-

[10] M. Weber, *Le savant et le politique*, Plon, Paris, 1963.

nuyordu. Diğer yandan, bilim adamlarının ait oldukları toplumun ve yaşadıkları çağın birer ürünü olmaları tespitinden hareketle, bilimsel faaliyetlerini toplumsal etkilenmeden muaf bir biçimde yürütmelerinde karşılaştıkları zorluğa işaret ediyordu. Kullanılan yöntemlerin ve/ya da geliştirilen argümanların sosyal bilimcilerin maruz kaldıkları toplumsal koşullanmalardan tümüyle arınması mümkün değildi. Sosyal bilimcinin elde ettiği bulgularla vardığı sonuçların da tarihsellikten ya da bir dizi sosyolojik belirlenmelerden arınmış olduğunu kesin olarak ileri sürmek ona oldukça cüretkâr bir sav gibi geliyordu. Bu durum, epistemolojisinin temelini teşkil eden değerlerden arınmış ya da değer yargısı içermeyen bir bilime ulaşmak için zorlu bir çabayla ancak aşılması mümkün olan bir engel teşkil ediyordu. Normatif sapmalara tâbi olmayan bir bilimsel faaliyetin yürütülmesindeki bu zorluktur ki, işte, özellikle sosyal bilimler için bir bilim camiasının mevcudiyeti, ona göre, öncelikli bir zaruret hâline gelmişti. Toplumbilimcinin araştırmasının ait olduğu bilim camiasının üyelerince her an tartışılması, eleştirilmesi gerekiyordu. Bilim adamının elde ettiği bulgular test edilmeli, metodolojisi değerlendirilmeli, araştırmasının filozofik temelleri sorgulanmalıydı. Daha da önemlisi, toplumbilimcinin tabiî ortamını teşkil eden bu bilim topluluğu, onu toplumsal (ve siyasal) çevrenin etki alanında olmaktan da koruyacak, onun, meselâ, toplumu had safhada rahatsız etmeye matuf olan birincil amacına, yani hayatımıza yön veren gizli güçler olmadığını kanıtlamaya ve bilimsel öngörülerle her şeyin açıklanabilirliğine ulaşmasına da cevaz verecekti. Çünkü bilim camiası, sosyoloğun toplumsal gerçekliği gizemsizleştirmesi, toplumu "büyüsünden arındırması" işleminde ona karşı sadece bir referans olma işlevinde bulunmayacak, aynı zamanda da onu anlamayan ya da tam tersine, anladığı için öfkelenen bilim dışı çevrenin etki ve baskılarına karşı da himaye edecekti.

Bilimi böyle değerlendiren, bilim adamı olmayı bu şekilde mütalaa eden bir teorisyenin bilimsel faaliyetle siyaseti birbirinden kesin hatlarla ayırması, önceki önermelerinin mantıksal uzantısında bir duruş olduğuna şüphe yok. Weber, bilgi ile toplumsal ve siyasal eylem arasında bir bağ olduğunu kabul ediyordu kuşkusuz. Ama ona göre, bilgi ile eylem arasındaki etkileşim, toplumbilimcinin değil, toplumsal aktörlerin hayatında yönlendirici bir etken olabilirdi. Gerek bilimde gerek siyasette, Weber'in esas amacı, her iki alana özgü olan (olması gereken) ve her birinin kendi finalitesine uygun olan etiği tespit etmekti. Bu nedenledir ki, ona göre, her iki alan kendi içinde bir içtutarlılığa ve dürüstlüğe sahip olmak için birbirinden ayrışmalı ve ayrı tutulmalıydı. Aralarındaki bağdaşmazlık siyasî faaliyette bulunmak isteyen bilim adamının ya da üniveriste hoca-

sının sürekli bir gerilim içinde bulunmasının başlıca nedeniydi. Bu gerilim tabiî, üniversite hocasının bilim adamlığı vasıfları yükseldikçe artacak, dahil olmaya çalıştığı siyasal çevrenin ahlâkî niteliği zayıf olduğu ölçüde de doruğa ulaşacaktı.

Bilim adamlığı mesleğinin özelliklerini dile getirdiği ünlü konferansında Weber, üniversite hocalarının ders esnasında siyasî nutuk atmalarına şiddetle karşı çıkıyor. Kendisi gibi siyaset bilimi anlatanların da işledikleri konunun bilfiil siyaset içermesini bahane ederek siyaset vaaz etmelerinin yasak olmasını istiyor. Ona göre, öğretim üyesinin dinleyicilerine siyasî yönlendirmede bulunmaya hakkı yok ve bu hak ona sureti katiyede tanınmamalı. Özellikle siyasal sorunların bilimsel analizi yapılırken gündelik siyasete bulaşmamak için dikkat gösterilmesini talep ediyor. Çünkü ona göre, siyasal yapıları, şu veya bu siyasal teoriyi ya da belirli bir partiyi bilimsel analize tâbi tutmak bir şey, belirli konularda taraf olmak başka bir şey. Ona göre, üniversite dersliklerinde siyasete yer yok. Üniversite hocası kılığına bürünmüş karizmatik şarlatanlarla demagoglara da kürsülerde yer yok. Ama söylemeye ne hacet, hayatı boyunca ülkesinin geleceği konusunda kaygı beslemeyi huy hâline getirmiş olan bir bilim adamı olarak o da, öğretim üyelerinin akademik mekânın dışında tartışmalara katılmaya, arada sırada olmak kaydıyla yorumlarını gazetelerde yayınlamaya hakkı olduğunu teslim ediyor.

Çünkü bilimi bu denli korunmaya mazhar ve ihya edilmesi gereken bir eylem alanı olarak değerlendiren Weber'in gözünde, bilim adamının da çok özgül bir konumu var. İrdelemek istediği de bilim adamlığı mesleğinin fiiliyatta ne olduğu, nasıl belirlendiği. Akademia çerçevesinde bilim adamlığı mesleğinin gereklerinin nasıl yerine getirileceğini ve bu mertebeye ulaşmaya imkân veren koşulları araştırıyor. Ona göre, belirli bir bilim camiasına ait olmanın yanı sıra, bilim adamı olmanın tek yolu kişinin kendisini tümüyle bu davaya hasretmesiyle mümkün. Peşinde koştuğu gerçeğin hizmetinde olmak. Hayatını bu işe adamak. Gerçeğin dışında boyun eğilecek hiçbir makam tanımamak. Yaptığı çalışmaların birkaç yıl sonra eskimiş olacağını peşinen kabullenmek. Mükemmeliyete ulaşmış bir bilimsel araştırmanın yeni araştırmalara zemin teşkil edecek sorulara yol açmasından başka bir anlam taşımadığını bilmek. Bulgularının bir gün, belki de çok kısa zamanda aşılacağını, teorik modelinin bilim tarihinin bir sekansı olarak anılacağını kendisine mâl ettiği bir amaç olarak belirlemek. Bilim adamlığı mesleğinin zor bir meslek olduğunu bile bile bu zorluktan tarifsiz bir zevk almak. Ancak bu şekilde bilim adamı, seçtiği uğraş alanında bir kişilik sahibi olabilir, diyor Weber ve ekliyor: "Hizmet etmesi gereken davanın emprezaryoluğunu üstlenen, vitrinde

olmaya özenen ve kendisine sadece 'acaba basit bir uzmanın ötesinde de bir şey olduğumu nasıl ıspatlayabilirim? Gerek içerik, gerek biçim açısından şimdiye kadar kimsenin söylemediği bir şeyi söylemek için neler yapabilirim?' sorularını soran birini bilim dünyasında bir 'şahsiyet' olarak kabul etmek mümkün değildir" [11]

Max Weber'in bilim adamlığı mesleğine atfettiği önemi şükranla karşılamamız mümkün. Meslek grubuna karşı gösterdiği müskülpesentliği, bastırılmış bir acımasızlığın tezahürü olarak değerlendirmemiz de mümkün. Mümkün olmayan, onun yukarıda zikredilen G. Bachelard ve görüşlerine burada yer vermediğimiz daha niceleri gibi gerçekçi olmadığını savunmak. Bilim adına lâyık bir eylem türünün ancak büyük bir tutkunun neden olabileceği bir feragat, azim ve disiplinle mümkün olduğunu, bireysel yaşamımızda deneyimlemediysek, deneyimlemiyorsak da, okuduklarımızdan hareketle ya da sezgilerimizle hepimiz biliyoruz. Bildiğimiz bir şey daha var ki, o da bu yazıda altını çizmek istediğim, bilim camiasının, bilimin teşekkül etmesi için de, iktidar olgusundan ya da kamu gücünün baskılarından etkilenmeksizin özerk bir alan teşkil etmesi için de elzem, olmazsa olmaz nitelikte bir husus oluşu. Bunu da, biz şahsen, böyle bir bilim camiasının yokluğunda kişisel yaşantı tecrübemize dayanarak bilmiyorsak da, yine okuduklarımızdan hareketle ya da yokluğundan çektiğimiz acıdan ötürü biliyoruz, hissediyoruz. Bu o kadar doğru ki, bunu hissetmediğimiz andan itibaren bilim yapma isteğimizin bir niyet olmaktan da çıkıp, tümüyle yok olduğunu sağa sola, yakın ve uzak çevremize, yine büyük bir ısrarla unvan kazanmak için önünde eğilip büküldüğümüz jürilere ilân etmesek de, için için biliyor ve bu işten belki de ayıp olmasın ya da başka bir şey yapamayacağımız için şanımızla ayrılmayı kendimize yediremiyoruz.

Tanınma İsteği ve Büyük Arayış

Soruyu sormanın zamanı gelmiştir: Türkiye'de her gün açılan üniversitelerin bünyesinde akademia niteliklerini haiz bir kurumsal yapılanma var mıdır? Başka bir deyişle, bunca bölüm, enstitü, araştırma merkezi, dernek ve cemiyete rağmen çalışmalarını aynı bilimsel alanda yürüten kişilerin gerçek anlamda oluşturdukları bir bilim camiası teşekkül edebilmiş midir? Aynı sorunsallar çerçevesinde zihinsel çaba gösteren, bulgularını birbirileriyle tartışarak değerlendiren, hipotezlerinin anlamlılığını meslekdaşları nezdinde ölçebilen, yaklaşım ve yöntemlerini karşılaştırma imkâ-

[11] a.g.e. s. 86.

nını bulan ve ortak bir dile sahip insanların birbirilerini kıyasıya eleştirebildiği bir bilim topluluğu meydana getirilebilmiş midir?

Bu toplumun aynı uzmanlık dalında çalışan akademik kişileri birbirilerinin araştırmalarına ilgi duyarlar mı? Bu çalışmalardan haberdar mıdırlar? Meslekdaşlarının kitap ya da yazılarını ellerine geçtiği ve okudukları takdirde onlarla tartışırlar mı? Bilimsel araştırmanın eleştirisini ideolojik olmayan, sadece ve sadece bilimsel kıstaslar gereğince mi yaparlar, yoksa ideolojik içerikli itirazda bulunup yerden yere mi vururlar? Bu toplumun bir akademisyeninin tanışmadığı bir meslekdaşına telefon ya da mektupla başvurup: "Kitabınızı okudum, sizinle buluşup bazı hususları tartışmak isterim" dediği varit midir? Varit ise, bu tavır yaygın mıdır? Bu toplumun bilim adamları arasında, kitap alışverişi, bilgi alışverişi, fikir teatisi var mıdır? Yapmış oldukları araştırmalardan birbirilerine bahsederler mi? Araştırma safhasında zaman zaman nasıl tökezlediklerini, araştırmanın seyrini birbirilerine anlatırlar mı? Anlatanlar varsa, muhatapları onları ilgiyle hattâ aynı şeyi paylaşmanın, aynı yoldan geçmiş olmanın ya da ileride geçecek olmanın verdiği gemlenemez bir merakla dinlerler mi?

Bu ülkenin akademik kişileri bilim camiası oluşturmanın yukarda da gördüğümüz gibi, kurumsal zeminini oluşturan jüriler ve kurullar nezdinde tespit edilmiş ve yasayla hükme bağlanmış kurallar uyarınca istisna kabul etmeyen bir şekilde mi değerlendirilmeye tâbi tutulurlar, yoksa değerleri ve liyakatları çifte de değil, olabildiğince namütenahi standartlı ve dolayısıyla keyfî uygulamalarla mı takdir edilirler? Bu ülkenin üniversiteleri kendi koydukları kurallara riayet ederler mi? Bilimsel araştırmalarıyla katkı yapanları teşvik edici herhangi bir uygulaması var mıdır? Başarılı olanları ödüllendirmeye, olmayanları elemeye yönelik bir sistem geliştirmiş midir? Bu ülkenin üniversitelerinde verilen derslerin içeriğini denetlemeye, bilimselliğini ya da dersin amacına uygunluğunu tespit etmeye matuf, kağıt üstünde kalmakla yetinmeyen fiilen etkili bir kurul var mıdır? Bu ülkenin üniversitelerinde sosyal bilimleri bir propaganda aracı olarak değerlendirerek kürsülerini kendi siyasî görüşlerini yaymak için kullanan hocalara karşı bir yaptırım sistemi mevcut mudur? Bu toplumun üniversitesi kimin ciddi araştırmalar yaptığını, kimin mesleği ciddiye almadığını tespit eden bir iç kamuoyu geliştirmekte başarılı olabilmiş midir?

Şüphe yok ki, bir iki iyi niyetli kurumsal girişim ile akademik normları içselleştirmiş ve uluslararası bilim camiasıyla bütünleşmiş bilim adamlarının varlığını istisna kaideyi bozmaz diyerek gözönünde bulundurmazsak, bu sorulara verilecek cevaplar bu toplumda bilimin bağımsız-

laşması ve dolayısıyla ilerlemesi için gerekli olan bir bilim camiasının durumu, mevcudiyeti ya da yokluğu konusunda bize ışık tutabilecektir. Ama yine şüphe yok ki, böyle bir bilimsel topluluğun teşekkül etmemesi hâli, bilim adamlarını birey bazında da yalnızlığa itmekle kalmayıp, onların kendilerini vicdanen sorumlu hissetmelerini ve özdenetimde bulunmalarını sağlayacak mekanizmaları da ortadan kaldıracaktır. Bilim adamı ve üniversite hocası olan kişiler her şeyden önce insandır ve herkeste olduğu gibi onlarda da psikolojik saikler tutum ve davranışlarının belli başlı belirleyicisidir. Bu malûmu ilam etmek gibi görünen tespitin Türkiye bilim adamlarının bir kısmının biraz sonra göreceğimiz gibi fiilen içine düştükleri ve birçoğunun da içine düşmeyi düşledikleri durumu açıklamak bakımından bize önemli ipuçları vermeye yararlı olabilmektedir. Kaldı ki, Türkiye bağlamında, bilim adamları ve öğretim üyelerinin maddî durumlarının ve ekonomik koşullarının niteliği, meslekî uğraşlarını layıkıyla yapmalarına elverişli değildir. Geçim derdine düşmüş olan bu kişilerin bilgilenmek, bilgi tazelemek ve araştırmalarını yapmak için gerekli altyapı masraflarını karşılamaları imkânsızdır. Siyasal sistemin bilim adamlarına reva gördüğü ekonomik durum, onları ülkenin toplumsal tabakalaşma sisteminde de alt düzeylerde konumlandırmaktadır ve bu meslek grubunun zaman içerisinde toplumsal statü kaybına ve buna bağlı olarak, itibar kaybına uğramasına yol açmaktadır. Bu noktadan itibaren, işte, bilim adamlarının akademia dışı zeminlere doğru kayışı meydana gelmekte, büyük arayış başlamaktadır.

Arayış, insanoğlunun doğasından kaynaklanan bir olgudur, bu itibarla da toplumsal belirlenmelerden oldukça bağımsız bir özelliktir. Arayış içinde olmak onun değişmez kişilik hasletidir. Eflatun, biliyoruz, insan eylemini ateşleyen ya da motorunu teşkil eden etkenin "tanınma" güdüsünde temellendiğini söylüyordu. İnsanın kendisini başkaları tarafından "tanınmasını" emreden bu doğasına içkin ve önlenemez özelliğe *thymos* adını vermişti. Timotik bir kişilik yapısına sahip olan insanın diğerleri tarafından tanınma "isteği" ile yanıp tutuştuğunu bildiriyordu. Bu anlatım uyarınca, *thymos* olmasa, tanınma uğruna sarfedilen çabalar da olmayacak. Diğerleri tarafından tanınma isteği olmasa, mükemmeliyet isteği de olmayacak. Eflatun'un bu tespitlerinden hareketle, Hegel insanın, tüm canlıların sahip oldukları doymak ve biyolojik varkalıma yönelik ihtiyaçlarını karşılama isteğinin dışında hemcinslerinin isteğine de ihtiyaç duyduğunu belirtiyor. İnsan, diğer insanların da isteğine, yani onu tanımalarına istek duyan, bu isteğe muhtaç olan bir varlık. Bu durum, insan için öylesine merkezî bir önem taşıyor ki, bireyin ayrı bir insan kimliğine

sahip olma bilinci başkaları tarafından tanınmaya bağlı.[12] İnsanı insan yapan bir olgu ama aynı zamanda, esas olarak kendi gözünde insan olduğuna dair teşhis koyabilmesine neden olan bir olgu. Hegel, tüm tarihsel sürecin, yani ilerlemenin insanoğlunun ve toplumların bu tanınma isteğine bağlı olduğunu düşünüyor. Bir yoruma göre, insan bu tanınma isteği ile donatılmış olduğu içindir ki tarih, gerçekte tanınma için verilen amansız mücadelenin tarihinden ibarettir.[13]

Bugünün deyimleriyle ifade edecek olursak, insanın Eflatun'un sözünü ettiği *thymos*'un ivmesiyle *ego*'ya değer atfetmesi ve bu değerin tanınması için hayatını ortaya koyması, gerçekte kişilik onuru ya da haysiyetten başka bir şey değildir. Az önce, bilim adamının her şeyden önce insan olduğunu, bu itibarla da birtakım gereksinmeler içinde olduğunu söylemiş ve bilimsel işlevini yerine getirebilmesi için ihtiyaç duyduğu maddî nitelikli hususlara değinmiştik. Ne var ki, sorunu maddî ve biyolojik tatminle sınırlandırmak buradaki bahsimizi açıklığa kavuşturmak için yeterli değildir. Değildir, çünkü insanın timotik kişilik yapısına ilişkin anlatımdan gördüğümüz gibi, bütün insanlar gibi bu ülkenin bilim adamının ya da üniversite hocasının da tatmin olması gereken bir "isteği" vardır ve bu "istek" onun meslekî faaliyetinin ve verdiği ürünlerin "tanınması" isteğidir. Yaptığının bir değer olarak teşhis edilip, kabul görmesi arzusudur ve burada yanıtlamamız gereken soru, Türkiye bilim adamlarının isteğinin karşılanıp karşılanmaması ile ilgili sorudur.

Bize göre, Türkiye'de bilim adamı olmayı seçmiş olan bireylerin tanınma isteğinin cevapsız kalışının temel nedeni, ona tanınma beratını verecek olan ve böyle bir beratı vermede tek meşru makamı teşkil eden teşekkül etmiş ve tanımlanmış bir bilim camiasının bulunmamasıdır. Akademia nitelikli bir bilim çevresinin kurumlaşamamış olmasıdır. Bu nedenledir ki, meslek grubu tarafından kelimenin çoğu kez Hegelyen anlamıyla (bazen de amiyâne anlamıyla) tanınmayan Türkiye bilim adamı kendisini, mutsuzluğa ve yabancılaşmaya sürükleyen bir çıkmaz içinde bulmaktadır. Bu durumda, onu bekleyen iki akıbet vardır. Biri, kendisinde önceleri var olan isteğin yitip gitmesi, tanınma isteğinden artık mahrum olmaya başlaması, herhangi bir mükemmeliyet arayışından tümüyle sarf-ı nazar etmesidir. Kendisine verdiği değerin azalmasıyla birlikte, tahrip olan ego'suyla bilinçsiz gözlemciler nezdinde çok belirgin olmasa da, dikkatli gözlerin teşhis edebildiği derin bir bunalıma girmesidir. Üretkenliğin düşmesi, hırçınlığın artması, namütenahi boş olan vaktini dedikodu yaparak

[12] G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Paris, 1991.
[13] A. Kojeve, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947 (atıfta bulunan P. Bouretz, *Les promesses du monde*, Gallimard, Paris, 1996).

ve abesle iştigal ederek geçirmesi, bilim adamı olmayı seçmiş kişinin bunalım içinde olduğunun bilinen göstergeleridir. Bezginliğin bu uç vakaları dışında, timotik kişilik özelliklerini tümüyle yitirmeyen ve içindeki tanınma isteği tümüyle sönmemiş olduğu için bunalıma karşı göğüs geren bilim adamı ya da üniversite hocasının önünde rahatsızlığı telâfi edecek palyatif çarelere başvurma olanağı da vardır. Bu ara kademede olanlar için, örneğin, gerçekte bilim eylemiyle ilgisi olmayan, herhangi bir işletmecilik uzmanının deruhte edebileceği ama bilimsel eylemde bulunanlar üzerinde sınırlı da olsa iktidar kurma imkânını veren akademik yöneticilik işlevlerini üstlenme yolu vardır. Aralarında kariyerleri boyunca bilimsel bir çabada bulunmamış, akademik değerler uyarınca temayüz etmemiş ve fakat unvan kazanmada yetenekli olan kimi öğretim üyelerinin idarî görevlere seçilmek veya atanmak için gösterdikleri müthiş gayret bunun bir göstergesidir. Mevcut olmayan bir bilim camiası tarafından tanınmaya mazhar olunamadığına göre, bilim adamı *raison d'être*'inden saparak esbab-ı mucibesi dışında alanlarda tanınma isteğini tatmin etme arayışına girmektedir.

Türkiye'de bilim camiası niteliklerini haiz bir meslek topluluğunun oluş(a)mamış olmasından ötürü ego'su kuvvetli, yani tanınma isteğini tahrip olmamış olan bilim adamının bu temel isteği tatmin etmesi için çok daha etkili bir çare daha vardır. Kendi alanında değeri değerlendirilemeyen bilim adamı, tanınma arzusunu gerçekte, tanım gereği dar bir çevreyle sınırlı olan bilim camiasından çok daha geniş, kapsamlı ve bu nedenle de çok etkili bir alanda tatmin etmeye yönelmektedir. İlkin, derslikleri siyasî forum hâline çevirmekle başlayan bu tanınma arayışında, aslında dersin gerçek, yorucu ve can sıkıcı içeriği yerine yüzeysel ve gündelik siyasî yorumlardan fevkalade hoşnut olan bir öğrenci kitlesi, bir tür deneme ya da sıçrama tahtası olarak kullanılmaktadır. Ama bu bir başlangıçtan ibarettir. Tanınma isteğini yeterince tatmin etmediği gibi bunun kalıcı bir etkisinin olması da mümkün değildir. Değildir, çünkü yapay bir tanıma makamına oturtulan öğrenciler geçicidir, diplomalarını alıp gitmektedir. Bu durum, tanınma arzusunu başka şekilde karşılayamayan ve bilim adamı olma amacından istifa etmiş öğretim üyesi için çok can sıkıcı bir durumdur. Devamlı olarak yeni dinleyicilerle muhatap olan üniversite hocası, kısa süreli aralıklarla performansını mütemadiyen yinelemeli, gündelik analizlerle sınırlı nutukları atabilmek için günlük politikayı sürekli izlemelidir. Bu, her an tanınmama krizine yol açabilecek hoş olmayan bir durumdur.

Daha kalıcı çareler ve müessir yöntemler aramakta fayda vardır. Bunlardan biri aslında Batı'da ve Türkiye'de üniversitenin bir kurum olarak

tesis edilmesinden bu yana çok uzun zamandır, hattâ bilim camiası teşekkül etmiş olan toplumların bilimsel katkıda bulunmuş kimi simalarınca da –ama apayrı saik ve amaçlarla– denenen bir yoldur. Şüphesiz, üniversite kurumu geniş kitleler nezdinde hâlâ sahip olduğu saygınlığı sayesinde bu yola başvuranlar (Weber buna "düşmek" derdi!) çok iyi bir zemin teşkil etmektedir. Tanınma isteğinin karşılık görmesi için en elverişli yol, üniversite hiyerarşisinde ilerledikten, unvanlarla donatıldıktan sonra siyasete atılmaktır. Politikacı olmak, Türkiye'nin yalnızlaştırılmış, bilim adamı olma imkânı elinden alınmış, tanınma isteği doyumsuz kalmaya mahkum üniversite hocası için büyük arayışın en başarılı noktasıdır. Kitlelere mâl olmak, iktidara yakın olmaktan ötürü itibar görmek, her girip çıktığı yerde selâmlanmak, Türkiye'nin siyaset sınıfına âdeta bir kast sistemi oluşturucasına tanıdığı muazzam imtiyazlara sahip olmak, hayatı boyunca üniversite binalarının kuytu, tozlu ve işi düşen öğrencilerden başka kimsenin uğramadığı odalarında mesleğini icrâ etmeye çalışan, tanınma isteği kaale alınmayan Türkiye bilim adamı için talih kuşunun başına konmasının resmidir. Siyaset dünyası, Türkiye bilim adamı için tanınmasını sağlayacak bir bilim camiası yokluğunda, tanınma isteğini karşılamak için ikame işlevi gören bir alanı teşkil etmektedir. Burada daha önce saydığımız ikame fonskiyonlar arasında şüphesiz en tatmin edici olanıdır. Ego'su tamir edilen, bir daha hatırlamak istemeyen eski üniversite hocası yeni politikacı Profesör Doktor'lar ömürlerinin en azından yirmi yılını geçirdikleri akademik kuruma bir daha dönüp bakmamayı tercih etmektedirler. Gerçekten de, parlamentoya giren eski bilim adamlarının eski meslektaşlarının durumunu düzeltmek, ülkede bilim faaliyetini daha üst düzeye ulaştırmak ve bu ülkenin ismiyle müsemma bir akademia ile donatılmasını sağlamak için hiçbir şey yapmamaları dikkat çekicidir. Eski meslek hemen unutulmakta ya da unutulmak istenmektedir ve bu durum Türkiye'de sadece bir bilim camiasının yokluğuna işaret etmekle kalmamakta, aynı zamanda da üniversitenin bir kurum olarak mensuplarına bir *esprit de corps,* tekvücut hareket etmeye yol açan ve örneğin, askeriyede ve hariciyede olduğu gibi emeklileri dahi kapsayan bir meslek birliği ve dayanışması duygusunu da aşılamadığına işaret etmektedir. Tanınma isteği ayaklar altına alınmış olan bu bireyler, Hegel'in belirttiği gibi, kimliksizleşmiş ve kendilerine yabancılaşmışlardır.

Ama siyaset, sağladığı nimetlerin azımsanmayacak kadar büyük olmasına rağmen büyük arayışın son durağını teşkil etmemektedir. Günümüzde, tabiî, tanınma isteğini tatmin etme bakımından siyasetten de daha etkin, daha cazip ve başdöndürücü bir haz sağlayan medya zuhur etmiştir. Bu alanın tanıma fonksiyonunu ifa etmesindeki çekiciliğinden ötürü Tür-

kiye çok sayıda üniversite hocasının gazetelerde yazı yazmak için kuyruk oluşturduğuna ve bu kapının dar ve imkânlarının sınırlı olması nedeniyle de televizyon kanallarına üşüştüklerine tanık olmaktadır. Bilimsel faaliyette bulunarak, meşakkatli araştırmalar yaparak kendi kurumlarında tanınma isteğine karşılık görmeyeceğini bilen Türkiye bilim adamları, çok insanî ve bu itibarla da haklı bir refleksle, benliklerini medya yoluyla tahkim etmeyi denemektedirler. Böylece, Türkiye medyatik bilim adamı olan yeni bir bilim adamı tipiyle tanışmaktadır. Hem medyatik hem bilim adamı olmanın mümkün olmamasına rağmen durumdan şikayet eden yoktur. Gazete okuyucuları ve televizyon seyircileri, bilim adamı oldukları taşıdıkları unvanlardan resmiyet kazanmış kişilerin kendilerine hitap etmelerinden hoşnuttur. Yayın organları bedava yazan, bedava konuşan bu gönüllü insanlardan memnundur. Geniş kitlelere hitap etme şansını yakalayan üniversite hocaları, kendilerini tanıtma, fikirlerini yayma imkânını buldukları için mutludur. Bu nedenledir ki, Türkiye, aralarında bazılarının haftanın üç beş günü farklı kanallarda boy gösteren, gazetelere demeç ve/ya da yazı yollayan insanlarla içli dışlı olmaya başlamıştır. Onların çok kıymetli bilim adamları oldukları için fikirlerinin sorulduğunu sanmaktadır. Oysa, bir kısmı vülger bilim ya da popüler bilim düzeyinde bile olmayan bir şeyler anlatmakta, üstelik akla gelen ve gelmeyen her konuda uzman olunabilirmiş gibi, öğretim üyesi sıfatına sahip olmanın verdiği otoriteye dayanarak fetva vermekten rahatsızlık duymamaktadır. Boşanma nedenlerinden tutun, tinerci çocuklara, oradan da seçim sistemlerine ve devlet ile din arasındaki ilişkilere kadar kamuoyunun o anda merak ettiği, televizyon programcısının öngördüğü güneşin altındaki her konuda aynı sosyal bilim hocasının bilgi dağıttığına sık sık rastlanmaktadır. Kimse bu ekran müdavimi bilim adamlarının ne zaman alan araştırmasına çıkmak, evde oturup okumak için vakit bulduklarını merak etmemektedir. Bilim camiası teşekkül etmemiş bir toplumda bu tür akademisyenleri ayıplayacak, kınayacak, hattâ dışlayacak bir çevre de yoktur.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Türkiye bilim adamının tanınma isteğinin tatmini için bu çarelere tevessül etmesinin nedenini de zaten böyle bir norm geliştiren bilim çevresinin bu ülkede bulunmayışıdır. Doğa bilimleri uzmanlarının konuları gereği, böyle bir çıkış kapısı bulamadığı bir ortamda, medyatik bilim adamı tipi doğal olarak sosyal bilimciler arasından sivrilmektedir. Çünkü toplumbilim Türkiye'de bilim olmaktan çıkmış, herkesin bildiği ve duymak istediği şeylerin bilimsel otoriteyle donatılmış olduğu varsayılan kişiler tarafından ifade edilen bir müphem bilgi alanı olmaya başlamıştır. Bu durum, Türkiye'nin tanınma isteği tatmin edilememişlikten muzdarip bilim adamlarının ego'larını tatmin etmekte sayı-

sız faydalar sağlamaktaysa da bu ülkede toplumbiliminin gelişmesine ket vuracak mahiyette bir olgudur. Sosyal bilimin ideolojikleşmesine, medyatik bir nitelik kazanmasına, güdük kalmasına neden olmaktadır. Siyasî grupların boyunduruğunda, medyanın vesayeti altında ve esen rüzgârın doğrultusunda zigzaglar çizen bir faaliyet alanına dönüşmesine yol açmaktadır. Bunun uzantısında, Türkiye'nin felsefecilerinin, sosyologlarının, ekonomistlerinin bilimsel değerini takdir etmek ya da yadsımak, onlara iyi puan ya da kırık not vermek, gazeteci-yazar sıfatını taşıyan bir iki merak sahibi erbabın işi olmaya başlamıştır. Bu durum, tanınma isteği uğruna isteğinin esas hedefi olan insanlardan ve sosyal gruplardan farklı mekânlarda tanınma arayışına çıkmış olan bilim adamlarının gerçekte büyük bir yanılsamayla karşı karşıya geldiklerini göstermektedir. Çünkü bilim adamının esasen tanınmayı arzuladığı insanlar, medya vasıtasıyla ulaştığı anonim kalabalıklar değil, yine de her şeye rağmen referans grubunu teşkil eden ve ait olduğu camialaşamayan bilim çevresinin üyeleridir. Kitleler nezdinde ünlenmiş olmak ona aradığı tanınmayı sağlamamakta, sadece herkesin tanıdığı bir figür olmasına yol açmaktadır. Büyük arayışa koyulmuş bilim adamı açısından bu durum, Spinoza'nın tarif ettiği trajik akılsızlığı çağrıştırmakta, "her zaman mükemmel yemekleri yiyemeyeceği fikrine kapılan kişinin kendisini öldürücü zehirlerle beslemeye kalkışmasını" andırmaktadır.[14] Bunun yanı sıra, kamuoyunda sesi duyulmayan ama çalışmaları uluslararası hakem kurullarınca sınanmış birkaç bilim adamı ve üniversite hocasının bilim değeri, ortalığa dökülen vülger söylemin yarattığı tahribatı telâfi edememesi endişesi de duyulmaya başlanmaktadır. Artık oturup düşünmenin, derlenip toparlanmanın, bilim camiasının temellerini atmak için titizlenmenin zamanı gelmiştir. Bu, sadece "bilim için bilim" anlayışı ya da elitizm gereği değil, bir toplumun pratikte giderilmesine ihtiyaç duyduğu sorunlarını da çözebilmek için bir zorunluluktur. Çünkü bir ülkede bilimin gelişmiş olması o ülkenin uluslararası ilişkiler sisteminde tanınma isteğinin gereklerini yerine getirebilmesinde, *thymos*'unu tatmin etmesinde ve itibar kazanmasında önemli bir faktördür. Devletlerin bildiği, üzerinde durduğu bir husustur.

[14] B. Spinoza, *L'Ethique*, Puf, Paris, 1990.



William Hogarth

BİLİM, BİLİMSEL BİLGİ VE İKTİDAR

Hüsamettin Arslan*

Rahip, en yüksek insan tipi, egemen olan – güç kullanma yetkisini elinde tutanlara bile egemen– onsuz olunamaz ve onun doğruluğundan şüphe edilemez, cemaat içindeki en büyük güç, kesinlikle değiştirilemez ya da küçümsenemez en büyük güç olan insan tipi saydığı en yüksek insan tipi olmak ister.

Araçlar Bilgiye yalnızca o sahiptir; yalnızca o erdem sahibidir; yalnızca o kendisi üzerinde egemenlik sahibidir; yalnızca o belirli bir anlamda Tanrı'dır ve tanrılık vasfına tekrar dönebilir; yalnızca o Tanrı ile diğer insanların aracısıdır; tanrısallık her muhalefeti, rahip aleyhine öne sürülen her düşünceyi yasaklar.

Araçlar Hakikat vardır Ona ulaşmanın yalnızca bir tek yolu vardır Toplumda, doğada ve gelenekteki iyi her şeyin rahiplerin hikmetindeki kaynağı bulunabilir Kutsal kitap onların eseridir Bütün bir doğa, onun içerdiği dogmaların tamamlanmasıdır yalnızca. Rahiplerinkinden daha iyi başka hiçbir kaynak olamaz. Mükemmelliğin başka her türü, rahiplerinkinden farklı bir düzen türüdür, mesela savaşçılarınkinden.
(...)
Daha ileri düzeyde gelişmiş bir rahip tipi olarak filozof, soyu itibariyle rahibin mirasından gelir; rakip olarak bile, zamanının rahibininkilerinin kullandığı araçlarla aynı araçları kullanmak ve aynı amaçlar uğruna mücadele etmekle yükümlüdür

Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*

* Doç. Dr. Hüsamettin Arslan, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

Giriş

Modernite sürecinin tarihi, modern bilimin de tarihidir. Modernleşme teorileri ve modernleşme ile ilgili araştırmalar, modernite sürecinin farklı boyutlarını vurgularken, bilimle ilgili boyutunu ikinci planda görme eğilimi taşırlar. Meseleye, Türkiye'nin ve Türk toplumunun modernleşmesi (veya modernleşememesi) açısından bakıldığında durum biraz daha iç karartıcıdır; modernleşme sürecimizde bilimin, bilimsel kurumların, bilimi icrâ eden bilim adamlarının ya da bilime inanan entelektüellerin rolü merkezî ve birinci dereceden bir rol olduğu hâlde, entelektüel literatürümüzde, modernleşmemizin bilimle ilişkisi konusunda çok az şey bulabilirsiniz. Şüphesiz bu merkezî role ilişkin miyopluk, bilimin, bilimsel bilginin, bilim adamı entelektüelin iktidarla/güçle[1] ilişkisiyle ilgilidir. Türkiye'nin ve Türk toplumunun modernleşme süreciyle ilgili metinlerde bilimin rolünün ihmalinin, başka bir söyleyişle modernleşme ile bilim arasındaki ilişki konusundaki entelektüel körlüğün ülkemiz entelektüelleri arasında yaygın olmasının nedenlerinden biri, onların modern Batıdan ithal ettiğimiz bilimin ve bilimsel bilginin iktidarla/güçle hiçbir ilişkisinin bulunmadığı mitine derin bağlılıklarıdır. Burada öne sürülebilecek bir başka neden, hem modernleşme sürecimizin hem de bilimin ya da bilimsel bilginin Türkiye'ye girişinin bizatihi kendisinin, iktidar/güç mekanizmaları ya da süreçlerinden geçerek gerçekleşmesidir. Ekonomimiz, kültürümüz, toplumsal kurumlarımız ne kadar iktidar/güç mekanizmalarının kaprislerine maruz kalmışlarsa, düşünme tarzlarımız da o kadar kalmışlardır. Toplumumuzun modern bilimi ve onun türevi dünya görüşünü kendi rızasıyla almayı denediği apaçık bir bedahet olsa bile.

Batı'da modern bilimler,[2] okülersentrik (gözmerkezci)[3] düşünme geleneğinin rahminde şekillendi. Okülersentrizm, kendileriyle dünyayı kavradığımız duyularımız arasında bir hiyerarşi kurar ve duyular hiyerarşisinde "gözü" ve "görme" duyusunu bu hiyerarşinin zirvesine yerleştirir. Göz, evreni kavrayışımızdaki en merkezî organımız; görme, evreni kavrayışı-

---

[1] Şüphesiz "güç" kavramı "iktidar" kavramından daha kuşatıcıdır. Fakat ben elinizdeki yazıda bu iki kavramı, aralarındaki nüansı görmezlikten gelerek "güç/iktidar" şeklinde kullanacağım.

[2] "Bilim" kavramını kullanırken bu metin boyunca yalnızca doğa bilimlerini değil, aynı zamanda "sosyal bilimleri" de içerecek tarzda kullanıyorum. Doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında yapılan ve bir entelektüel ortodoksi formu olan ünlü ayrımın, bu yazıda gerekçelerini sunmaksızın dogma olmanın ötesinde bir anlamının bulunmadığını düşünüyorum.

[3] Bilimde "gelenek" ve "okülersentrizm" konusunu, Gadamer-Habermas-Ricoeur-Derrida tartışmasının metinlerini de içeren şu kitaptaki başka bir yazıda ele alıyorum: H. Arslan (der.), *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002. Burada okülersentrist gelenekle ilgili bilgilere yalnızca yeri geldiğinde değinilecektir.

mızdaki en merkezî yetimizdir. Düşünmek ve inanmak görmek; görmek eylemde bulunmak ve dokunmak; dokunmak sevmek demektir. Göz eylem organıdır. Görmediğiniz şeye dokunamaz, dokunamadığınız şeyi manipüle ederek teknolojiye dönüştüremezsiniz. Tekno-bilim, okülersentrik geleneğin ürünüdür. Modernite görmenin zaferini temsil eder: İnancın ve inanmanın kutsallığından düşüncenin ve düşünmenin, rahibin kutsallığından modern entelektüelin kutsallığına, dinin kutsallığından bilimin ve düşüncenin kutsallığına, kilise merkezli toplumdan üniversite merkezli topluma, imparatorluk sisteminden ulus devlet sistemine geçiş. Modern toplumda ortaya çıkan gelişmeler, Comte'un kehânetlerini (o bilimin yeni insanlık dini olduğunu öne sürmüştü) kehânet olmaktan çıkararak gerçeğe dönüştürmüştür. Batı entelektüel tarihinde modernite süreci diye adlandırılan dönem, gözün ve görmenin hegemonyasını kurduğu dönemdir. Modern toplum gözün ve görmenin egemen olduğu toplumdur. Ortaçağdan modernite geçiş, gözün ve görmenin egemenliğine geçiş. Seküler toplum, göz ve görme temelinde inşa edilmiş yaşam tarzlarının egemen olduğu toplumdur. Seküler toplum ve sekülerizm, okülersentrik geleneğin ürünüdür. Bizi öte dünya ile ilgili bağlılıklardan kurtararak, yalnızca bu dünyaya ait varlıklara dönüştüren şeydir. Görmenin modern toplumdaki hegemonyasıdır. Bir şeyi göremiyorsanız, o şey yoktur. Göremediğiniz bir Tanrı inanılmaya değer bir tanrı değildir. Tanrı, görmenin nesnesi olamaz ve bu nedenle yoktur. Okülersentrizm, modern dünyamızda hâlen bir entelektüel ortodoksi formudur. Türk toplumu modern bilimleri alma tercihiyle karşı karşıya geldiğinde de, Batı'da egemen entelektüel ortodoksi formu okülersentrizmdi. Modern Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de bilimler ve entelektüel yapı okülersentrizmin aurasında şekillendi. Bu yazı, söz konusu geleneğin Batı'da yapılmış bulunan eleştirilerini, elden geldiğince özetlemeyi deniyor. Bu kısaca şöyle özetlenebilir: Görmek egemen olmaktır ve dolayısıyla bilgi iktidardır/güçtür.

Bu nedenle ülkemizde bilimi anlamaya yönelik herhangi bir entelektüel çabanın, bu ortodoksi formunun göbeğinde mutlu bir hayat süren bilim adamı entelektüelin ve bu ortodoksinin "imanı sağlam müminlerinin" rahatını kaçıracağı açıktır. Unutulmamalıdır ki, bilim din değildir; Türkiye'de bilim adamının entelektüel başarısızlığının arkasında, akademik entelektüellerle, entelektüel bürokratların bilimi, babalarının dininin yerini alması gereken bir din olarak ikame etmeleri gerçeği vardır. Bilimin ve bilim adamının önündeki en büyük engellerden biri, bilimin ve bilimsel faaliyetin eleştiriden muaf tutulması gerektiğini düşünenlerin militanlığını yaptığı kemikleşmiş bir ideolojidir. Daha yerinde bir söyleyişle, Türkiye'de bilimin önündeki en büyük engel, bilimi insanların ürettiği ve icrâ

ettiği bir faaliyet olarak değil, onu eleştiri alanının dışında tutmak isteyen ve ona modern bir "din" muamelesi yapan zihniyettir. Bu zihniyete "bilimizm"[4] (scientism) diyoruz. Türkiye'de bilimizm, egemen entelektüel ortodoksidir ve bütün ortodoksiler gibi yaratıcılığa ve yeniliğe kapalıdır. Ülkemizde "bilimsel hayat" boğazına kadar gömüldüğü "bilimizmden" ya da "bilimist ortodoksiden" ve dolayısıyla bu ortodoksinin getirdiği katı entelektüel ortodoksiden muzdariptir. İnsanî yaratıcılığın olmazsa olmaz şartlarından birinin bir entelektüel ortodoksi formunun mevcudiyeti olduğu apaçıktır. Ayrıca, her kurumsal yapının doğası gereği bir ortodoksi formunu içerdiği de kabul edilmelidir; fakat ülkemizdeki "bilimist ortodoksi," aslında bilime ve bilimsel bilgiye özgü bir ortodoksi, bir bilgi ortodoksisi değildir, deyim yerindeyse, bir "bilimsel dinin" ya da "bilimsel" etiketi taşıyan bir seküler dinin ortodoksisi, bir seküler dinî ortodoksidir ve entelektüel yaratıcılığımızın önündeki en büyük engellerden biri budur. Bu ortodoksi formunu "ortodoksi" yapan şey, her şeyi bilimden yola çıkarak eleştiriye tâbi tutmayı denemesi, ancak bilimin bizatihi kendisi üzerinde pek kafa yormaması ve bilimi eleştiriden muaf tutmasıdır. Entelektüel yaratıcılığımızın ve entelektüel yeteneklerimizin, daha da önemlisi "bilimsel" yaratıcılığımızın önündeki en büyük ve en önemli engel bu seküler din ve onun müminleridir. Bilimizm ve bilimistler bilimi anlamazlar, bilime taparlar; bilimi anlamak için, bilimin ve bilimsel bilginin güçle/iktidarla ilişkisine bakılmalıdır. Bilimi icrâ etmenin ve bilimsel faaliyette başarılı olmanın öncelikli şartı da budur. Türkiye açısından can alıcı önemi haiz soru şudur: Dünyadaki bilimsel ya da entelektüel hiyerarşinin, entelektüel/bilimsel eşitsizliğe dayalı bir toplum yapısının neresindeyiz ve neden orasındayız?

Ökülersentrizm, Bilgi ve İktidar/Güç

Rasyonalistler, empiristler, pozitivistler ve postpozitivistler, "bilimsel bilgi" ve "bilim" gibi kavramları "iktidar" ve "güç" gibi kavramlarla bir arada kullanmayı sevmezler; çünkü bilimsel bilgi ve bilim ünlü rasyonalist-irrasyonalist dikotomisinin rasyonalist yanında, iktidar ve güç, irrasyonalist tarafında yer alır. Bütün düalizmler gibi bu düalizm türünde de, düalizmi oluşturan unsurlar birbirlerine zıt ve birbirlerine indirgenemez-

[4] Bazı yazarlar "scientism" kavramını "bilimcilik" terimiyle karşılıyorlar. Ben "bilimcilik" teriminin "bilimizm" kavramının yükünü taşıyamadığını, bunun yerine "bilimizm" ve "bilimist" terimlerinin daha uygun olduğunu düşünüyorum (Dileyen benim önerimi de tercih etmeyerek "bilimperest" kavramını kullanabilir). "Bilimizm" kavramını önermekle, Türkçe bir kökü (bilim) yabancı bir ekle (izm) birleştirdiğimin elbette farkındayım. Tabiî ki bu bir yanlış adlandırma. Fakat benim bu kavramı önerirken yapmak istediğim şey tam da bu. Bir yanlışı, bir yanlış adlandırmayla karşılama.

dirler. Bütün düalizmler, öne sürdükleri düalist yapının unsurları arasında bir hiyerarşi öngörürler. Dünyanın ve evrenin temel hammaddesi, başka bir söyleyişle dünyanın "altyapısı" "rasyonel," yani Hem Galileo'da, hem Descartes'da hem de empiristlerde gördüğümüz gibi sayılabilir, ölçülebilir, hesaplanabilir, kısacası matematiğin (ve matematiksel mantığın) diliyle ifade edilebilir birincil niteliklerdir. Rasyonel kategorisinin dışında yer alan nitelikler ya da unsurlar, matematiğin diliyle ifade edilemedikleri için bilim adamının, bilimin ve bilimsel bilginin nesnesi olma hakkı elde edemezler. Bilimin nesneleri panteonunda yer alan kalemler arasında, kültür, dil, ruh, duygular, gelenek ve bu arada gayet tabiî güç ve iktidar yer almazlar; çünkü onlar ölçülemezler, hesaplanamazlar, laboratuvara sokulup deney ve gözleme tâbi tutulamazlar. Onlar en iyi durumda birincil niteliklerin türevleri, literatürdeki söyleyişiyle ikincil nitelikler kategorisinde ikamet ederler.[5] Sayamıyorsanız, ölçemiyorsanız, hesaplayamıyorsanız bilim de yapmıyorsunuz demektir:

> Şikago Üniversitesi sosyal bilimler araştırma binasının cephesinde, Lord Kelvin'den alınma şu özdeyiş vardır: "Eğer ölçemiyorsanız, bilginiz yersiz ve eksik demektir." Bu önerme, bir siyaset bilimcisi ya da bir ekonomist tarafından söylenmiş olsaydı, bir araştırma binasının cephesine yerleştirilir miydi? (..) Fizik bilimi genelde sağlam bilginin paradigması olarak görüldüğünden ve nicel tekniklerin başarısı için önemli ipuçları sağlıyor gibi göründüğünden, ölçümün fizik biliminde geçen yüzyıldır fiilen nasıl işgördüğü problemi, doğal ve olağan ilgiyi aşan bir ilgi uyandırıyor. Hem eski bir fizikçi hem de bir fizik bilimi tarihçisi olarak, bir buçuk yüzyıldır, niceliğe dayalı yöntemlerin, incelediğim alanların gelişiminde gerçekten merkezî bir rol oynamış olduğundan eminim. Diğer taraftan, aynı şekilde, hem ölçümün fonksiyonu hem de ölçümün istenen sonucu verebilme yeteneğinin kaynağı hakkındaki en etkili düşüncelerimizin büyük ölçüde bu mitten türediğini düşünüyorum[6]

Bu tam bir okülersentrizm (ocularcentrism)/gözmerkezcilik formudur ya da daha yerinde bir söyleyişle modern bilim için hâlen sözde sağlam bir

---

[5] Birincil nitelikler ve ikincil nitelikler ayrımı, modern bilimin kendisi için temel aldığı ayrımlardan biridir. Bkz. Burt, Edwin Arthur, *The Metaphysical Foundations of Science*, Doubleday Anchor Books, New York 1968, ss. "18-19, 53-54. Bu konuyu başka birçok kaynağa atıfta bulunarak şu yazıda ele aldım: Arslan, Hüsamettin, "Pozitivizm/Bir Bilim İdeolojisinin Anotomisi," *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Der. Sebahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul 1995, ss. 451-583, özellikle 550-559.

[6] Kuhn, Thomas S., *The Essential Tension/Selected Studies in Scientific Tradition and Change*.The University of Chicago Press, Chicago and London 1977, ss. 179-180.

temel olmaya devam eden bu gelenek okülersentrik ya da locikosentrik/mantıkmerkezci gelenek diye adlandırılabilir.[7] Rasyonalizm, Plato kaynaklı bir anlayışla (evren bir sayılar armonisine göre düzenlenmiştir) evrenin insan zihninin işlediği gibi işlediğini ve bu nedenle evrenin matematiksel dilinin şifresini çözerek işleyiş yasalarını bulmanın mümkün olduğunu varsayar. Sayabilmek, ölçebilmek, hesaplayabilmek ve dolayısıyla matematiksel bir dille formüle edebilmek için görmek gerekir. Sayabildiğiniz, hesaplayabildiğiniz ve matematiğin diliyle ifade edebildiğiniz şey, aynı zamanda görebileceğiniz, dokunabileceğiniz, manipüle edebileceğiniz ve dönüştürebileceğiniz bir şeydir de. O maddedir ya da maddî dünyadır. Empirizmde de aynı şey söz konusudur. Bilimsel bilgi deney ve gözleme dayanır, önemli olan olgulardır. Göremiyorsanız gözlem ve deney de yapamayacaksınız demektir. Gözlemleyemediğiniz, deneyini yapamadığınız bir şeyi matematiğin diliyle formüle edemezsiniz ve bu durumda bilim de yapmıyorsunuz demektir. Olgular, gözlemleyebileceğiniz ve bu nedenle matematiğin diliyle formüle edebileceğiniz şeylerdir. Empirizm ve rasyonalizm, modern formlarıyla, göze dayalı felsefî geleneklerdir. Bütün bir bilgi teorisi ya da epistemoloji, göz ve görme üzerine temellenmiştir.

Newton'un pratikte gerçekleştirdiği ve Kant'ın teoride en iyi formülasyonunu yaptığı empirizmle rasyonalizmin sentezi, yüzyılımızın egemen bilim anlayışlarının hareket noktası olmuştur. Mantık, matematik, deney, gözlem ve olgular. Batı entelektüel tarihinde mantıksal pozitivizmin fizikalizmiyle zirvesine ulaşan bu anlayış, aslında bir metaryalizm türüdür ve literatürde "bilimsel materyalizm" diye anılır. Bu anlayışı ya da bu sentezi kısaca şöyle formüle etmek mümkündür: Rasyonel (mantıksal) olan, sayılabilir, ölçülebilir, hesaplanabilir olan; hesaplanabilir olan matematiksel olan; matematiksel olan gözle görülebilir olandır; empirik olan gözle görülebilir olan; gözle görülebilir olan matematiğin diliyle ifade edilebilir olan; matematiğin diliyle ifade edilebilir olan rasyonel (man-

---

Bu geleneğin bilimle ilişkisini ve bu geleneğe alternatif geleneğin bilgiyle ilgili bakış açısını şu çalışmamda ele aldım. Hüsamettin Arslan, *Yöntemizm, Bilimizm, Sosyal Bilimler ve Entelektüeller* (Yayımlanmamış doçentlik tezi). Hâlen üzerinde emek harcamaya devam ettiğim bu çalışma, Ayrıca, Guignon, Charles B., *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Hackett Publishing Company, Indiana Polis 1983; Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Blackwel Publishers Ltd., Oxford 1996; West, David, *An Introduction to the Continental Philosophy*. Polity Press, Cambridge UK 1996 (Türkçesi, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Türkçesi: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınevi, İstanbul 1998; Glock, Hans-Johann (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*. Blackwell Publishers, Oxford 1997; konuyla ilgili nefis bir sosyolojik analiz için, Crook, Stephen, *Modernist Radicalism and Its Aftermeath/ Foundationalism and Anti-foundationalism in radical social theory*. Routledge, London and New York, 1991.

tıksal) olandır. Modern bilim, daha yerinde bir ifadeyle teknobilim bu temele, göz ve görme temeline dayanır.

Bu bilim görüşüne göre, bilim, bilim-dışı faktörlerle (sözün gelişi, ekonomi, iktidar ilişkileri, kültür vb.) göre değil, bilim-içi faktörlerle (akıl, deney, gözlem, teoriler ve varsayımlar vb.) açıklanmalıdır. Bilimin, bilimin içinde yer aldığı tarihsel, kültürel, ekonomik ve sosyolojik faktörler, bilimin açıklamasını belirleyecek ölçüde önemli faktörler değildir. Sözü edilen haricî faktörlerden biri de, "iktidar" ya da çok daha kapsayıcı bir terim kullanmak gerekirse, "güç"tür. Bu nedenle, bilimin iktidarla ya da güçle ilişkisi, bilimin ya da bilimsel bilginin "doğasından" kaynaklanan bir ilişki değildir; bu ilişki bilim-dışı/haricî faktörlerle bağlantılı bir ilişkidir. Bilim felsefesi literatüründe, "ortodoks bilim görüşü" (received view)[8] terimiyle dile getirilen bu görüş açısından bilim, ilkin, güç/iktidar elde etmek amacıyla kullanılabilir. Şeylerin/nesnelerin nasıl olduklarını ve nasıl fonksiyon icrâ ettiklerini bilmek, manipülasyon ve kontrol etme imkânları yaratır. Bu, empirizmin ve endüstriyel bilim fikrinin babası Bacon'un ünlü "Bilgi güçtür." özdeyişini açıklayan bir görüştür; bilgi insana doğayı kontrol altına alma ve manipüle etme imkânı sağlar. Fakat bu anlayışa göre, bilgi bilgi olarak güç/iktidar ögesi içermez. Gücün/iktidarın, bilginin bizatihi kendi oluşumunda ya da inşasında hiçbir rolü yoktur; bilgi sonuçları ve etkileriyle güçtür/iktidardır. Çünkü, güç/iktidar, irrasyonel faktörlerden biridir; olsa olsa "objektif" bilgiden kapı dışarı edilmesi gereken bir "idol" olabilir.

İkinci olarak, bilimle iktidar/güç arasındaki ilişki, güç/iktidar bilginin edinilmesini engellediği ya da çarpıttığı zaman ortaya çıkar. Güçle/iktidarla yanlış inançlar empoze edilebilir ve doğru inançlar baskı altına alınabilir. Güç/iktidar doğası gereği "kötü"dür; bir karşı-güç olduğunda bile. Üçüncü olarak, bilimle iktidar/güç arasındaki ilişki, bilgi bizi iktidarın/gücün baskıcı etkilerinden kurtarırken ya da özgürleştirirken ortaya çıkar. Bu, Aydınlanma düşünürlerinin ve onların yüzyılımızdaki takipçilerinin düşüdür. Onlar, akla dayalı bilginin (bilimsel ya da rasyonel bilginin) insanlığı geleneğin, dinin, hurafenin, dogma ve ideolojinin sultasından kurtaracağına inanıyordu; bilim ilerleme demekti ve insanlığa mutlu bir gelecek vaat ediyordu. Bütün bu görüşlerdeki temel varsayımlar şu türde varsayımlardı: Bilimsel bilgi ile güç/iktidar birbirlerini dışarda bırakan şeylerdir; eğer bilginin güçle bir ilişkisi varsa bu bilimsel bilgi için

[8] Suppe, Frederick (Ed.), *The Structure of Scientific Theories*. University of Illinois Press, Urbana 1974, "Historical Background to Received View" başlıklı birinci bölüme bakınız.

değil, yanlış ya da tahrif edilmiş/çarpıtılmış bilgi için (mesela dinî bilgi, mitik bilgi, metafizik bilgi, ideolojik bilgi) için geçerlidir.

Bu düşüncenin sahiplerini ve düşünme tarzlarını anlamak zor değildir. Çünkü hem Kartezyen gelenek hem de empirist gelenek, yeni sıfır noktalarından yola çıktıklarını varsayarlar; Kartezyen felsefe, tarihten, kültürden, gelenekten, ideolojiden bağımsız, kültürler-üstü ve tarih-üstü, kültürler-dışı ve tarih-dışı saf, nötr ve objektif/nesnel saf zihin saydığı "ego kogito"'yu empirizm geleneğin, tarihin, dinin, ideolojinin ve gücün etkilerinden her nasılsa kendisini kurtarmış, tarih-üstü ve tarih-dışı zihni temsil eden "tabula rasa"yı sıfır noktaları (yeni başlangıç noktaları) olarak görürler. Yeni sıfır noktaları arayışı, yeni mutlak hakikatler arayışı, yeni bir cemaat arayışıdır. Yeni sıfır noktaları bulmak ya da yeni başlangıç noktalarından yola çıkmak, her iki gelenek için de geçmişin yükünden (Hıristiyanlıktan ve Ortaçağ'ın kötü mirasından) kurtulmak için başvurulmuş birer stratejidir. Genelde bilgi ve özelde bilimsel bilgi (doğru ve evrensel bilgi) özne (ego cogito ya da tabula rasa) ile nesne arasındaki ilişkiden doğar: Özne ile öznenin nesnesi, her ikisi de rasyonel olmaları anlamında örtüşürler. Solipsizm problemi ya da başkalarının benleri problemi buradan doğar: Kendi varlığımdan ve bilgimden emin olabilirim, fakat başkalarının varlığından ve bilgisinden nasıl emin olabilirim? Batı düşüncesinde alternatif bir gelenek, yani kıta Avrupası geleneği ya da logosentrik (sözmerkezci gelenek) bilginin özne ile nesne arasındaki ilişkiden değil, özneler arası ilişkiden doğduğunu öne sürecektir. Bilgi öncelikle özne ile nesne arasında cereyan eden bir ilişkinin değil, öncelikle özneler arası ilişkinin ürünüdür.

> Her iki gelenek (empirizm ve rasyonalizm) de, bilgiden irrasyonel olanı, yani insana ve topluma has olanı "doğru inançlar" (bilimsel bilgi ya da objektif bilgi) alanından kapı dışarı ederek, bilgiyi insandan (dolayısıyla dilden, ideolojiden, önyargıdan, kültürden ve iktidardan/güçten ve tabiî ki tarihsellikten) arındırma yoluna başvururlar: "Epistemik püritenizm." Bütün radikaller püritendirler. Bilimsel bilgi, insanî unsurun olmadığı yerde mümkündür; çünkü, bilimsel bilgi ya da doğru bilgi, nötr ve evrenselliğini buradan alır. Bilimsel bilgi üniversalitesini, evrensel nötrlüğe sahip sıfır noktalarından yola çıkılarak üretilmiş olmasına borçludur. Dahası, bilimsel bilgi sayılabilir, ölçülebilir olanın bilgisidir; matematik ve mantık evrenseldir, çünkü kültür, ekonomi, iktidar, ideoloji vb. her şey taraflı, subjektif (özneye, yani insana ilişkin); matematik ve mantık tarafsızdır. Empirizm, rasyonalizm, realizm, pozitivizm ve post-pozitivizm adlarıyla entelektüel tarih sahnesine çıkan ve genelde okülersentrik ya da locikosent-

rik/mantıkmerkezci gelenek diye adlandırılan düşünme geleneğine has bu bakış açısı, gücü/iktidarı yalnızca bir sınırlama, bir negativite ve baskı olarak görür. Gerçekliği kabul etmenin sistematik bir reddi, bir baskı aracı, hakikate/doğruya konulmuş bir yasak olarak iktidar güçleri, bilginin formasyonunu engeller ya da en azından tahrif eder. Güç/iktidar bunu, arzuyu baskı altına alarak, yanlış bilinci besleyerek, cehaleti teşvik ederek ve başka bir yığın hileye başvurarak yapar. Hakikatten/doğrudan korktuğu için güç/iktidar onu baskı altına almalıdır.[9]

Locikosentrik ya da okülersentrik geleneğin bilgi ile iktidar/güç arasındaki ilişkisini Rouse şöyle özetler:

Gücün/iktidarın bilginin dışında tutulmasına ilişkin bu açıklama geleneksel olarak, bilginin temsile dayalı yorumu benzeri bir şeyi varsaymıştır, ancak o aynı zamanda gücün/iktidarın ne olduğu ve nasıl işlediği ile ilgili belirli bir kavrayışı da içerir. Bu görüş hiçbir şekilde yalnızca epistemolojiye ya da bilim felsefesine has bir görüş değildir; çoğu önemli özellikleri, siyaset felsefesinde hem liberal hem de Marksist gelenekler içinde de bulunabilir. Dikkat çekmek istediğim üç özelliği vardır: Birincisi güce/iktidara, iktidarın/gücün merkezden uzaklaştığı genel merkezî konumlarda bulunan (devlet, şirketler, egemen sınıflar) belirli faillerin (kişiler, kurumlar, sınıflar, gruplar) sahip olduğu ve iktidarın onlar tarafından kullanılması; ikincisi, gücün/iktidarın, temsil edilen dünyada değil, temsillerimizde işgörmesi; üçüncüsü gücün/iktidarın öncelikle baskıcı, sonra da muktedir kılıcı olması, ancak üretici olmamasıdır.[10]

Entelektüel dünyamızda hâlen varlığını sürdüren ve egemen ortodoksi formu statüsünü işgal eden bu geleneğe alternatif bir başka gelenek, Kıta Avrupası geleneği –elbette o da bir başka Batılı gelenektir– farklı varsayımlardan yola çıkar: Yalnızca bilgi ve bilim konusunda değil, insana has hiçbir faaliyet alanında sıfır noktaları ya da başlangıç noktaları yoktur. Sıfır noktası, en iyi durumda bir kurgu olabilir; çünkü filozofun, bilim adamının ya da entelektüelin sıfır noktasını tespit edebilmesi için kendisinin de içinde yer aldığı tarihsel sürecin dışına çıkması, Tanrı ya da Tanrı gibi mutlak bir varlığın konumuna yükselmesi ve tarihsel sürece oradan, Tanrı bakışıyla/gözüyle, "mutlak gözle" bakması gerekir. Oysa,

[9] Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul, *Michael Foucault/Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, s. 129.
[10] Rouse, Joseph, *Knowledge and Power/Toward a Political Philosophy of Science*, Cornell University Press, Ithaca and London 1987, ss. 14-15.

ölümlüler ya da sonlu varlıklar için tarihsel sürecin dışına çıkarak bir başlangıç noktası tespit etmek imkânsız bir şeydir. "Pastanızı hem yiyip hem de saklayamazsınız."

Bu nedenle, bilimsel bilgiyi, doğru bilgiyi ya da bilgiyi dayandırabileceğiniz, bize objektif/nesnel, tarih-dışı, tarih-üstü, kültürler-üstü bir sıfır noktası, bir "ego cogito," bir "tabula rasa" yoktur; bunlar, genelde Batı düşünce geleneği diye adlandırdığımız bir gelenek içinde yer alan bir geleneğin, okülersentrik geleneğin kurgularıdır. "Ego cogito," "tabula rasa" ya da "doğa durumunda insan" en iyi durumunda olsa olsa bir Robinson Crusoe olabilir ki, o da kurgudan başka bir şey değildir. Bilgi öncelikle özne ile nesne arasındaki ilişkiden doğmaz, bilgi özneler arası ilişkiden doğar; bilimsel bilgi dahil bütün bilgi, özneler arasıdır. Bilginin öznesi durumundaki insan da bütün insanî varlıklar gibi tarihseldir. Bilginin öznesi tarihseldir demek, bilginin öznesi sosyal bir varlıktır demektir. Tarihsel olan sosyolojik, sosyolojik olan tarihseldir. Empirizm ve rasyonalizm, göze dayalı bir anlayış olmaları ölçüsünde, tarihselliği ihmal ederler. Göz ve görme, tarihi göremez. Bilimsel bilgi evrenseldir; evrensel olanın tarihi olamaz. Sayıların ve mantık kurallarının tarihi yoktur. Bilgi özneler arasıdır demek, bilgi sosyal bir süreçten, bir kolektif çabadan doğar demektir. İnsanı insanî unsurlarla birlikte bilgi alanından kapı dışarı etmek, yani bir tür bilgiyi (bilimsel bilgiyi) insandan arındırarak "evrensel, mutlak, objektif hakikat/doğru" statüsüne yükseltmek, bilim din olmadığına ve doğruları da sürekli değiştiğine göre, boşuna ve illüzyonik bir çabadır. Dolayısıyla, başka şeyler yanında, güç/iktidar ögesini, bilimsel bilginin karşıtı olarak görmek ya da bilgiyi, bilimsel bilgiyi ve bilimi güç/iktidar unsurundan arındırma ve onları birbirlerinden bağımsız şeyler, birbirine karşıt şeyler olarak görme çabası da yanlıştır. Çünkü özneler arasılık alanı, başka bir söyleyişle sosyal hayat bir güç/iktidar çatışmaları arenasıdır.[11]

---

[11] Sosyolojik bir fenomen olarak bilimsel bilgi için Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. Paradigma Yayınevi, İstanbul 1992, ss. 56-121; konuyla ilgili kapsamlı analizler için bakınız Stehr, Nico and Meja Wolker (eds), *Society and Knowledge/Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, Transaction Books, New Brunswick (USA) and London (UK); Barnes, Barry, *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*. Çev., Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1990; Bloor, David, *Knowledge and Social Imagery*, The University and Chicago Press, Chicago and London 1991; Knorr-Cetina, Karin D., *The Manufacture of Knowledge/An Essay on the Constrictivist and Contextual Nature of Science*, Pergamon Press, Oxford 1981; Cole, Stephen, *Making Science/Between Nature and Society*, Harward University Press, Cambridge and London 1995; Barnes, Barry and David Edge (eds), *Science in Context/Readings in the Sociology of Science*. The Open University Press, Milton Keynes 1992.

Hemen herkesin kolayca kabul edebileceği üzere, bilginin iktidarla/güçle bağlantısını kuran ilk Kıta Avrupası düşünürü, modernitenin ve dolayısıyla okülersentrik geleneğin büyük ve acımasız eleştirmeni Nietzsche'dir. Nietzsche, bir güç/iktidar filozofudur. Konuyla ilgili görüşleri, bilgi/güç/iktidar dikotomisi dahil, dünyanın ve hayatın bütün düalist kavrayışlarına *meydan okur*:

> 'Dünyanın' benim için ne olduğunu biliyor musunuz? Onu size benim aynamda göstereyim mi? Bu dünya: Enerjiden ibaret, başlangıcı ve sonu olmayan bir hilkat garibesi; büyümeyen ya da küçülmeyen, kendisini genişletmeyen, ancak dönüştüren katı, merhametsiz güçten ibaret bir hacim (magnitude); bir bütün olarak değiştirilemez bir büyüklük, sarfiyatsız ya da kayıpsız, fakat aynı şekilde gelirinde artış olmayan ya da geliri bulunmayan bir hâne; sınır olarak 'hiçlik' tarafından bir sınırla ve çepeçevre kuşatılmış bir hâne; sürekli genişleyen bir şey değil, belirli bir güç olarak belirli bir uzayda konumlanmış bir şey; şurada burada "boş" olan bir uzayda değil, aksine bütünüyle güç olarak, burada artan ve aynı zamanda orada azalan bir ve çok sayıda bir güçler ve güç dalgaları oyunu olarak uzayda; sayısız tekerrür yıllarıyla, formlarındaki meddü cezirlerle birlikte birarada akan ve sel hâline gelen, daima değişen, daima tekrar dolup taşan bir güçler denizi; en basit formlardan en kompleks formlara, en durgun, en donmuş, en soğuk formlardan en hararetli, en çalkantılı, en kendi kendisiyle çelişkili formlara doğru sürüklenen ve sonra bu karmaşıklıktan tekrar basite, yuvasına, çelişkiler oyunundan tekrar ahengin sevincine dönen, yine de kendisini hareket tarzlarının ve yıllarının tekbiçimliliğiyle tescil eden, kendisini ebediyen dönmesi gereken bir şey, hiçbir doymuşluğu, hiçbir tiksinti, hiçbir bezginlik hissetmeyen bir oluş olarak kutsayan bir güçler denizi: İşte bu benim ezelî ve ebedî olarak kendi kendisini yaratan, ezelî ve ebedî olarak kendi kendisini yıkan Dionysian dünyam, şehvet dolu hazlarımın bu gizemli dünyası, dönüşün sevincinin kendisi bir amaç olmadıkça amaçsız, "iyinin ve kötünün ötesindeki" dünyam...–Bu dünya güç tutkusudur– başka hiçbir şey değil! Ve sizin kendiniz de aynı zamanda güç tutkususunuz– başka hiçbir şey değil![12]

Dünyanın temel hammaddesi "birincil nitelikler" değildir. Dünyanın ve insanın temel hammaddesi "güç/iktidar"dır. Nietzsche, güce tutku (will to power) ile "hakikate" ya da "bilgiye" tutku (will to knowledge, will to

[12] Nietzsche, Friedrich, *The Will To Power*. Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York 1967, ss. 549-550.

truth) arasında geçişli bir süreci öngörür. Yine onun metaforlarına başvuralım: *"Homo natura.* The Will to Power." (*İnsanın doğası.* Güç/iktidar tutkusu)[13] "Hayatın bizatihi kendisi güç/iktidar tutkusudur."[14] "Güç tutkusu bir varlık, bir oluş değil, bir kaderdir (pathos), bir oluşun bir etkinin kendisinden doğduğu en temel olgu."[15] " güç tutkusunun aracı olarak hakikat tutkusu."[16] "Hakikatin kriteri güç/iktidar duygumuzun artışında ikamet eder."[17] "Bütün anlam güç/iktidar tutkusudur."[18] "Bilgi gücün/iktidarın aracı olarak işler. Bu nedenle her güç/iktidar artışıyla birlikte onun da arttığı açıktır."[19] "Bilgiye duyulan arzunun ölçüsü, bir tür içinde güç tutkusunun artma derecesine bağlıdır: Bir tür efendisi hâline gelmek, onu hizmete sokmak için gerçekliğin belirli bir miktarını elinde tutar."[20] "[Hakikate tutku] moral bir güç değil, bir güce/iktidara tutku formudur."[21]

Nietzsche okülersentrizmin bilgiye sağlam temeller bulma arayışına saldırır ve görüşleri okülersentrizmin, Kartezyenizmin, rasyonalizmin ve empirizmin Batı'da yapılmış ilk eleştirilerinden biri olarak okunabilir (bu yazıda ele almayı düşünmediğim bir sorun). Eğer bilgi sorunu bir güç/iktidar sorunu, eğer hakikat/doğru sorunu bir güç/iktidar sorunu ise, bu durumda o aynı zamanda sosyal bir sorundur ve bu aforizmalardan toplum alanına geçmek ve bir Nietzscheci toplum perspektifi sunmak mümkündür.[22] Nietzscheci toplum bir hiyerarşiler evreni, bir eşiksizlikler evrenidir (gayet tabiî, ilerde Foucault'dan söz ederken değineceğimiz gibi, Marksist toplum hiyerarşileri dışında bir eşitsizlikler evreni). Toplum bir sosyal eşitsizlik sürecidir. Çünkü en az iki kişinin, dolayısıyla toplumun olduğu her yerde eşitsizlik de vardır. Toplumsal dünya pramidaldir; toplum toplum olması dolayısıyla eşitsizliğe dayanır. İnsanlık tarihi "eşit-

[13] *A. g. e.*, s. 210.
[14] *A. g. e.*, s. 37
A. g. e s. 339.
[16] *A. g e.*, s. 202.
[17] *A. g. e.*, s. 290.
[18] *A. g. e.*, s. 323.
[19] *A. g. e.*, s. 266.
[20] *A. g. e.*, s. 267
[21] *A. g. e.*, s. 314.
[22] Bu arada, Nietzsche'nin Scheler, Mannheim ve Weber üzerindeki etkisi artık tartışma götürmez bir şeydir. Bkz. Frisby, David, *The Alienated Mind/The Sociology of Knowledge in Germany 1918-1933.* Humanities Press, New Jersey 1983, özellikle ss. 8-9; Nietzsche ile Weber arasındaki ilişki için keza, Stauth G. ve Turner B. S., *Nietzsche'nin Dansı*, Çev. Mehmet Küçük, Ark Yayınevi, Ankara 1995. Nietzsche'nin modern düşüncedeki etkileri için keza Magnus, Bernd and Higgings, Kathleen M. (eds), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; bilgiyle ilgili görüşleri için Sedgwick, Peter R. (ed.), *Nietzsche: A Critical Reader*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford 1995.

liğe" dayalı bir toplumun varlığına tanıklık etmemiştir (Marksizmin "ilkel komünal toplumu", en iyimser yorumunda bile bir "kurgu"'dur). Eşitliğe dayalı toplum, realiteden çok, bir imkânsızlıktır. Toplumun veya toplumların tarihindeki büyük dönüşümler (mesela Ortaçağ Avrupası toplumunda modern Avrupa toplumuna geçiş), bir hiyerarşik yapıdan başka bir hiyerarşik yapıya geçiştir, hiyerarşik bir toplumdan, hiyerarşinin artık bulunmadığı bir topluma geçiş değil.

Burada, mevzii toplumlarla, Wallerstein'ın sosyoloji literatürüne armağan ettiği terimi kullanmak gerekirse, "dünya toplumu" ayrımına başvurmak yorumu kolaylaştırır. Güç hiyerarşilerine, hem dünya toplumu hem de bu dünya toplumu içinde ikamet eden toplumlar açısından bakılabilir. Eğer dünyanın bir düzeni var ise bu kesinlikle hiyerarşik bir düzendir. Dünya toplumu açısından bakıldığında hiyerarşi, yukarıdan aşağıya, Tanrı–ABD–Almanya–İngiltere–Fransa–İtalya–Japonya–Rusya–İtalya–Türkiye–.... Kenya vb. olarak kurulmuş olabilir. Dünya toplumu içindeki toplumlar açısından bu hiyerarşi, mesela ekonomik açıdan sınıf hiyerarşisi olarak gösterilebilir. Hem dünya skalasında hem de mevzii toplumlar skalasında farklı hiyerarşiler tespit etmek mümkündür: Ekonomik hiyerarşi, entelektüel hiyerarşi, dinî hiyerarşi, hukukî hiyerarşi, politik hiyerarşi vb. En az iki kişinin bulunduğu her yerde hiyerarşi ya da eşitsizlik de vardır. Dünyamız bir hiyerarşiler dünyasıdır ve hiyerarşiler içinde hiyerarşiler, eşitsizlikler içinde eşitsizlikler vardır. Toplum dediğimiz dünya, bir hiyerarşiler, bir eşitsizlikler ve dolayısıyla bir eşitsizlik ilişkileri, bir güç/iktidar şebekesidir. Toplum şu ya da bu formu içinde bir güç ilişkileri şebekesi ve dolayısıyla bir çatışma arenasıdır.

Genelde bilgi, özelde bilimsel bilgi ve bilim, bu güçler hiyerarşisinden muaf, hiyerarşiler dışı bir kurum, hiyerarşiler üstü bir şey değildir Bilim, yalnızca hiyararşik dünya toplumu, hiyerarşik mevzii toplumlar konteksti içinde bir faaliyet ve bu faaliyetleri temsil eden bir kurumlar yapısı değildir sadece, başka diğer bütün entelektüel hiyerarşik düzenler gibi, kendi içinde de hiyerarşik bir yapıdır. Bilim adamları toplumu ve benim tercih ettiğim kavramı kullanmak gerekirse, mevzii bilim adamları cemaati ve genelde dünya bilim adamları cemaati, eşitliğe ve özgürlüğe dayalı ilişkilerden oluşmaz. Bilim, demokratik değerlere dayanmaz (bilim olgulara dayanır!). Eşitlik ve özgürlük, olanı değil, olması gerekeni gösterirler; onlar değerlerdir. Eşitlik ve özgürlük önemlidir, çünkü yokturlar.

Okülersentrik ya da locikosentrik geleneğin Kıta Avrupası muhalifleri, rasyonalistlerin, realistlerin ve pozitivistlerin, bilimin evrenselliğini ve objektivitesini buldukları yerde, tam da bilimin objektivitesini aldığını düşündükleri yerde, "gücü/iktidarı" ve iktidar/güç ilişkilerini keşfettiler.

Aslında bu keşif ve bu keşfe dayalı yorumlar, Batılı bir entelektüel geleneğin, bir başka Batılı gelenek tarafından yapılmış bir eleştirisiydi: Okülersentirizmin eleştirisi. Bu eleştirinin yapıldığı yol üzerinde Nietzsche, Heidegger ve Foucault gibi düşünürler vardır. Bu okülersentrizm eleştirisine göre, modernite, "gözün ve görmenin" egemenlik kazandığı bir dönemi sembolize eder. Modernite süreciyle birlikte, insanın dünyayı algılama ediminde, birincil derecede önemli olan duyu organı göz, birinci derecede önemli olan insanî edim görme edimidir. Bakmak ya da görmek, doğayı ya da insanı kontrol altına almaktır; bize doğayı ya da insanı kontrol altına alma ve manipüle etme imkânını yalnızca gözümüz sağlar. Göremezsem, eylemde bulunamam, göremezsem dokunamam ve dünyayı dönüştüremem, teknoloji üretemem. Bilim elbette gözleme ve deneye dayanır; fakat bunlar aynı zamanda dünyayı ve insanları dönüştürmenin, manipüle etmenin araçlarıdır. Eğer bilim gözleme ve deneye dayanıyorsa (görmediğim şey üzerinde deney yapamam, çünkü ona dokunamam) ya da eğer bilim rasyonel bir süreç ise (göremediğim şeyleri matematiğin diliyle ifade edemem ve dolayısıyla bilim de yapamam), görmeye dayalı entelektüel tutumlar, güçle/iktidarla sonuçlanırlar. Buradan da şu çıkar: İktidar/güç, bilimsel bilgide mündemiçtir/içkindir. Bilimsel bilgi formunda bilgi ile iktidarı birbirinden ayırmak imkânsızdır. Görmenin hegemonyası, iktidarın/gücün hegemonyasıdır. "Gören bakış, egemen olan bakıştır."[23]

Bilgi sosyolojisinde Nietzsche etkisi açıksa da, Nietzsche'nin görüşlerini toplum planında en iyi yorumlayan ve buradan bir sosyal teori çıkaran düşünür Foucault'dur. Foucault da entelektüel babası Nietzsche gibi bir güç/iktidar düşünürüdür. Yukarda yaptığımız iktibaslardan anlaşılacağı üzere Nietzsche bilgiye tutkuyu (will to knowledge), güce/iktidara tutkuyla (will to power) özdeşleştirir; Foucault buradan hareketle, bilgi ile güçten ayrı şeyler gibi söz etmenin, bilgiyle gücü ayrı ayrı ele almanın ve dolayısıyla bunların ilişkilerinden söz etmenin imkânsız olduğunu düşünür. Bilgi güçte/iktidarda, iktidar/güç bilgide mündemiçtir/içkindir.

---

[23] Foucault, Michel, *The Birth of Clinic*, Trans. A. M. Sheridan, Routledge, London 1993, s. 39; düşünürün okülersentrizmin eleştirisi için keza Foucault Michel, *Discipline and Punish/The Birth of the Prison*. Trans. Alan Sheridan, Penguin Books, London 1991; şurası muhakkaktır ki, okülersentrizmin ilk ve en büyük eleştirmenlerinden biri Martin Heidegger'dir bkz. Heidegger, Martin, *The End of Philosoph*, trans. Joan Stambaugh, Harper and Row, New York 1973, özellikle de "The Age of World Picture" (ss. 115-154) başlıklı bölüm; Heideggerci yaklaşıma uygun bir başka eleştiri için Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, Türkçe'si: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınevi, İstanbul 1988; konunuyu Batı entelektüel tarihinin bütünü içinde ele alan yaklaşımlar için Levin, David Michael (ed.), *Modernity and the Hegemony of Vision*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London 1993.

Eğer toplum varlığını çatışma ve kavga temelinde sürdürüyor ise, sosyal eylem ya da insanî eylem taktiklere ve stratejiye dayalıdır. Güç/iktidar, bir eşitsizlik ya da güç/iktidar ilişkileri arasında sahneye çıkar. Toplumu oluşturan temel hammadde güç/iktidar ya da daha yerinde bir söyleyişle güç/iktidar ilişkileridir. "Doğa boşluktan nefret eder; güç/iktidar cehaletten."[24] Foucault, sözünü ettiği gücün/iktidarın özcü anlamda iktidar olmadığını düşünür. "Gerçeklikte güç/iktidar sosyal ilişkiler, az ya da çok organize edilmiş, hiyerarşik, birbirine bağlanmış ilişki kümeleri demektir."[25] Güç/iktidar, güç/iktidar olma özelliğini özsel bir şeye değil, bir toplumsal ilişkiler şebekesine borçludur; güç/iktidar, bu ilişkiler şebekesi içinde ortaya çıkar.

Bu güç/iktidar açıklaması bireyin iktidarını ön plana çıkaran liberal güç/iktidar teorileriyle ve Marks'ın ve marksistlerin global yapıların ya da toplumsal yapıların iktidarını ön plana çıkaran teorilerinden farklıdır. Marksistler gücü/iktidarı negatif bir şey (hegomonya, baskı, manipülasyon, otorite vb.) olarak, Nietzsche ve ve Foucault gücü/iktidarı hem pozitif hem de negatif etkileri bulunan bir şey olarak görürler.[26] Foucault, negatif bir şey olarak güç/iktidar tezinin, Nietzsche'nin gücün yalnızca yanlışı değil, aynı zamanda hakikati de mümkün kıldığı fikrini gözden kaçırır. Bir güç/iktidar şebekesinin parçası olarak aynı zamanda arzu edilir olmayan hiçbir bilgi olamaz ve bu nedenle marksist geleneğin güç/iktidar ilişkilerinden bağımsız, ideolojiden arındırılmış bilgi yönünde ilerleme anlayışı yanlıştır. Özgürlük iktidarın/gücün, yalnızca güç/iktidar özgür varlıklara uygulanabileceği için hem şartı hem de güç/iktidar uygulaması, özgürlüğün tezahürü durumundaki direnişle karşılaşacağı için sonucudur. Güç/iktidar, sahip olunan bir mülk, bir imtiyaz ya da servet değildir. Güç/iktidar, egemen sınıfın sahip olduğu, ezilen sınıfın mahrum bulunduğu bir şey değil, strateji ve taktiktir. Egemen ne kadar güç ilişkileri matriksinin bir parçası ise, egemen olunan da o kadar bu güç ilişkileri matriksinin bir parçasıdır.[27] Foucault'yu dinleyelim:

---

[24] Fuller, Steve, *Social Epistemology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1991, s. 60.

[25] Foucault, Michel, *Power/Knowledge/Selected Interviews and Other Writings 1872-1977*, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper, Harvester Wheatsheaf, New York and London 1980, s. 198.

[26] A.g.e, ss. 55 vd., 198 vd., keza Hoy, David Couzens, "Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes and the Frankfurt School," *Foucault/A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy, Blackwell Publishers Ltd. Oxford 1986, s.130; Habermas ve Foucault'nun konuya ilişkin görüşleri için, Kelly, Michael (ed), *Critique and Power*, The MIT Press, Cambridge, Massachussetts and London 1995.

[27] Hoy, *A. g. m*, s. 135, 138-139.

güç ilişkileri (onlar etrafından dönen mücadelelerle ya da onları sürdüren kurumlarla birlikte) bilgi konusunda yalnızca kolaylaştırıcı ya da engelleyici bir rol oynamakla kalmaz; onlar yalnızca bilgiyi teşvik etmek ya da harakete geçirmekle, bilgiyi tahrif etmekle ya da sınırlamakla kalmazlar; bilgi ve güç/iktidar yalnızca bir çıkarlar ya da ideolojiler oyununda biraraya gelmez; dolayısıyla problem, gücün bilgiyi nasıl egemenliği altına alarak kendi amaçlarının hizmetine soktuğu ya da gücün/iktidarın bilgiye nasıl damgasını vurduğu ve ona nasıl ideolojik içerikler ve sınırlamalar koyduğu değildir. Hiçbir bilgi yapısı, kendi içinde bir güç/iktidar formu olan ve mevcudiyeti ve fonksiyonuyla diğer güç/iktidar formlarına bağlı bulunan bir iletişim, kayıt, biriktirme ve yayma sistemi olmaksızın şekillenemez. Buna karşılık, hiçbir güç/iktidar bilginin üretimi, tahsisi, dağıtımı ya da alıkonması olmaksızın tatbik edilemez. Bu düzeyde, bir tarafta bilgi, diğer tarafta toplum, bir tarafta bilim diğer tarafta devlet yoktur, yalnızca temel bilgi/güç/iktidar formları vardır.[28]

Foucault'nun toplumsal dünyası, bir söylemler hiyerarşisinden oluşur; burada da hiyerarşiler içinde hiyerarşiler söz konusudur ve her söylemin bir hakikati vardır. Her söylem bir hakikat/doğruluk rejimidir (keza yanlışlık ve hata rejimi de). Hakikat rejimi de başka bütün rejimler gibi bir sosyal eşitsizlikler rejimidir.

Burada önemli olan şey, sanıyorum, hakikatin/doğrunun güç/iktidar dışında ya da güce/iktidara kapalı bir şey olmamasıdır: Tarihi ve fonksiyonları ilave incelemeleri ödüllendirecek olan bir mitin tersine, hakikat/doğru ne özgür ruhların ödülü, ne programlanmış bir yalnızlığın çocuğu ne de kendi kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların imtiyazıdır. Hakikat bu dünyada bir şeydir; o yalnızca çok sayıda sınırlama formu yoluyla üretilebilir. Ve bu düzenli güç etkilerine neden olur. Her toplumun bir hakikat rejimi, hakikatle ilgili bir 'genel siyaseti' vardır: Başka bir söyleyişle doğru saydığı ve hakikat olarak fonksiyonel hâle getirdiği söylem tipleri; insanı doğru olanı yanlış olandan ayırmaya muktedir kılan mekanizmaları ve örnekleri, her bir önermenin onayından geçtiği mekanizmaları; hakikatın kabul edilmesi dahilinde değerlere akort edilmiş prosedürleri ve teknikleri; hakikat sayılan şeyi dile getirmekle yükümlü olanların statüleri.

Bizimki gibi toplumlarda, hakikatin 'politik ekonomisi'ni beş önemli özellik karakterize eder. 'Hakikat,' bilimsel söylem ve onu üreten ku-

[28] İktibas eden Sheridan, Alan, *Michel Foucault/The Will to Truth*, Tavistock Publications, London and New York, 1980, s. 131.

rumlarda merkezîleşir; o sürekli bir ekonomik ve politik teşvike tabiîdir (ekonomik üretim için olduğu kadar politik güç/iktidar için de hakikat talebi); sınırsız yayılma ve tüketimin nesnesidir (çapları sosyal yapıya göre değişen eğitim ve enformasyon aygıtları vasıtasıyla dağıtılan bir yayılma ve tüketimin); birkaç politik ve ekonomik aygıtın (üniversite, ordu, yazarlık ve medya), istisnai değilse bile egemen kontrolü altında üretilerek aktarılır; son olarak o, bütünüyle politik tartışmanın ve sosyal karşılaşmanın ('ideolojik mücadeleleler') konusudur.[29]

Şüphesiz bilim ve bilimsel bilgi, toplumun diğer kurumları kadar sosyal bir kurum, toplumun diğer kurumları gibi bir kurumdur. Ancak, sosyolojiye doğuşu ve gelişmesi itibariyle fizyonomisini armağan eden gelenek, ağırlıklı olarak okülersentrik gelenek olduğu için, klasik sosyolojinin bilime ve bilimsel bilgiye bakışı, söz konusu geleneğin temel tezlerini yansıtır. Bilim ve bilimsel bilgi, toplumdan ve dolayısıyla toplumun tarihinden, kültüründen ekonomik yapısından, iktidar/güç ilişkilerinden vb. bağımsızdır. Bilim evrensel söylemi ve bu söylemin evrensel hakikatini temsil eder. İki kere iki dört, her toplumda ve bütün zamanlarda dörttür. Bunun insanî ve toplumsal unsurlarla nasıl ilişkisi olabilir? "Olgu" olgudur![30] Bilimsel söylem, toplumdaki bütün söylemleri yargılayan yüksek temyiz mahkemesi, bilimsel söylem, söylemler-üstü söylem ve söylemlerin söylemidir. Bilim adamı entelektüel, bu temyiz mahkemesinin, toplumsal ve insanî ilişkilerden, dolayısıyla güç/iktidar ilişkilerinden bağımsız, nötr ve objektif yargıcıdır. Klasik sosyologlar, insanların ve gayet tabiî düşünürlerin modern fiziğin başarıları karşısında haç çıkardıkları bir dönemde yaşamışlardı ve bilim ve bilimsel bilgi onlara göre asosyal/toplum-dışı, politika-dışı, zamanlar-üstü ya da zaman-dışı, dolayısıyla tarih-üstü ve tarih-dışı bir şeydi, sosyolojisi de yapılamazdı. Bilginin sosyolojisi olsa olsa bilimsel bilgi dışındaki bilgi türlerinin (mitik bilgi, dinî bilgi, ideolojik bilgi vb) sosyolojisi olabilirdi. Onlara göre bilimsel bilgi

[29] Foucault, *Power/Knowledge* ss. 131-132. Bilimsel bilgi açısından yapılmış iyi bir Foucault incelemesi için bkz. Gutting, Gary, *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason.* Cambridge University Press, Cambridge 1995.

[30] Sosyolojide "olguların" –üstelik bilimsel olguların– sosyolojisinin yapılabileceğini öne süren ilk düşünür, Kuhn'un aslında kendisi meslekten bir tıp adamı olan Kıta Avrupalı düşünce babası Ludwig Fleck'tir. O, sosyoloji okuyan bir tıp adamıydı ve bir bilimsel olgu olarak "sitilis olgusunun" bilim adamı kuşaklarınca nasıl inşa edildiğini göstermişti. Bkz. Fleck, Ludwik, *Genesis and Development of A Scientific Fact,* Ed. Robert K. Merton, trs. F. Bradley and T. J. Trenn, Foreword by Thomas S. Kuhn, The University of Chicago Press, Chicago and London 1979. Fleck bu çalışmasıyla aynı zamanda bilimin ve bilimsel bilginin sosyolojisinin öncüsüdür.

rasyonel bilgi, rasyonel bilgi doğru bilgi; hata ya da yanlış bilgi bilim-dışı bilgi formlarının bilgisiydi ve irrasyoneldi. Toplumsal ve insanî faktörler yanlış bilgiyi, dolayısıyla irrasyonel bilgiyi belirleyen faktörler olabilirdi. Bilginin sosyolojisi, doğrunun değil yanlışın, rasyonel bilginin değil irrasyonel bilgi formlarının sosyolojisi olabilirdi. Bu bakış açısından yola çıkan klasik sosyologlar, bilimi ve bilimsel bilgiyi sosyolojik araştırmanın kapsamı dışında gördüler ve dolayısıyla eleştiriden muaf saydılar.

Bilimin, kendi iç özellikleriyle açıklanması gerektiği yolundaki ortodoks görüş, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Hiroşima, Çernobil, ekoloji problemi ve benzeri gelişmelerle birlikte büyük sarsıntılar geçirdi. Bunlar ve benzeri olayların etkisiyle, modern dünyamızdaki iki disiplin, entelektüel cetlerinin bilim anlayışını eleştiriye tâbi tuttu ve buradan bilim felsefesi, tarihi ve sosyolojisi gibi bilime eleştirel tarzda yaklaşan disiplinler doğdu. Bu yeni anlayışlara göre, bilim, yalnızca bilimi bilim yapan iç unsurlarla ya da faktörlerle açıklanamaz. Bilim ve bilimsel bilgi içinde yer aldığı toplumsal kontekst içinde açıklanmalıdır. Bilimi anlamak için insan, yalnızca iç faktörlere değil, bilimi etkileyen haricî faktörlere de bakmalıdır Çünkü "içeriyi" "dışarıdan ayırmak" imkânsızdır. Çağdaş sosyologlar, entelektüel babalarının bu yaklaşımını fazlasıyla bön ve dogmatik buldular. Bilimin ve bilimsel bilginin tarihi "doğruların" tarihi değil, aksine, yanlışların ve hataların tarihidir.

Günümüzün bilim sosyologları, bilimin içinde icrâ edildiği toplumun (o toplumu o toplum yapan bütün özelliklerle birlikte) damgasını taşıdığını düşünüyorlar; sözün gelişi bilimin ve bilimsel bilginin ekonomi ve askerî yapılar ya da kurumlarla ilişkisi günümüzde açıkça ortaya konmuş bir şeydir: Bilimsel araştırma grupları, araştırma ve geliştirme garantileri elde etmek ve dolayısıyla donanımlarını geliştirmek ve daha fazla sayıda öğrenci çekmek amacıyla askerî problemlere bilimsel ve teknolojik çözümler önerirler. Bu süreçte askerî yapı, bilimsel kurumları ya da faaliyetleri, onlara araştırma fonları sağlayarak kontrol altına alırlar; dahası endüstriyel şirketler de, belirli teknolojiler üzerinde tekeller sağlayarak askerî yapıyı kontrolleri altında tutabilirler. Atomik ve nükleer bomba üretimi hizmetine sokularak fiziğin nasıl militarize edildiğini artık herkes biliyor. "Bilimselleşme" ya da 'bilimselleştirme" yalnızca militer yapılara has bir şey değildir; o genelde modern toplumun temel özelliklerinden biridir. Artık günümüzde saf bilimsel bilgi (bilim için bilgi veya teorik bilgi) ile ekonomik bilgi, militer bilgi (uygulamalı bilgi ya da teknoloji)

bilim arasında yapılan ayrımlar geçerliliğini yitirdi.[31] Bir zamanların evrensel bilimsel doğrular olarak kabul edilen bu ayrımları, günümüzün "modern mitlerine" dönüştüler. Kim dünya ekonomisini, silah üretiminden ve teknolojisinden ve dolayısıyla bilimsel kurumlardan ve bilimsel bilgiden ayrı bir şey olarak düşünebilir! Dünyamızda, silah endüstrisine yatırım yapmadan ekonomide başarı elde etmiş kaç ülke gösterebiliriz? Keza günümüz dünyasında, kendi entelektüel emeğini askerî amaçlar için örgütlememiş ama yine de bilimde başarı kazanmış kaç ülke ya da toplum gösterilebilir!

Bilimin güçle/iktidarla ilişkisini anlamak için, başka şeyler yanında bilimin (ve dolayısıyla bilim adamlarının) patronuna bakılmalıdır. "Bana patronunu söyle sana kim olduğunu söyleyeyim." Modern dünyamızda bilimin patronu devlet ve büyük şirketlerdir. Onlar kendi amaçlarına ve hedeflerine ulaşmak amacıyla bilimsel kurumlara, bilimsel araştırmalara ve bilim adamlarına yön verirler. Bilim lüks bir faaliyettir, para demektir ve patron önemlidir; yoksulların ve güçsüzlerin/iktidarsızların bilim yapmaya hakları yoktur. Onlar yoksul oldukları için bilimin ya da dünya ölçeğindeki bir global bilimsel epistemik cemaatin periferisinde ikamet ederler. Bilimsel hiyerarşinin aşağısında yer aldıkları için periferisinde, periferisinde yer aldıkları için aşağısındadırlar; çünkü, epistemik hiyerarşinin ya da piramidal yapının zirvesi merkez, aşağısı periferidir; çünkü merkezde olmak iktidarda olmaktır.

Bu durumu en iyi teorize etmiş yazarlardan biri ve belki de en önemlisi bilim sosyoloğu ve antropoloğu Bruno Latour'dur. Latour, bilim hakkındaki görüşleriyle Nietzsche-Foucault çizgisindeki güç/iktidar fikrinin mantığını bir derece daha ileri kaydırır. Ona göre modern dünyada laboratuvar yeni bir güç/iktidar merkezi ve toplum modeli hâline gelmiştir. Laboratuvar, son dönemlerin kapitalizminin fabrikasıdır. Bilimsel bilgi sayılan şey bu statüsünü, kendisini güçle/iktidarla –bilimsel cemaat ve devlet içindeki önde gelen şahsiyetlerin, araştırmayı teknolojiye dönüştüren ve finanse eden şirketlerin gücüyle/iktidarıyla– birleştirerek yapar. Güç/iktidar yalnızca söylemle dolaylı olarak retorik, müzakere ve kay-

[31]Mendelsohn, Everett *ve diğerleri*, "Science and the Military: Setting the Problem," *Science, Technology and the Military*, eds. Everett Mendelsohn, Merritt Roe Smith, Peter Weingart, (İki cilt), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1998, ss. ix-xi. Bu kitabın birinci cildi liberal dünyada askerî yapılarla bilim ve teknoloji, ikinci cildi ise Sovyetler Birliği'nde askerî yapı-bilim-teknoloji ilişkisini ele almaktadır. Marksizmle bilim arasındaki ilişki ve çağdaş bilim incelemelerinin geniş bir değerlendirmesi için keza bkz. Aronowitz, Stanley, *Science as Power/Discourse and Ideology in Modern Society*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988. Bilim-bilgi-güç/iktidar ilişkisi konusunda keza bkz. Law, John (ed.), *Power, Action and Belief/A New Sociology of Science*, Routledge and Kegan Paul, London 1986.

detme/kayıt tutma yoluyla değil, aynı zamanda bilim adamlarının, bilimsel kurumların, devletin ve sermayenin politik ittifakları yoluyla oluşur. Modernite dönemi, bilimle veya teknobilimle, teknobilim kurumlarıyla devletin ittifakının gerçekleştiği dönemdir. Biri hesaba katılmaksızın diğeri de düşünülemez; biri olmaksızın diğeri de yaşayamaz. "Bana bir laboratuvar verin dünyayı yeniden kurayım." Latour'un bu sloganı, söylemek istediklerini özetliyor gibidir.[32] Fakat günümüz bilimi için bir laboratuvar (sözün gelişi,. NASA laboratuvarları türünden bir laboratuvar) kurmak, dev bir ekonominin sahibi olunmaksızın neredeyse imkânsızdır. Bilimin büyük laboratuvarları, bilimin yeryüzündeki büyük merkezleri, bilimin büyük laboratuvarlarına sahip bilimsel epistemik cemaatler, bilimsel dünya toplumunun ya da global düzeyde bilimsel epistemik cemaatin de merkezleridir. Bilimin merkezî sorunları ve bu sorunlar için önerilen merkezî çözümler, bu sorunların çözülme biçimleri ve prosedürleri orada keşfedilir. Edward Shills'in terimleriyle bu merkezler "yaratıcı entelektüellerin"[33] ikamet ettiği yerlerdir. Periferide yer alanlar açısından, bilimsel gündemlerin ya da gündemin belirlendiği merkeze yakın olmak, bilimsel epistemik hiyerarşide bir basamak daha yükselmek anlamına gelir. Modern toplumun merkezî kurumu olarak laboratuvar, global bilimsel epistemik cemaatin kalbidir.

Bilgi, İktidar/Güç ve Entelektüel

Eleştiriden muafiyet talebi, bir kutsallık çağrısıdır; bir şeyin eleştiriden muaf tutulması talebi, o şey için kutsallık talebidir de. Bize "kutsalınızı söyleyin" size kim olduğunuzu söyleyelim. Türkiye'de ortalama "ente-

---

[32] Latuor, Bruno, *Science in Action/How to follow scientist and engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1994, ss. 63-100; Latour, Bruno, "Powers of Association," *Power, Action, and Belief*, ss. 264-280; Latour, Bruno, "Give Me a Laboratory and I Will Raise the World," *Science Observed/Perspectives on the Social Study of Science, Ed.*. Karin D Knorr-Cetina and Michael Mulkay, Sage Publications, London 1983, ss. 141-170; keza, Latour B. and Woolgar, S., *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Life*. Sage Publications, London and Beverly Hills 1979; Schroeder-Gudehus, Brigitte, "Nationalism and Internationalism," *Companion to the History of Modern Science*. Eds. *R. C. Olby* ve diğerleri, Routledge, London and New York 1990, ss. 909-919; Pyenson, Lewis, "Science and Imperialism," *Companion to the History of Modern Science*, ss. 920-933; Edgerton, D. E. H., "Science and War," *Companion to the History of .*, ss. 934-945; Hess, David J., *Science and Technology in a Multicultural World/The Cultural Politics of Facts and Artifacts*, Columbia University Press, New York 1995$ McGinn, Robert E., *Science, Technology and Society*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1991.

[33] Shils, E. A., *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1972, ss. 117. 335, 356, 360-63. 356; Shils, E. A., "Centre and Periphery," *The Logic of Personal Knowledge/Essays Presented to Michael Polanyi*, eds. Paul Ignotus and John Polanyi, Routledge and Kegan Paul, London 1961, ss. 117-130; Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat*, ss. 61 vd., 114 vd.

lektüel" içinde bulunduğu toplumun tarihinden devraldığı bütün kutsallara karşıdır; ona entelektüel olma sıfatını armağan eden şey, toplumun gündelik hayatının kutsallarına açtığı savaştır. Fakat o bunları yaparken, atalarının kutsallar alanından, kutsalların bulunmadığı bir alana geçmez; bir kutsallar alanından başka bir kutsallar alanına geçer ve "bilimin kutsallığına" sığınır. Dünyasında geleneksel kutsalların bıraktığı boşluğu, yeni bir kutsallık alanı olan "bilim" doldurur. Şahsında, Comte'un öngörüleri gerçekleşmiştir. Bilim onun için insanlığın yeni dinidir. Akşam sabah Nietzsche okur, fakat her Allah'ın günü Aydınlanma'nın ve Ökülersentrizmin önünde haç çıkarır. Bu durumda bilimi, bilimsel bilgiyi ve bilimsel faaliyeti de anlayamaz, çünkü "yeni dini," *de facto* bilimi görmesini engeller. Fakat iş bununla da bitmez, bilimi "din" olarak algıladığı için, otomatikman bilim yapma şansı da ortadan kalkar: Bilim orada, erişilemez, dokunulamaz bir yerdedir ve ona ulaşmak imkânsızdır. O, bilime ilişkin bir "özcülük" (essentialism) formuna saplanıp kalmıştır: Bilim, bir "öz" ya da bir "ide"'dir.[34] Evrensel hakikatin "tek" bir kaynağı vardır: Bilim ve bilim adamı entelektüel. Bilimsel metinler, seküler bir dinin, bir bilim dininin âyetleridir; bilim adamı konuştuğunda, aslında kızgınlıkları, üzüntüleri, aşkları, paraya ve şöhrete tutkuları, kinleri ve nefretleri, toplumla bağlantıları olmayan bir varlık türü, Descartes'ın "ego cogito"'su, Locke'un "tabula rasa"'sı, bir toplum ve tarih dışı, bir toplum-üstü ve tarih-üstü "özne" konuşmaktadır. Nasıl peygamberler ve azizler, Tanrı'nın yeryüzündeki sözcüleriyse, bilim adamı entelektüeller de Tanrı'nın yerine ikame edilmiş bir "DOĞA"nın sözcüleridir. Bilim adamı konuştuğunda, gerçekte "DOĞA" konuşmaktadır. Bilim adamı'nın ağzı, doğanın ağzıdır.

Yukarıdaki bilim, bilimsel bilgi ve güç-iktidar ilişkisi hakkındaki görüşlerden yola çıkıldığında bu bilim ve bilim adamı anlayışı, seküler bir mitolojiden başka bir şey değildir; tedavisi imkânsız izlenimi bırakan bir "monomani"ye ve "monomanyaklara" davetiye çıkarır.[35] Hakikat tektir ve onun sahibi yazının girişinde yaptığımız alıntıda olduğu gibi, Nietzsche'nin seküler rahibidir. O "münevver (ışıklanmış)" ya da "aydın"dır, "entelektüel" değil. O "aydın" olduğu için, kendi türü dışındaki herkes karanlıktadır. İnsan ışıkta görür karanlıkta değil. O, hakikatin biricik sahibi seküler hakikat arayıcısıdır. Buradan, bir başkalarını hizaya getirme ve hizaya sokma mantığı doğar ve aydın "komutan-aydına" ya da ister doğa bilimcisi olsun ister sosyal bilimci "komutan akademisyene veya

[34] Bu özcülük formunun iyi bir sosyolojik eleştirisi için bkz. Woolgar, Steve, *Science/the very idea*, Routledge, London 1998, ss. 15-27.

[35] Eleştirisini yaptığım bu anlayışı "yücelten" çalışmaların bir örneği için bkz., Batuhan, Hüseyin, *Bilim ve Şarlatanlık*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.

biraz sonra belirteceğimiz gibi Bauman'ın "yasa-koyucusu" jakoben entelektüele dönüşür.

Gayet tabiî bu Türkiye'ye has bir "bilimizm" türü değildir; ancak bilimizmin Türkiye versiyonu fazla radikal ve keskindir. Bilincinde olmasalar da, akademik entelektüel olsun ya da olmasın hiçbir önemi bulunmaksızın ortalama entelektüel bilime, bilim adamına ve bilimsel bilgiye ilişkin bu görüşü paylaşır. Bu görüş okülersentrizm kaynaklı bir ortodoksi –isterseniz resmî ideoloji diyelim– türüdür ve burada birkaç versiyonunu tespit etmek mümkündür: *İslâmcı bilimizm* (bilim adamı Tanrı'nın nihaî sırlarını keşfeder; bilimsel bilgi kutsal metinlerin doğrulayıcısıdır, kutsal kitabın vahiyleri doğrudur, çünkü bilim onu teyit etmektedir), *solcu bilimizm* (sosyalizm insanlığın evrensel hakikatidir ve bilim bunu doğrulamaktadır, "bilimist Marks" hakikati *Kapital*'de zaten keşfetmiştir ve bilim adamının görevi de bu hakikati doğrulamaktır: Bilimsel sosyalizm), *liberal bilimizm* (bilimin bütün kapıları saf bireyciliğe ve liberal kapitalizme, liberal demokrasiye açılır, bilim yalnızca demokratik ülkelerde mümkündür ve bir şey 'bilimsel' ise liberaldir de. Bilim demokrattır).[36] Bu üç tür bilimizmin de, Türk toplumunun tarihsel şartları açısından değerlendirildiğinde daha kuşatıcı bir bilimizm türünden, *bürokratik bilimizm*'den doğdukları açıktır; çünkü bilimin ve bilimsel bilginin Türkiye'deki kurucu babaları meslekten bilim adamları değil, bürokrat entelektüellerdir. Bilimizmi Türkiye'de, bir politik ortodoksi, bir resmî ideoloji hâline getiren şey budur. Bu üç bilimist ideolojinin her biri bir bilimsel hakikat tekelidir ve mensupları, ideolojilerinin hakikat tekeli olması ölçüsünde "despotik" düşünme tarzlarının temsilcileridir.[37]

Bu entelektüel tipi, yani bilimist entelektüel, Saint Simon ve Comte'un "insanlık ırkının eliti",[38] Mannheim'ın "özgür (free-floating) entelektüeller",[39] Keller'ın "stratejik elit", Klaw'ın "yeni brahmanlar", Lapp'ın "sekülер rahipler", Price'ın "bilimsel ruhban",[40] Foucault'nun

---

[36] Bu değerlendirmeyi yaparken Shils'ten ilham aldım. Bakınız, Shils, Edward, *Tradition*. The University of Chicago Press, Chicago 1981, ss. 235-36.

[37] Eleştirdiğim görüşün en iyi eleştirilerinden biri kuşkusuz Feyerabend'inkidir. Bkz. Feyerabend, Paul, *Science in a Free Society*, Verso, London 1978. Türkçe'si: *Özgür bir Toplumda Bilim*. Çev.. Ahmet Kardam, Ayrıntı, İstanbul 1991.

[38] Lenzer, Gertrud (ed.), *Auguste Comte and Positivism/The Essential Writings*. Harper and Row, New York and London 1975; Sanit Simon için bkz. Hayek, *The Counter-Revolution of Science*. The Free Press of Glencoe, Collier Macmillan Ltd., London 1964.

[39] Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia/ An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London 1936, ss. 136 vd.

[40] Lowrance, William W., *Modern Science and Human Values*, Oxford University Press, New York 1985, s. 28.

"evrensel entelektüel",[41] Bauman'ın "yasa koyucular"[42] diye nitelendirdiği entelektüel tipine çok yakındır.

Bilimizmin bilim adamı entelektüele yüklediği anlam ne olursa olsun, güç/iktidar düşünürü Foucault, fiilî bilim pratiğinden ve güç ilişkilerinden yola çıkarak bilim adamını "spesifik entelektüel" kategorisine yerleştirir (Türkiye'de bu tür akademik entelektüel, henüz bu aşamaya geçememiştir). Spesifik entelektüel modern toplum hayatında bilimsel rasyonalite formlarının, bilimsel meşruiyetle mücehhez bilgi ve tekniklere dayanan mesleklerin, dairelerin ve kişilerin ortaya çıkması ve yaygınlık kazanmasıyla doğmuştur. Bilim adamı da bunlardan biridir:

> Bana öyle geliyor ki, bugün dikkate almamız gereken şey, entelektüelin 'evrensel değerlerin taşıyıcısı' olmamasıdır. Aksine entelektüel, spesifik bir konumu işgal eden, ancak spesifikliği, bizimki gibi toplumlarda, bir hakikat aygıtının genel fonksiyonuyla ilişkili olan kişidir. Başka bir söyleyişle, entelektüelin üç-katlı bir spesifikliği söz konusudur: Sınıfsal konumundan (ister kapitalizmin hizmetinde bir 'küçük burjuva' ister 'proleteryanın organik entelektüeli' olsun) doğan spesifiklik; bir entelektüel olarak durumunda (araştırma alanı, laboratuvarındaki yeri, üniversitede, hastanede vb. kabul ettiği ya da karşı çıktığı politik ve ekonomik talepler) bağlı spesifiklik; son olarak toplumlarımızdaki hakikat politikalarının spesifikliği. Ve bu son faktörden dolayıdır ki, onun konumu genel bir önem kazanabilir ve onun spesifik ve mevzii mücadelesi sırf meslekî ve sektörel olmayan etkilere ve imâlara sahiptir. Entelektüel, toplumumuzun yapısı ve işleyişi için temel önemi haiz genel hakikat rejimi düzeyinde işgörebilir ve mücadele edebilir. Bir "hakikat için" savaş, en azından "hakikat etrafında" savaş vardır –bir kere daha anlaşılmalıdır ki ben, hakikatle 'keşfedilmesi ve kabul edilmeleri gereken doğrular takımını kastetmiyorum, aksine, kendilerine başvurularak doğrunun yanlıştan ayırt edildiği kurallar takımını, hakikatle bağlantılı spesifik güç/iktidar etkilerini kastediyorum. Yine anlaşılmalıdır ki bu savaş, hakikat "adına" savaş değil, hakikatin statüsüyle, hakikatin oynadığı ekonomik ve politik rolle ilgili bir savaştır. Entelektüellerin politik problemlerini 'bilim' ve 'ideoloji' terimlerine göre değil, 'hakikat' ve 'güç/iktidar' terimlerine göre ele almak elzemdir....

[41] Foucault, Michel, *Power/Knowledge*, ss. 126 vd.

[42] Bauman, Zygmunt, *Legislators and Interpreters/On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1987, ss. 4-5.

'Hakikat' önermelerin üretim, düzenleme, dağıtım, sirkülasyon ve işleyiş sistemi olarak anlaşılmalıdır...[43]

Foucault'nun bize öğrettiği şey şudur: Dünya yalnızca ekonomik, siyasî, dinî, ideolojik, kültürel vb. savaş arenası değildir, aynı zamanda bir hakikat için savaş arenasıdır da. Dünyada egemen askerî, siyasî, kültürel düzenler olduğu kadar egemen hakikat düzenleri ya da rejimleri de vardır. Nietzsche, "...her şey başka her şeyle öylesine ilişkilidir öylesine ilişkilidir ki, bir şeyi dışarda tutmak istemek, her şeyi dışarda tutmak anlamına gelir."[44] der. Bütün düzenler gibi o da hiyerarşiktir ve gayet tabiî bu rejimlerin hiçbiri birbirinden yalıtılmış alanlarda ikamet etmezler. "Bütün iktidarlar/güçler hakikate ihtiyaç duyar; mutlak iktidarlar/güçler ise mutlak hakikate ihtiyaç duyarlar. (..) Güç/iktidar bilgiye ihtiyaç duyar: Bilgi gücü/iktidarı meşru ve verimli hâle dönüştürür."[45]

Eğer Nietzsche, Foucault ve diğer Nietzscheci güç/iktidar teorisyenleri haklı iseler, bu, hepimiz dünya çapında bir hakikat rejiminin vatandaşlarıyız demektir. O zaman yöneltmemiz gereken soru şudur: Türkiye'de bilim ve akademik entelektüel, dünyadaki hiyerarşik bilimsel hakikat rejiminin ya da düzeninin neresindedir? Bir entelektüel hiyerarşi olarak Türkiye'deki bilimsel hiyerarşi ya da hakikat düzeni, dünyadaki global bilimsel hakikat düzeni hiyerarşisinin neresindedir?

Elinizdeki yazı çerçevesinde, asla kurtulamayacağımız bir şeymiş gibi görünen bir pesimizme davetiye izlenimi uyandıran bu sorulara tatmin edici cevaplar bulmak şüphesiz zor. Yine de, bu sorulara cevap olabilecek bir şeyler söylemek mümkündür. Türkiye'de genelde entelektüel, özel olarak da akademik entelektüel, içinde yer aldığı kurumlarla birlikte, global ölçülerde bir hakikat rejiminin periferisinde ya da global bir entelektüel güç/iktidar hiyerarşisinin alt basamaklarındadır. Burası, kelimenin tam anlamıyla bir entelektüel taşradır. Entelektüellerimizin ayırt edici özellikleri bu taşrada ikamet etmeleri ve taşralılıklarıdır. Eğer yaratıcı değillerse, bu onların yeteneklerinin eksikliğinin değil, taşralılıklarının sonucudur. Çünkü yaratıcılık entelektüel merkezde yer almanın fonksiyonudur. Ekonomik terimlerle konuşmak gerekirse, Türkiye'de entelektüel, global bir entelektüel düzenin proleteryasıdır. Son olarak, bilimi ve bilimsel bilgiyi güçle/iktidarla derin ve koparılamaz ilişkileri çerçevesinde anlamayı beceremezsek, ne entelektüel taşralılığımızdan ne de entelektüel proleterliğimizden kurtulma şansımız olabilir. Başka bir söyleyişle, bi-

[43] Foucault, *Power/Knowledge*, ss. 132-133.
[44] Nietzsche, *The Will to Power*, s. 165.
[45] Bauman, Z., *Legislators and Interpreters*, ss. 48, 92.

limi, bilimsel bilgi ve iktidar ilişkileri çerçevesinde anlamayı başaramazsak, bilimi icrâ etme ve bilimsel dünya hiyerarşisinde bir basamak daha yukarı çıkma şansımız olamayacak demektir.

KAYNAKÇA

Aronowitz, Stanley, *Science as Power/Discourse and Ideology in Modern Society*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988.

Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınevi, İstanbul 1992.

Arslan, Hüsamettin, "Pozitivizm/Bir Bilim İdeolojisinin Anotomisi," *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Yayına hazırlayan: Sebahattin Şen, Bağlam Yayınları, İstanbul 1995.

Arslan, Hüsamettin, *Yöntemizm, Bilimizm, Sosyal Bilimler ve Entelektüeller*, Yayımlanmamış doçentlik tezi (1996).

Barnes, Barry, *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, Türkçesi Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1990.

Barnes, Barry and Edge, David, *Science in Context/Readings in the Sociology of Knowledge*, The Open University Press, Milton Keynes 1982.

Batuhan, Hüseyin, *Bilim ve Şarlatanlık*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.

Bloor, David, *Knowledge and Social Imagery*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1991.

Burt, Edwin Arthur, *The Metaphysical Foundations of Science*, Doubleday Anchor Books, New York 1968.

Bauman, Zygmunt, *Legislators and Interpreters/On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1987.

Cole, Stephen, *Making Science/Between Nature and Society*, Harvard University Press, Cambridge and London 1992.

Crook, Stephen, *Modernist Radicalism and Its Aftermath/Foundationalism and anti-foundationalism in radical social theory*, Routledge, London and New York 1991.

Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul, *Michel Foucault/Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983.

Edgerton, D. E. H., " Science and War, *Companion to the History of Science*, Eds. R. C. Olby ve diğerleri, Routledge, London and New York 1990.

Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, Türkçesi: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınevi, Istanbul 1998.

Feyerabend, Paul, *Science in a Free Society*, Verso. London 1987.

Fleck, Ludwik, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, ed. Robert K. Merton, trans. F Bradley and T S. Trenn, Foreword by Thomas Kuhn, The University of Chicago Press, Chicago 1979.

Foucault, Michel, *Power/Knowledge/Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon, Leo Marshal, John Mepham, Kate Soper, Harvester Wheatsheaf, New York, London 1980.

Foucault, Michel, *The Birth of the Clinic*, trans. A. M. Sheridan, Routledge, London 1993.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish/The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, Penguin Books, London 1991.

Frisby, David, *The Alienated Mind/The Sociology of Knowledge in Germany 1918-1933*, Humanities Press, New Jersey 1983.

Fuller, Steve, *Social Epistemology, Indiana University Press*, Bloomington and Indianapolis 1991.

Glock, Hans-Johann (ed.), *The Rise of Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1997.

Guignon, Charles B., *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1983.

Gutting, Gary, *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Heidegger, Martin, *The End of Philosophy*, Trans. Joan Stambaugh, Harper and Row, 1973.

Hess, David J., *Science and Technology in a Multicultural World/The Cultural Politics of Facts and Artifacts*, Columbia University Press, New York 1995.

Hoy, David Couzens, "Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School," *Foucault/A Critical Reader*, Ed. David Couzens Hoy, Blackwell, Oxford 1994.

Kelly, Michael (ed), *Critique and Power/Recasting the Foucault/Habermas Debate*, The MIT Press, Cambridge, Massachussetts and London 1995.

Knorr-Cetina, Karin D., *The Manufacture of Knowledge/An Essay on the Constructivis and Contextual Nature of Science*, Pergamon Press, Oxford 1981.

Kuhn, Thomas S., *The Essential Tension/Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1977

Latour, Bruno and Woolgar, Steve, *Laboratory Life/The Social Construction of Scientific Life*, Sage Publications, London and beverly Hills 1979.

Latour, Bruno, *Science in Action/How to follow Scientists and Engineers Through Society*, Harward University Press, Cambridge, Massachusetts 1987.

Latour, Bruno, "Give Me a Laboratory and I Will Raise the World," *Science Observed/ Perspectives on the Social Study of Science*, Eds. Karin D Knorr-Cetina and Michael Mulkay, London 1983.

Latour, Bruno, "The Powers of Assaciation," *Power, Action and Belief/A New Sociology of Knowledge?*, Ed. John Law, Routledge and Kegan Paul, London 1986.

Lewin, David Michael (ed), *Modernity and the Hegemony of Vision*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London 1993.

Lowrence, William W., *Modern Science and Human Values*, Oxford University Press, Oxford, London, New York 1985.

Magnus, Bernd and Higgings, Kathleen M. (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia/An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Harcourt, Brace and Company, New York, London 1936.

McGinn, Robert E., *Science, Technology, and Society*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1991.

Mendelsohn, Everret, Smith, M. R. and Weingart, P (eds), *Science, Technology and Military*, Two Volumes, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1988.

Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, Ed. Walter Kaufmann, Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Vintage Books, New York 1968.

Pyenson, Lewis, "Science and Imperialism," *Companion to the History of Science*, Ed. R. C. Olby ve diğerleri, Routledge, London and New York 1990.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford 1986.

Rouse, Joseph, *Knowledge and Power/Toward a Political Philosophy of Science*, Cornell University Press, Ithaca and London 1987

Schroeder-Gudheus, Brigitte, "Nationalism and Internationalism," *Companion to the History of Science*. Eds. *R. C. Olby* ve diğerleri, Routledge, London and New York 1990.

Sedgwick, Peter R. (ed.), *Nietzsche/A Critical Reader*, Blckwell, Oxford 1995.

Sheridan, Alan, *Michel Foucault/The Will to Truth*, Tavistock Publications, London and New York 1980.

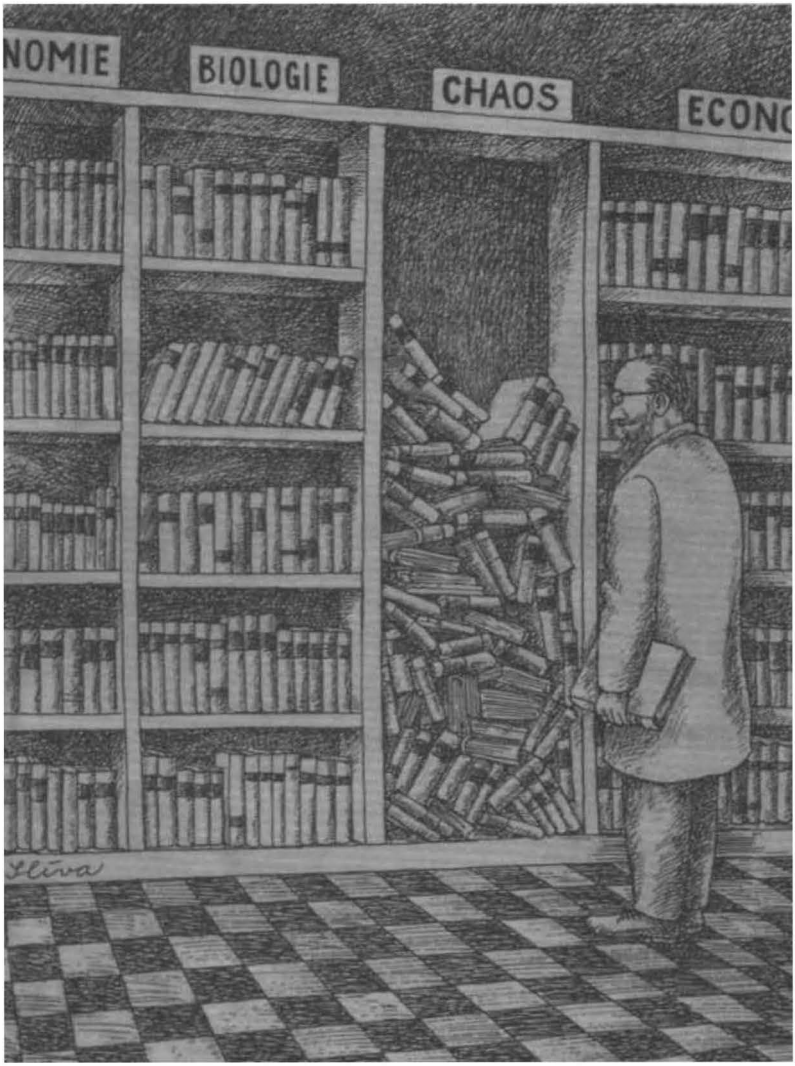
Shils, E.A., "Centre and Periphery," *The Logic of Personal Knowledge/Essays Presented to Michael Polanyi on His Birthday 11th March 1961*. Eds.: Ignotus Polanyi ve diğerleri, Routledge and Kegan Paul, London 1961.

Shils, Edward, *Tradition*. The University of Chicago Press, Chicago 1981.

Shils, E. A., *The Intellectuals and the Powers and the Other Essays*. The University of Chicago Press, Chicago and London 1972.

Stehr, Nico and Wolker, Meja (eds), *Society and Knowledge/Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*. Transaction Books, New Brunswick and London 1984.

Suppe, Frederick (ed.), *The Structure of Scientific Theories*. University of Illinois Press, Urbana 1974.



Çizim: Şliva Jiri, Tehran Cartoon Biennal, 1995.

The Second International Exhibition, Tehran. Museum of Contemporary Art.

TÜRKİYE'NİN YENİ ÜNİVERSİTE DÜZENİ: KRİZ VE KALİTE

Halil Nalçaoğlu*

GİRİŞ

Türkiye'de üniversite hangi hakikatin arayışı içindedir? Sorunun tuhaf olduğunun farkındayım. Ancak üniversitenin hakikati ile Türkiye'de üniversitenin hakikati arasında önemli bir ayrım olduğu kanısındayım. Kuşkusuz üniversiteyi tanımlayan en temel hakikat, sözcüğün etimolojisinin de anlattığı üzere,[1] evrenselliktir. İlber Ortaylı, üniversitenin tarihi hakkında sorulan bir soruyu şöyle yanıtlıyor: "Üniversite *hakikaten üniversal* bilgi yeridir..."[2] Mehmet Ali Kılıçbay, üniversitenin tıp, mühendislik, arkeoloji vb. tikel alanların bilgisinin aktarıldığı yüksek öğrenim kurumlarından kesinlikle ayrılması gerektiğini savunuyor. Kılıçbay'a göre, üniversitenin, "...her toplumun, her kültür alanının, hem de bütün insanlığın lüksü olarak, doğrudan doğruya para kazandırması mümkün olmayan

* Yrd. Doç. Dr. Halil Nalçaoğlu, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi.

[1] Üniversite kelimesinin kökünde Latince *universus* var. Bu kelime ise *uni+vertere* bileşenlerinden oluşuyor. *Unus-verto,* "tek bir bütünde birleşmiş," "tek'e dönüşmüş" anlamına geliyor.

[2] Ortaylı, 1999, s. 24. Vurgu benim.

alanlarda, fikir, düşünce, teori ve tartışma üreten entelektüel bir ortam olarak..." örgütlenmesi gerekiyor.[3]

Tarihsel, analitik veya ütopik topo-politikasında yer alan evrensellik işareti, üniversitenin tarih-dışı bir kurum gibi algılanmasına yol açıyor zaman zaman. Kant, Nietzsche ve Heidegger gibi pek çok filozofun üniversitenin merkezî biriminin, yani *özünün*, felsefe bölümü olması gerektiğini söylemesi, Aristo'dan bu yana bu konuda özde pek bir şeyin değişmediğini gösteriyor.[4] Aklın merkezîliği, Batı metafiziğinin, yani felsefenin, yüzyıllardır kılı kırk yararak kurduğu bir doktrinin en önemli ayağı sayılmalıdır. Heidegger'e göre bu doktrin Leibniz'de "kuluçka dönemini" tamamlayarak[5] modern düşüncenin temel ilkesini ortaya koyuyor: *Nihil est sine ratione*, akla dayanmayan (temeli/nedeni olmayan) hiçbir şey yoktur. Üniversite akıl üzerinde durur. Çağımızda üniversite söz konusu olduğunda, tekrar Heidegger'e dönmemiz gerekebilir: Hesapçı (*calculative*) akıl ve *mediative* akıl arasında bir ayrım yapabilmek için.[6] Bu ayrım özellikle ileriki tartışmalarda özel bir önem kazanacak.[7] Şimdilik belirtilmesi gereken husus, aklın her şeyin temelinde durduğu düşüncesinin evrenselliğinin zamansal ve coğrafî anlamda tartışmalı bir konu olduğu. Dolayısıyla, üniversitenin evrensel bilginin merkezi olduğu görüşünün kültür-merkezci yapısını akıldan hiç çıkartmamak gerekli, özellikle akla yatırım yapan ütopyalarda.

Üniversitenin "üniversal bilgi yeri" olarak anlaşılması, bu kurumla çok yakından ilgili daha soyut başka bir kurumun kendiliğinden hakikat iddiası ile açıklanabilir. Eylemci öğrencilerin söylemlerinden, deneyimli profesörlerin beyanatlarına kadar her zeminde karşımıza çıkan ve "özerk" sıfatının hemen yanında yerini alan "bilimsellik" kurumundan söz ediyorum. "Bilimsel" sıfatı ile biçimlenen bir evrensellik referansı, üniversitenin tarih-dışı bir kurum olduğu yanılgısına eşlik ediyor. Bilim (burada

---

[3] Kılıçbay, 1999, s. 18.

[4] Aristo'nun *Metafizik*'inde "en üstte kuramsal bilgi yer alır. Bunun peşine faydası gözetilerek düşülmüyor; ve her zaman nedenlerin ve ilkelerin bilgisi olan bu bilgiyi elinde tutan, çalışan toplumun lideri ya da *arkhitekton*'udur..." (Derrida, 1984, s.18).

[5] Heidegger, 1974, s. 208, *passim*.

[6] İbid., s. 213.

[7] Genelde vakıf üniversitelerinin, "Türkiye yükseköğretim kurumlarının 'artan bir bunalıma doğru' gittikleri" saptamasını paylaştığını gözlüyoruz. Bu kurumların kendilerini aklın hangi bölgesi üzerinde inşa etme çabasında olduklarının çok önemli olduğunu düşünüyorum. Bu yerin "aklın hesapçı bölgesi" olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu yazıda kurumların söylemlerine yapılan atıflarda özellikle kaynak gösterilmemiştir. Çalışmanın araştırma nesnesi kurumlar ya da bunların yöneticileri değil, genelde üniversite sisteminin aldığı yeni biçim olduğundan özel isimler arka planda tutulmuştur.

[8] Castoriadis, 1992, s. 270.

kastedilen anlamıyla "modern bilim") modern toplumların *hakikat* (*truth*) kavrayışlarında tek büyük değiştirilemez referans noktası olarak karşımıza çıkar. İlginç olan, bu referansın belki de bilimle uğraşanlardan çok bilimle ikinci ve üçüncü dereceden ilgilenler veya hiç ilgilenmeyenler tarafından sıklıkla kullanılmasıdır. Bu anlamda bilimi âdeta bir put yapıp tapınılmasını isteyenler, idareciler, medya, siyasetçiler ve bilimle doğrudan uğraşmayan insanlardır diyebiliriz. Doğa bilimleriyle uğraşanların verili bir konuda ispatlanmış hakikatlerden bahsedebilmek için meşakkatli çalışmalar yapma gerekleri, toplum bilimleri ile uğraşanların ise meşakkatli çalışmalara ek olarak vicdan, toplumsal sorumluluk, değer yargıları gibi pozitif bilim anlayışının dışladığı bir dizi temel dertle uğraşarak hakikat sorununa yaklaşmak zorunlulukları vardır.

Üniversite hakkında düşünmeye başlamak her şeyden önce üniversitenin bir kurum olarak ortaya çıktığı koşulları düşünmekten ve elbette bu kurumun verili toplumsal yapı içindeki yerini anlamaktan geçiyor. Verili bir toplumda belli kurumların işleyişlerinin o toplumda egemen olan söylemlerden ve bu söylemleri belirleyen özgül koşullardan, yani, toplumsaldan ayrı olamayacağını anlatmak istiyorum bu sözlerle. Egemen söylemden kastım hiçbir şekilde "egemen sınıfların söylemleriyle" sınırlı değil. Böyle bir kavramsallaştırmanın en azından söylem kavramının ruhuna aykırı olduğunu düşünüyorum. Burada egemen sözcüğü, söz ve sembollerin toplumdaki dolaşım yoğunluğu ve toplumsal hafızada kalma sürelerini anlatıyor. Üniversitede olanlar ve olması gerekenler arasındaki fark, kuşkusuz, her iki durumun toplumsal içinde aldığı konum açısından kavranmalı. Toplumsal ise, Castoriadis'in tanımladığı biçimiyle *her zaman zaten* var olan yapısıyla tikel durumlara indirgenemeyecek bir gerçeklik olarak algılanabilir.[8] Mevcut üniversite yapılaşmasını anlarken bir yandan da "ideal üniversitenin" eleştirel bir bakışla anlaşılması gerektiği kanısındayım. Ancak böyle bir yaklaşım, Türkiye'deki üniversitelerin önüne Batı yüksek eğitim kurumlarının değişmez bir gerçek ve ulaşılması gereken tek değer olarak dikilmesini engelleyecektir. Türkiye'de üniver-

[8] Mete Tunçay'ın *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*'ndeki "YÖK" makalesinden öğrendiğimiz kadarıyla modern Türkiye üniversitelerindeki yeniden düzenleme (ve tasfiye) hareketlerinin tarihini İkinci Meşrutiyet'e kadar çekmek mümkün (1909). Bundan sonra belli başlı düzenlemeler 1919 (Darülfünun-u Osmanî Nizamnamesi); 1924 (İstanbul Darülfünu'nun Şahsiyet-i Hükmiyesi); 1933 (İstanbul Darülfünu'nun İlgasına ve Maarif Vekaletince Yeni Bir Üniversite Kurulmasına Dair Kanun), 1960 (147'ler tasfiyesi ve Üniversiteler Kanununda değişiklikler); 1971, 1973 (1961 Anayasası'nın üniversitelerle ilgili 120. Maddesinde köklü değişiklikler ve 1750 sayılı Üniversiteler Kanunu); 1981 (2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu, YÖK'ün kurulması). Yeniden düzenleme/tasfiye politikaları üzerine ayrıca bkz.: Çetik (1998); San (1993); Özuğurlu (1998, s. 52-55)

sitenin sorunlarının özgüllüğü, bu sorunlara getirilecek çözümlerin de özgüllüğünü gerektirir.

Özetlemek gerekirse, bu yazıda Türkiye'de üniversitenin olması gerektiği söylenen şey(ler)in de sorgulanmasını talep ederek yola çıkıyorum: Amacım, 1990'lı yılların sonuna doğru Türkiye'de egemen olan üniversite tanımına eleştirel bir gözle bakmak ve bu tanımın vakıf üniversitesi/devlet üniversitesi ayrımında oturduğu yeri saptamak. Bu söylediğimi yaparken, üniversitenin açık olduğu değişimleri yansıtan bazı fikirleri ortaya koymak ve eleştirmek istiyorum. Girişi takip eden ikinci bölümde Türkiye'de üniversite –siyasal iktidar ilişkisinin içine düştüğü özgül bir açmazdan ve bu açmazın nasıl çözüme kavuşturulduğundan söz edeceğim. Üçüncü bölüm, Türkiye'ye ve üniversite söylemine yeni yeni girmeye başlayan bir kavramın analizini içeriyor: Kalite ve "toplam kalite yönetimi." Sonuç bölümünde, mevcut sisteme radikal bir alternatifin ancak bu sistemin karmaşıklığı düzeyinde olabileceğini ileri sürerek "düşün cemaati" kavramını tanıtmak ve tartışmaya açmak istiyorum.

TÜRKİYE'DE ÜNİVERSİTE VE SİYASAL ERKİN AÇMAZI

Türkiye'de üniversitenin nasıl bir yer olduğu sorusu soruyu soranın kim olduğu ve amacına bağlı olarak farklı biçimlerde yanıtlanabilir. Türkiye'de üniversite, asi öğrencilerin anlaşılmaz talep ve mücadelelerle ortalığı yakıp yıktıkları yer olarak anlaşılabilir. Başka bir tanım, modern düşüncenin aklı, bilgiyi ve bilen özneyi yücelten pozitivist metodolojisini bağrına basarak üniversiteyi kutsal bir yuva, bir bilgi tapınağı olarak tasarlayabilir. Üniversite, liseyi bitiren gençlerin en az dört yıl daha işsiz sayılmadan tüketici olarak muhafaza edildikleri bir kurum olduğu kadar, bu gençlerin devletin resmî ideolojisiyle (Kemalizm) endoktrine edildikleri yerdir de. Bu tanımlardan herhangi birini diğerinin önüne koymaktansa ben bu yazıdaki amacıma hizmet edecek bir tanım, daha doğru bir deyişle, bir saptama yapmak istiyorum. Türkiye'de üniversite iki farklı ve çelişik toplumsal talebi aynı anda karşılamak üzere oluşturulmuş zıtların mükemmel uyumunu içeren bir sistem üzerinde durmaktadır. Bu sistemin bir kutbunda ulusal kültür taleplerini (ulus-devlete bağlı bireyler yetiştirmek) karşılamaya yönelik popüler devlet eğitimi, diğer kutbunda ise küresel kapitalizmle bağlantıları giderek güçlenen sermaye kesiminin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik pragmatist-akılcı-seçkinci özel eğitim vardır. Bu saptamanın önemli bir boyutu, genel anlamda tercihlerini küresel kapitalizmden ve bunun gerektirdiği toplumsal örgütlenme modellerinden yana kullanan bir siyasal erkin aynı zamanda bu tercihlere göre arkaik sayılması gereken yerel kültürlerle eklemlenen bir eğitim bloğunu diri

tutmasıdır. "Yerel" burada siyasî erkin niteliğine göre "türban sorunu" olarak algılanabileceği gibi "zorunlu Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi dersleri" olarak da algılanabilir.

Bu tanım ya da saptama, yükseköğretimin bir kez daha yeniden örgütlenmeye başlandığı 1980'li yılların başlarından itibaren günümüze kadar devam eden ve kurumlar, paradigmalar, siyasî eğilimler, bilim anlayışları (örneğin doğa bilimleri ve toplumsal/kültürel bilimler ayrımı ve bu ayrım bazında toplumsal/kültürel bilimlerin "bilim anlayışları") gibi akademik kimliğin önemli işaretleyicilerini yok sayan bir sürece atıfta bulunuyor. Bu süreç, anılan kimlik belirleyicilerini yok sayıp tek tip bir eğitim bloğu yaratırken, bir yandan da paradoksal olarak özellikle büyük sermayeye ait "vakıf üniversitelerinin" devreye girmesini sağlayarak, bu kurumlarla devlet kurumları arasında kapatılması olanaksız bir fark yaratıyor.

Türkiye'de üniversite kavramının neye karşılık geldiğini tek ve sabit bir tanımla anlamak olanaksız. Aynı şeyi Türkiye dışındaki bağlamlar için söylemek olası görünse de üniversite kavramının Türkiye'ye has bir muğlaklığı göze çarpıyor. Bu muğlaklığın nedenini, adı "Türkiye" olan daha büyük bir kurumun iç dinamiklerinde aramak gerekli. Türkiye'de üniversite deyince akla gelen şey(ler)in tanımlanamazlığı, kurumların sık sık yeniden tanımlanma girişimleri ile açıklanabilir Türkiye'de üniversite sisteminde yapılan düzenlemelerin ve bunların sonuçlarının kısaca rakamlarla anılması bu girişimlerin kanıksanmasını anlatıyor olabilir– "147'ler tasfiyesi," "1948 DTCF tasfiyesi," "1402'likler" gibi. Ancak bu "yeniden düzenlemelerin" önemli sonuçlarından birinin öğretim elemanlarının üniversite ortamından uzaklaştırılmaları oluşu olayın siyasî boyutuna ışık tutuyor. Bilindiği gibi, bilimsel özerklik ile düşünce ve kendini ifade etme özgürlükleri arasındaki ince sınır, üniversiteyi her zaman siyasî iktidarlar gözünde sorunlu bir kurum yapmıştır. Bu bakımdan üniversite, siyasî iktidarların yeniden düzenleme arzularının tipik nesnesidir diyebiliriz.[9]

Türkiye'de iktidar erkinin üniversiteleri sürekli olarak yeniden düzenleme arzusunu neyle açıklayabiliriz? Kuşkusuz bu sorunun düz bir yanıtı var. Yukarıda belirttiğim gibi, üniversite muhalif düşünce ve eylem üretme konusunda siyasî iktidarları rahatsız eden toplumsal odakların her zaman başında gelmiştir. Siyasî anlamda rahatsız olan iktidar, duyduğu rahatsızlığı kimi zaman bilimsel bir kılıfa uydurarak kimi zaman ise doğ-

[9] Cumhurbaşkanı'na üniversite reformuyla ilgili olarak sunulan raporlardan derlenen *Üniversite Reformu* başlıklı resmî yayından alınan bu sözler bir vakıf üniversitesi rektörüne aittir.

rudan siyasî iradeyle ortaya koymuş ve üniversitenin çehresini değiştirmiştir. Ancak bu yeniden düzenleme arzusunun Türkiye'ye özgü ve daha derin bir açıklamasından söz etmek mümkün görünüyor. Bu açıklamanın temelinde Türkiye'nin öncelikleri konusunda geleneksel olarak içine düşülen bir açmaz yatıyor: En geniş toplum kesiminin mutlu edilmesine dayanan popülist yaklaşımla, iktisadî kalkınmayı ön plana alan pragmatik-akılcı tercihlerin yönlendirdiği seçkinci yaklaşımın oluşturduğu açmazdan söz ediyorum. Türkiye'nin genel hedefleri açısından yükseköğretim bu açmazın önemli parametrelerinden birini oluşturuyor.

Üniversitelerin kurulması ve kurumlaşması tarihine baktığımızda, önceleri yöneticiler tarafından isteksizce varlığı kabul edilen "iyi üniversite/kötü üniversite" karşıtlığında tezahür eden bu açmaz, bir dönem YÖK politikalarına yön veren "herkesi aynı orta seviyeye çekme" ilkesi terk edilerek yerini yerleşik bir duruma bırakmış görünüyor. Bu yeni durum aslında bir kabule dayanıyor: 1980'ler sonrası siyasî/iktisadî atmosfere koşut olarak pragmatik-seçkinci-akılcı yaklaşımın egemen değer olarak kabulü. Bu kabulün en belirgin sonucu, devlet üniversitelerinde bile iyi/kötü (birinci sınıf-ikinci sınıf) ayrımının yerleştirilmesi, kurulan vakıf üniversiteleri aracılığıyla bu ayrımın devlet üniversitesi/özel üniversite karşıtlığında pekiştirilmesi ve bir anlamda bu "farkın" devlet denetimi dışında bırakılmasıdır.

Türkiye'de üniversite kurumlaşması tarihinde gözlediğimiz yeniden düzenleme ve tasfiye hareketlerini geride bırakıp günümüze yoğunlaştığımızda, iktidar erkinin üniversitenin nasıl bir yer olması gerektiği konusunda tarihsel olarak içine düştüğü açmazın çözüldüğünü görüyoruz. Bulunan çözüm, Türkiye'nin artık kanıksadığı bir yöntemin hayata geçirilmesinden ibaret: Açmazı olduğu gibi kabul edip kurumsallaştırmak ve kronikleştirmek.

Kronikleşen sorun/çözüm bir yandan Türk sermaye kesiminin ve yüksek bürokrasisinin ihtiyaç duyduğu "iyi" elemanların seçkin ortamlarda yetişmesini sağlarken, diğer yandan da yükseköğretime yönelik popüler talebi devlet üniversiteleri aracılığıyla karşılamaktadır. Bu sorun/çözüm'ün ilginç bir boyutu, kronikleşmeye devlet üniversitelerinde çalışan öğretim elemanlarının katkısıdır. Kimliklerini büyük ölçüde yaptıkları işin niteliğiyle tanımlamak konumunda olan ve devletin verdiği düşük ücret ve yüksek ders yükü altında ezilen, bir vakıf üniversitesi rektörünün deyişiyle "incelemeye, araştırmaya ve hattâ düşünmeye bile imkân" bula-

mayan[10] bir kitledir bu. Bu kitlenin "üniversite" başlığı altında yapılabilecekleri yurtdışı gözlemlerinden bilen ve bu gözlemleri bazı vakıf üniversitelerinin deneyimleriyle pekiştiren bir kesimi, kendi kurumlarının da benzer standartlara yükseltilmesi[11] konusunda çalışmalar başlatmaktadır. Egemen söylemin iyileştirme taleplerine verdiği yanıt üç aşağı beş yukarı şöyledir: "İyi olmak için pazarda rekabete girin, yani 'dışarıya iş yapın' ve elde edeceğiniz gelirle istediğiniz iyileştirmeyi gerçekleştirin." Elbette sonuç, mevcut sorun/çözüm'e katkıda bulunmaktan öteye gidememekte, yani, açmazın kronikleşmesi sağlanmış olmaktadır. Çünkü, Türkiye'de üniversite sistemine geniş bir perspektiften bakıldığında "iyi" ve "kötü"nün hassas bir dengede durduğu görülecektir. Çelişkili de olsa bu denge Türkiye'de yükseköğretimin tüm beklentilerine yanıt vermektedir. Bilindiği gibi "iyi" ve "kötü" kavramları mutlak değerlere işaret eder. Gerçekte ise mutlak değerlerden değil, farklı düzlemlerde bu mutlak değerler arasında oluşan gri bölgelerden söz edilebilir. Burada iyi ve kötünün hassas dengesi kavramıyla anlatmak istediğim, Türkiye'de taşların giderek yerine oturduğu bir sistemi karakterize etmektir. Çelişik beklentilerin uyumlu bir şekilde karşılandığı bu sistemde, üniversitenin içini dışından ayıran çizginin ihlal edildiğini görüyoruz. Bu ihlalin sonucu, normal koşullar altında kaçınılması gerektiğini düşündüğüm mutlak ayrımın sisteme "dışarıdan" girmiş olmasıdır.

Üniversite sistemine dışarıdan "toplam kalite yönetimi" (TKY) felsefesinin[12] girdiğini söyleyebiliriz. Özel sektör bürokratik örgütlenmelerinde başlayıp giderek tüm bürokrasilere yayılmaya başlayan TKY felsefesi ve uygulamalarının eğitim alanına girişinin incelemeye değer bir gelişme oldunu düşünüyorum.

TOPLAM KALİTE/KRİZ YÖNETİMİ: "YAŞAM" İÇİN EĞİTİM

Son yıllarda sık sık işitmeye başladığımız bir kavram toplam kalite yönetimi. Kabaca ifade edilecek olursa, TKY müşteri tatminine odaklanan ve kaliteyi "kusur barındırmama" olarak algılayan bir örgüt felsefesi. Yaklaşımın kurucularından olan ve konuyla ilgilenenlerin "kalite *guru*'su"

[10] Bu sözlerden tüm özel ve vakıf üniversitelerinin devlet üniversitelerinden daha yüksek standartlara sahip olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Akademik çevrelerde "gecekondu üniversiteleri" oalrak anılan özel kuruluşlar olduğu gibi "birinci sınıf" sayılan devlet üniversiteleri de mevcuttur.

[11] Burada "felsefe" kelimesini tamamen bulgusal (*heuristic*) anlamda kullanıyorum. Bu bağlamda kullanmadığım bütün yerlerde felsefe kelimesi "batı metafiziği" ile eşanlamlı kullanılmıştır.

[12] Aktaran, Kennedy, 1991, s. 27.

olarak adlandırdıkları Philip Crosby, kaliteyi işletmenin müşteri isteklerine uyum sağlaması olarak tanımlıyor.[13] Bir diğer yazara göre kalite, "isteklerini tutarlı olarak karşılayarak ve bu konuda sürekli gelişme sağlayarak müşteriyi memnun etmek" anlamına geliyor.[14] Bu tanımlar çerçevesinde TKY, "en iyi ürün ve hizmetleri üretmek için şirketin işleyişindeki her unsurun sürekli olarak geliştirilmesi sürecine yönelik stratejik yaklaşım,"[15] ya da "müşterinin ihtiyaçlarını karşılamaya ve tüm örgütsel süreçleri geliştirmeye odaklanmış" yönetim biçimi[16] olarak tanımlanıyor. 1950'li yıllar Japon sanayiinin gelişimini açıklamak ve tanımlamak için kullanılan ve günümüze gelindiğinde uygulanabilmesi hâlinde âdeta bir yaşam felsefesine dönüşmesi beklenen bir yaklaşım TKY Tanımlardan da anlaşılacağı üzere, yaklaşımın en önemli unsuru "müşteri" ve dolayısıyla "müşteri memnuniyeti." Bu yaklaşımın uygulanabileceği alanları tek tek örneklemek yerine nerelere kadar uygulanabileceğini göstermek daha yerinde olabilir. Bunun için de Nuran Yıldız'ın "TBMM'nin Toplam Kalitesi" makalesine bir göz atmak yeterli.[17] Yıldız araştırmasında özetle TBMM'nin TKY kriterlerini sadece kısmen hayata geçirdiğini söylüyor. Yıldız'a göre, hayata geçirilen kriterler ise sadece "çalışanların tatminine," yani milletvekillerinin tatminine yönelik. "Müşteri (seçmen) tatmini" gözardı edildiğinden, TBMM'nin kaliteli hizmet verebilmesi için daha çok yol katetmesi gerekiyor. Alıntılayacak olursak, "kuruluşun işleyiş biçimini köklü olarak değiştirmek" gerekiyor.

Kalite kavramının yaygın bir biçimde devreye sokulduğu bir başka alanın da eğitim olduğunu belirtmiştim. Son zamanlarda eğitim alanında kaliteye yapılan sık referanslar bu kavramın çıkış noktası olan idarî bilimlerdeki anlam ve etki alanını geliştirdiğine işaret ediyor. Bu fenomenin bir başka okuması, eğitim gibi "başka alanların" giderek artan bir bürokratikleşme sürecine girdiğidir. Bürokratikleşmeye kendi içinde olumsuz bir içerik atfetmememe karşın, idarî kavramların dahil oldukları süreçlerdeki rollerinin artması konusunu semptomatik gördüğümü belirtmeliyim. Bürokratikleşmenin neyin semptomu olduğu konusunun başka tartışma-

[13] Hand, 1992, s. 26.
[14] İbid. s. 26
[15] Kennedy, 1991, s. 39.
[16] *Yeni Yüzyıl* 15-16 Ekim 1998. Ayrıca: N. Yıldız, "Toplam Kalite Işığında TBMM'nin Değerlendirilmesi." Yayımlanmamış tebliğ metni. *Kamu Yönetiminde Toplam Kalite Kongresi*, T.O.D.A.İ.E., Ankara, Mayıs 1999.
[17] Kalite kavramını incelerken kullandığım örneklerin özel bir seçilme nedenlerinin olmadığını belirtmeliyim. Sistematik bir çalışmadan ziyade zaten erişimimimde olan ya da kolayca erişebileceğim kaynaklardan yararlandım. İstatistikî bir çalışma olmamasına rağmen kalite kavramının çok yaygın olduğunu söyleyebiliriz sanıyorum.

larla netleşeceğini umuyorum. Bu noktada kalite kavramının devlet ve vakıf üniversite söylemlerine girişine bakılması yararlı olacaktır.[18]

Bir devlet üniversitesi rektörü, "yönetimde kalite ve etkinliği sağlamak amacıyla akademik ve idarî değerlendirme sistemleri geliştirilmeli ve uygulanmalıdır," derken bir başkası, üniversitelerin eğitim, araştırma ve topluma hizmet görevlerini yerine getirirken "kaliteden ödün vermeden," çalışılması gerektiğini söylemektedir. Yine bir devlet üniversitesi rektörü, üniversite reformu konusunda kalite meselesini gündeme getirerek "günümüzde üniversitelerin değerlendirilmelerinde kullanılan başlıca kalite göstergelerini" şöyle sıralıyor:

- Kütüphane ve dokümantasyon hizmetlerinin kapasitesi ve kalitesi,
- Bilgi işlem ve iletişim sistemlerinin kapasite ve kalitesi,
- Araştırma ve yayınların kalitesi,
- Öğretim elemanları ve öğrencilerin kalitesi,
- Öğrenci başına yapılan ortalama harcama,
- Öğrenci/öğretim üyesi oranı...[19]

Kalite kavramının özellikle vakıf üniversitelerinde TKY anlayışı içinde hızla yerleşmeye başladığını gözlüyoruz. İlk defa bir vakıf üniversitesinde "Eğitimde Kalite Koordinatörlüğü" kurularak bu alanda kurum-içi profesyonel kalite denetimleri başlatılıyor. Kimi vakıf üniversiteleri kalite konusunu, yabancı danışmanlık firmalarıyla ele alarak "ideal üniversite"yi oluşturma yolunda mevcut kalite standartlarıyla yetinmeyip, "kaliteli eğitim" kavramının kendisini yeniden tanımlama iddiasını taşıdığını söylüyor. Bir diğer vakıf üniversitesi ise kuruluş hikâyesinde "Türkiye insanının 'yeniliğe' ve 'iyi şeylere' duyduğu özlem"den söz ederek kalite kavramını söylemine katıyor.[20] Örnekler başka vakıf üniversitelerine de genellenebilir. Dahası, yukarıdaki örneklerin gösterdiği üzere, "iyi devlet üniversitesi" olmayı hedefleyen devlet üniversitelerinde de benzer bir söylemin var olduğu gözlenebilir.

Üniversitelere, özellikle malî olanaksızlıklar içinde eğitimi sürdürmeye çalışan devlet üniversitelerine kalitenin girmesinde sonsuz yararlar var. Örneğin, TKY felsefesi bireylere verdikleri hizmetin ya da ödedikleri ücretin tam karşılığını talep etme hakkını tanıyor. Sanırım herkes "kaliteli" bir işletmede "kaliteli" bir eleman olmak ister. Bunu özellikle devlet kurumları için söylüyorum. Tüm bunların ötesinde, yönetici, öğrenci ve öğretim elemanı perspektifinden bakıldığında, içinde çalışılan kurumun

[18] *Üniversite Reformu.*

[19] Vakıf üniversiteleri ile ilgili bilgiler bu kuruluşların web sayfalarından ve tanıtım yayınlarından alınmıştır.

[20] Bu ilişkinin varsayıldığı bir çalışma için bkz.. Gönül Yenersoy (1997).

diğer kurumlara göre ilerletilmesi ve varlık sebeplerinden biri olan öğrencilere daha kaliteli hizmet sunması "kendi içinde" reddedilmesi mümkün olmayan hedeflerdir. Ancak, kavramın kendisinde var olan bir muğlaklığı ve özellikle bu kavramla "mükemmeliyet" kavramı arasındaki doğrusal ilişkinin[21] muğlaklığını kabul etmek zorundayız. "Kaliteli," "iyi," "mükemmel" gibi sıfatlar göreceli kavramlara işaret ettiklerinden akla yanıtlanması gereken bir dizi soru geliyor: Neye göre kalite? Bir kurumun "toplam kalitesinin" dışsal referansı nedir? Böyle bir referans olabilir mi? Mükemmel nedir? Mükemmelin dışsal referansı nedir? Sorularımızı daha özgül bir platformda soracak olursak, Türkiye'nin ihtiyaç duyduğu "iyi şeyler" nelerdir ve bunlar neyle kıyaslandığında daha iyidir?

Kalite kavramının Türkiye'de üniversite sorununa çelişik ama işlevsel bir çözüm getirdiğini, bu çözümün de sorunu kronikleştirmekten geçtiğini söylemiştim. Üniversite'nin Batılı ülkelerde geçirdiği evrimi inceleyen Bill Readings (1996), bu kavramın küreselleşme olarak bilinen süreçle yakından ilgili olduğu saptamasını yapıyor. Readings'e göre, küreselleşme süreci ile zayıflayan ulusal kültür, bu kültürün önde gelen besleyicilerinden olan üniversiteye artık ihtiyaç duymamaktadır. Kant, Fichte, Humboldt çizgisinde şekillenen Alman üniversite geleneğinden kaynaklanan ve Readings'in adına Kültür Üniversitesi (*University of Culture*) dediği kurum, küresel dönüşüme paralel olarak yerini Mükemmeliyet Üniversitesi'ne (*University of Excellence*) bırakmıştır. Gerçek referansı bulunmayan ve soyut bir ideali anlatan "mükemmeliyet" kavramını ise küresel kapitalizmin bürokratik örgütlenmesi için geliştirdiği "kalite" kavramının bir uzantısı olarak görebiliriz. Mükemmeliyet, TKY çıkışlı kalite kavramının dışa dönük ya da toplumsal (kültürel) dinamiklerden kopuk olarak yarattığı idarî sistemin en uç noktasıdır. Bu sistem, TKY felsefesine uygun olarak verili koşullarda en iyiyi yaratmayı hedefleyen ve salt öz performans denetimine dayanan bir sistemdir.

Kalite kavramı rekabetçi kapitalizmin bir ürünü olduğundan, bu kavramın pazarla ne kadar uyumlu olduğunu gözlemek mümkün. Kalite standartları, farklı alım gücündeki tüketici (müşteri) kitlesinin tümüne hitap eden bir bir hiyerarşi yaratır. Örnek vermek gerekirse, aynı ihtiyaca cevap veren iki işletmeden TKY felsefesi ile hareket edenin maliyetleri yüksek olacak ve dolayısıyla ürün pahalı olacaktır. Ucuz ürünü ise TKY felsefesini uygulayamayan, daha doğrusu, stratejik olarak uygulaması mantıklı olmayan işletme piyasaya sürecektir. Bu ürünü de düşük gelirli tüketici kitlesi tüketecektir. Sonuç olarak kapitalist pazar mantığı içinde toplam

[21] Cafoğlu 1996 içinde, s. i-x.

kalite, pazarın her seviyesi için "rasyonel" bir çözümdür. Pazardaki tüm işletmelerin TKY standartlarını yüzde yüz uygulaması söz konusu olamayacağından, pazarda bazı ürünler kaliteli (iyi) bazı ürünler de kaçınılmaz (ve stratejik) olarak kalitesiz (kötü) olacaktır. Kapitalist işletmeler doğaları gereği bencil olduklarından, bu işletmelerde kaliteyi ya da mükemmeliyeti tümüyle şirket-içi standartlarla saptamak gayet yerinde bir yaklaşımdır. Çünkü amaç zaten rakip firmadan daha iyi olmak, pazarda ondan daha büyük pay sahibi olmaktır.

Bu noktada şu soruyu sormalıyız: TKY felsefesi makro düzlemde üniversite eğitimiyle uyum sağlayabilir mi? Bu konuda ne gibi pratik ve ideolojik engeller olabilir?

Millî Eğitim eski bakanlarından Avni Akyol, *Eğitimde Toplam Kalite Yönetimi*[22] başlıklı çalışmanın girişinde yer alan değerlendirmesinde son derece önemli bir saptama yapıp TKY nosyonunun belli noktalarda "millî eğitimle" çelişeceğine işaret ediyor. Akyol, kalite tanımının ekonomik hayat ve ticarî ilişkiler açısından uygun olabileceğini, ancak eğitim açısından müşteri kalitesinin kolayca tanımlanamayacağını ileri sürerken önceki bölümde yükseköğretim konusunda siyasal erkin içinde bulunduğunu söylediğim açmazı dile getiriyor: "Millî eğitimimizi, bütünüyle, yani korunması gereken, bizi biz yapan bütün değerleri ve fonksiyonlarıyla, son yılların moda kavramı olan, en yetkili ağızlardan bile gelişi güzel kamuoyuna sunulan "küreselleşme"ye veya "globalleşme"ye uyarlamamız doğru mudur?" Akyol kendi sorusunu hiçbir rezervasyona gerek duymadan ve âdeta herkesçe paylaşılan bir varsayımı gereksiz yere yinelercesine yanıtlıyor: Doğru olmadığına ve mümkün de olamayacağına göre, evrensel değerler ile bilgi çağının veya Avrupa Birliği'nin gerektirdiği standartların belirlenmesinde ve bunların uygulanabilir olmasında, sadece ekonomistlerin ve politikacıların görüş, eğilim ve kararlarıyla yetinmek ve hareket etmek de doğru, gerçekçi ve akılcı değildir. Bu süreç içinde de çağdaş, demokratik ve bilimsel anlayış, yaklaşım ve tutumla hareket edilmelidir."[23]

Akyol, TKY felsefesinin ulusal ve küresel arasındaki gerilimli bölgede sorun yaratacağı saptamasını yapmıştır. Ancak bu soruna çözüm olarak "çağdaş, demokratik ve bilimsel" anlayışla eğitimin hem toplumun ihtiyaçlarına ve gelişme ihtiyaçlarına, hem de "çağa ve dünyaya" uygun hâle getirilmesini önermiştir. Oysa bu gösterilen yol tam da meselenin odağında yer alan toplumsal çıkar/küresel eklemlenme açmazı değil mi-

[22] Akyol, s. ix.
[23] Özuğurlu, *passim*, özellikle, s. 71-73.

dir? Akyol'un saptamasının doğruluğunu kabul etmekle birlikte önerdiği çözümü kabul etmediğimi, daha doğrusu önerdiğinin bir çözüm olmadığını söylemek istiyorum. Buradaki ikili eklemlenmeye tekrar dikkat çekmek gerekiyor: Sorun ve çözüm arasında çok ciddi bir farktan söz edemeyiz–sorun çözümdür, çözüm de sorun...

Bir vakıf üniversitesinin TKY deneyimlerinin aktarıldığı raporda öğretim kadrosunun da TKY felsefesinin üniversiteye uyarlanmasına tepki duyduğu belirtilmektedir. Rapora göre, öğretim elemanları özetle "okul bir fabrika, öğrenciler girdi değildir" demektedirler. Aynı raporda bu itirazların TS-EN ISO 9000 standartlarının amaçları anlatıldıktan sonra kırıldığından söz edilmektedir. Kanımca TKY felsefesinin yükseköğretime uygulanmasına yapılacak itiraz bu olmamalıdır. TKY felsefesini eğitim alanında uygulayan yöneticilerin ve konunun kuramsal boyutunu hazırlayan uzmanların, mevcut yükseköğretim terminolojisini basitçe TKY terminolojisi ile ikâme ettikleri (örn. öğrenci = müşteri) doğru değildir. Aslen bu kavramların karşılık geldiği gerçeklikler zaten hızlı bir şekilde birbirlerinin yerini almakta, Özuğurlu'nun deyişiyle, üniversiteler firmalaşmaktadır.[24] Bir vakıf üniversitesine dolar üzerinden kayıt harcı yatıran kişi, öğretmeninin gözünde ne kadar "öğrenciyse," kayıt harcını tahsil eden idarî mekanizma karşısında o kadar "müşteridir." Bir vakıf üniversitesinde inançla eğitim veren öğretim üyesi için çalıştığı kurum ne kadar "okulsa," aynı kurum idarecileri için o kadar "tedarikçi"dir. Burada önemli olan nokta, daha önce de belirttiğim gibi, kimliğini yaptığı işle kuran öğretim elemanının işlevinin bağlı bulunduğu kurumun işlevinden ayrışması ve bu ayrışmanın bir önceki bölümde siyasal erkin makro düzlemde yükseköğretimin açmazına getirdiğini söylediğim çözümle son derece uyumlu olmasıdır. Üniversitelerin firmalaşması saptamasına yapılması gereken ekleme, popüler talebe hitap eden üniversitelerin çoğunun bu sürecin dışında kalmasıdır.

Bu uyumun arkasında yatan gerçek, üniversitenin değişen dünyayla beraber değişen misyonu ve değişen dünyanın belli anlamlarda marjinlerinde yer alan Türkiye'de çoğu üniversitesinin değişmeden kalma zorunluluğudur. Yeni üniversitelerin kalite, ideallik, mükemmellik gibi kavramlarının dış referansı Türkiye değildir. Azınlıktaki istisnalar hariç hiçbir vakıf üniversitesi çoğu devlet üniversitesinin yaşadığı "yerel" problemleri yaşamamaktadır. Bu okullarda terör, türban, protesto, vb. gibi Türkiye problemleri yoktur. Öte yandan, çoğunluğu oluşturan devlet üni-

[24] "Üniversiteden sonra yaşam var mı?" şeklinde çevirebileceğimiz bu ifade "*is there life after death?*" ölümden sonra yaşam var mı ifadesine atıfta bulunuyor. Amerikan üniversite kampüslerinde sıkça rastlanan bir slogan...

versitelerinde kalite aramak yersiz bir çaba olacaktır. Bu okullar "kalitesiz" oldukları için değil. Ancak bu okulların yükseköğretim sisteminde doldurdukları boşluk başka bir talebe karşılık geldiği ve idarî sistemleri öz performans denetimine uygun olmadığı için. Bu iç nedenlere ek olarak devlet kurumlarının kendilerini kaçınılmaz olarak etkisinde buldukları güçlü toplumsal referansları da sayabiliriz. Bunlar kabaca yerel referanslar, yani, Türkiye referansıdır.

Bu söylenenleri temellendirmek için bazı vakıf üniversitelerinin söylemlerine bakabiliriz. Örneğin bir vakıf üniversitesi tanıtımında "yüksek kaliteli bir eğitim ortamı"nı "yaşamla iç içe" öğretim anlayışıyla somutlaştırıyor. Bir başkası kendisini "uluslararası standartlarda, Türkiye'nin dünyaya açılan penceresi olan çok kültürlü bir topluluk" olarak tanımlıyor ve "insan mutluluğu için," "yaşam için," "uluslararası eğitim" verme vizyon ve misyonunu ortaya koyuyor. Hemen hemen tüm vakıf üniversitelerinin tanıtım broşürlerinde ya da web sayfalarında karşımıza çıkan "yaşam" nosyonunun doğru anlaşılması gerektiğini düşünüyorum. Bu kavram bana "*is there life after college*?"[25] sloganındaki "yaşam" (*life*) kelimesini hatırlatıyor. Üniversite hayatı o kadar eğlenceli ve gerçek yaşamdan, yani iş hayatından o kadar steril bir uzaklıktadır ki okul bitince yeni yaşama (= bir çeşit ölüm) alışmak çok zor olacaktır. Biraz karikatürleştirerek şunu söyleyebiliriz: Vakıf üniversiteleri Türkiye için değil "yaşam" için eğitim verdiklerinden Türkiye'de yükseköğretimin sorunları söz konusu olduğunda akla gelenlerin pek çoğu vakıf üniversitelerinde ortaya çıkmamaktadır. Tersine, bu kuruluşlarda karşılaşılan sorunlar da (öğretim elemanlarını sözleşmesiz çalıştırmak, onları kariyerde yükselmek veya işte kalabilmek için "yabancı yayın" cenderesine sokmak, vb.) çoğu devlet üniversitesini hiç ilgilendirmemektedir.

Sonuçta ortada iki farklı ve çelişik talep olduğu ve bu taleplerin çelişik olmalarına karşın uyum içinde birarada var olabildikleri göze çarpmaktadır. Çelişik talepleri uyumlu bir biçimde karşılayan ve giderek yerleşen üniversite sistemi krizi ve kaliteyi uyumlulaştırması bakımından oldukça önemli. Geniş bir perspektiften bakıldığında, yerleşen bu sistemin olumlu ve olumsuz yönleri dikkat çekiyor. Akademik politika anlamında, yani bu sistem hakkında ahlâkî yargı içeren bir tavır almak gerektiğinde, net bir tavır almak güçleşiyor. Bu yazıda amacım ortaya politik bir tavır koymak değil. Öyle görünüyor ki, belli saptamalar zaten ahlâkî bir tavır netliğinde durumlara işaret ediyor –"kalite" kavramı makro perspektiften zaten ahlâkî bir konumlanış çağrıştırıyor. Kaliteye karşı olunabilir mi? Daha önce

[25] s. 191

değindiğim gibi, kimsenin kalitenin yükseltilmesine *kendi içinde* karşı olacağını zannetmiyorum. Öte yandan, sistemin makro düzeyde çözüm olarak sorunun kendisine kilitlenişi bireylere önemli sorumluluklar yüklemektedir.

Sonuç

Sorumluluk kavramını ele alabilmek için bu yazının başında değinip geçtiğim hesapçı ve *mediative* akıl ayrımına geri dönmek gerekiyor. Aklın felsefe tarihi kadar eski bu iki görünümü, tek tek bireylere yanıltıcı bir ahlâkî tercih, bunun sonucu olarak da yanıltıcı bir politik duruş öneriyor. Bu politik duruş ifadesini bireysel yarar ile toplum yararı karşıtlığının, hesapçı ve *mediative* akıl karşıtlığında somutlaşmasında buluyor. Üniversite bağlamında ise aynı karşıtlığın öz performans denetimiyle kalitesini yükselten kurumlarla merkezî denetim altında olan ve popüler talebi karşılayan kurumlar ayrımında somutlaştığını görüyoruz. Readings'in terminolojisi ile, Mükemmeliyet Üniversitesi karşısında Kültür Üniversitesi...

Baş döndürücü bir hızla gelişen tekno-bilim çağında bireysel sorumluluğu tanımlamak çok güç. Bence vurguyu dolayımsız ve şeffaf iletişime yapan yaklaşımlar önemli bir yanılgı içindeler. Enformasyon teknolojilerinin küçülttüğü dünyada iletişimin hızının ve yöntemlerinin gelişmesi bazı yazarların üniversiteyi Antik Yunan *polis* analojisinde bir ideal iletişim ortamı, bir "model cemaat" olarak algılamasına yol açıyor. Bu yaklaşımın ütopyasında hesapçı aklı lanetliyor ve tüm vurgu *mediative* akla yapılıp aklın bu versiyonu yüceltiliyor. Bu vurgu bazen o kadar belirgin olabiliyor ki, aşırı tekil akıl yürütmeden hezeyana geçiş, aklın kendi kendini aşması ve saçmalaması bile hesapçı versiyona yeğ tutulabiliyor.

Readings'e göre, küresel ekonomi içinde üniversite artık "model cemaat" olma şansını yitirmiştir. Üniversitenin toplumsal işlevi evrensel bilginin saf akıl için, sadece bilgi adına üretilmesi olamaz. Ne Kant'ın *concordia discors*'u, ne Humboldt'un organik fikri (*idea*) ne de Habermas'ın oydaşmacı cemaati düşünceyi bütünleştirebilir.[26] Üniversitenin şeffaf iletişimin ocağı olabileceği, Alman idealist fantezinin kurguladığı Yunan *polis*'ten başka bir şey değildir. Bu imkânsızlığın en temel nedeni, hedefe yönelik araştırmayı (hesapçı aklın teknoloji üretimi) temel bilim araştırmasından (saf aklın bilgi için bilgi üretimi) ayıran çizginin giderek silikleşmesidir. Günümüzün yüksek tekno-bilimsel, tekno-askerî ve ulus-aşırı kapitalist ortamında, temel bilim (saf akıl) pratiğinin nerede ve ne şekilde faydaya tercüme edileceğini kestirmek imkânsız hâle gelmiştir.

[26] Derrida, s. 11-12.

Saf matematik, teorik fizik ya da felsefe artık eskiden olduğu kadar "saf" değildir. Silahlanmaya dakikada iki milyon dolar harcanan bir dünyada üniversitelerin felsefe bölümlerinin bu faturada hiçbir katma değerinin olmadığını düşünmek saflık olmaz mı?[27]

Bu âna kadar kavramsal formülleştirmelerinden yararlandığım Bill Readings ve Jacques Derrida'nın birbirine oldukça yakın sorumluluk nosyonları olduğunu görüyoruz. Bu sorumluluğu, üniversitenin özünde akıl üstüne bina edilmiş bir kurum olduğu gerçeğini unutmadan ama aklın kendinden de bağımsızlaşabilmesi olarak ifade edilebilecek türden bir özerkliği yürütecek "düşün cemaatinin" (*community of thought*) oluşumu şeklinde tanımlayabiliriz.[28] Bu yaklaşımda akıl düşüncenin sadece bir versiyonu, bir türüdür (*species*). Bu cemaatin görevi, aklın özünü, akıl ilkesini, hattâ *arkhe*'nin kendisini, onun başatlığını ve radikalliğini sorgulamaktır. Bu cemaatin bir kurum etrafında toplanması gerektiğini, hattâ toplanabileceğini söyleyemeyiz. Belki de kurum ve cemaat kavramları da yeniden tanımlanmalıdır. Bunun sonu olmayan bir görev olduğu açıktır...

Readings'te benzer bir düşün cemaati önerisini, iletişimin şeffaflığını reddeden bir yaklaşım da buluyoruz. Bu topluluğun adı "*oydaşmama* cemaati"dir (*community of dissensus*). Modernitenin temeli olan iletişimin reddine dayanan bu düşünce, iletişimi farklının aynıya indirgenmesi olarak kavramakta, bu nedenle iletişimin gerekliliğini farkı ortadan kaldıran (oydaşma yaratan) tehlikeli bir varsayım olarak kabul etmektedir. Farkı ön plana koyan bu yaklaşıma göre, hiçbir sorunun tek bir yanıtı olamaz. Ancak çoğul yanıtların, dolayısıyla ortadan hiç kaybolmayan soru işaretlerinin başat olduğu bir sistem, bir karşı-cemaat tasavvuru politik olarak anlamlıdır.

Amacı, düşünceyi kurumlardan değil, kurumsallığın modern formlarından özgürleştirmek olan düşün cemaatinin sorumlulukları bugün üniversitenin üzerinde durduğu açmazların kaynağı olan ikili karşıtlıklar çerçevesinde tanımlanamaz. Diğer bir deyişle, bu cemaat ne saf (*mediative*) ne de hesapçı akılla özdeşleşebilir. Gerçekten radikal olan, aklın saf bilgi adına kendini aştığı hezeyanlarını *ve* aklın hedefe yönelik işleyişini aynı anda kucaklayabilen, evrensel ile yerelin karmaşık bütünlüğünü kavrayabilen ve her iki kutbu da aynı anda sorgulayabilen düşüncenin yükselen değer hâline getirilmesidir. O hâlde, üniversitenin verili koşullarda görevi ne olmalıdır? Yukarıda özetlenen tavır doğru kavranırsa, bu sorunun içerdiği kesinliğin (ne olmalı*dır*) reddi br başlangıç olabilir. Çünkü

[27] Bu tartışmayı başka bir bağlamda izlemek isteyenler, bkz., Nalçaoğlu, 1998, s. 5-8.
[28] Readings, s. 180-193.

önerilen yapı tıpkı değiştirilmesi istenen yapı kadar karmaşık ve ikili eklemlenmelerden kurulu bir yapıdır. Mevcut bir yapıya alternatif, bu yapının çelişik (ama uyumlu) unsurlarından birine veya diğerine sarılarak yaratılamaz. Profesyonel dünya ile kaçınılmaz olarak yüzleşmek durumunda olan üniversite, ne kendisini bu dünyanın kurallarıyla bu dünyanın ortasına fırlatabilir, ne de bu dünya için profesyonel yetiştirmekten vazgeçebilir.

KAYNAKÇA

Akyol, Avni. (1996) "Eğitimde Toplam Kalite Üzerine." *Eğitimde Toplam Kalite Yönetimi*. Zuhal Cafoğlu içinde. İstanbul: Avni Akyol Ümit Kültür ve Eğitim Vakfı. i-x.

Castoriadis, Cornelius. (1992) "Power, Politics, Autonomy." *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe ve Albrecht Wellmer (der.) içinde. Cambridge, MA. MIT Press. 269-298.

Çetik, Mete. (1998) *Üniversitede Cadı Kazanı: 1948 DTCF Tasfiyesi ve Pertev Naili Boratav'ın Müdafaası*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Derrida, Jacques. (1983) "The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils." *Diacritics* 13(3). 3-20.

Hand, Max. (1992) "Total Quality Management--One God But Many Prophets." *Quality Management Handbook*. Max Hand ve Brian Plowman (der.) içinde. Oxford: Butterworth Heinemann. 26-46.

Heidegger, Martin. (1974) "The Principle of Ground." *Man and World* 7(3). 207-222.

Kennedy, Larry W. (1991) *Quality Management in the Nonprofit World: Combining Compassion and Performance to Meet Client Needs and Improve Finances*. San Francisco: Jossey-Bass.

Kılıçbay, Mehmet Ali. (1999) "Hayalimdeki Üniversite." *Düşünen Siyaset* 1(2). 17-20.

Nalçaoğlu, Halil. "*Kültür ve İletişim*: Bir 'Olağan Bilim' Dergisine Doğru *Kültür ve İletişim* 1(1). 5-15.

Ortaylı, İlber. (1999) "İlber Ortaylı ile Söyleşi." *Düşünen Siyaset* 1(2). 23-32.

Özuğurlu, Metin. (1998) "Üniversite-Sanayi İşbirliği Programı Üzerine Bir Eleştiri." *Kültür ve İletişim* 1(2). 47-76.

Readings, Bill. (1996) *The University in Ruins*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

San, Coşkun. (1993) "Bir Toplumsal Kurum Olan Üniversite'de Özerklik ve Bilim Özgürlüğü." *A.Ü. S.B.F Dergisi*. 48(1-4). 149-154.

Tunçay, Mete. (1983) "YÖK." *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* 3. Cilt İstanbul: İletişim. 680-688.

Üniversite Reformu. (1999) Ankara: Başbakanlık Basımevi.

Yenersoy, Gönül. (1997) *Toplam Kalite Yönetimi: Mükemmeli Arayış Yolculuğunda İlk Adım*. İstanbul: Rota.

KEMALİZM, POZİTİVİZM VE İKTİDAR DEVLET/ULEMÂ İLİŞKİLERİNDE MODERN DURUM

Etyen Mahçupyan

Özellikle ulus-devlet üzerine yapılan çalışmaların derinleşmesiyle birlikte, eğitim kurumlarının bu süreçte oynadığı belirleyici rol keşfedildi ve günümüzün en basmakalıp analizlerinden biri hâline geldi. Bugün artık herkes ulus kurma süreci içinde ve sonrasında milliyetçiliğin eğitime nasıl taşındığını, devletin öngördüğü vatandaş prototipini oluşturmada devletin nasıl bir işlev gördüğünü biliyor. Ulus ideolojisini daha geniş bir zaman aralığı içinde ve daha sağlam bir biçimde temellendirmiş ülkelerde, eğitimin bu rolü genellikle ilk öğretim yılları ile sınırlı kalıyor. Var olan mayalanma, ileriki yıllarda ve üniversite hayatında öğrencilerin önüne önemli bir özgür düşünme ve tartışma alanı açabiliyor. İşin ilginç yanı, devlet merkezli ideolojileri tehdit etmesi gereken bu açılım, zamanımızda demokratik arayışların artmasıyla birlikte bir nevi tampon hâline dönü-

şüyor. Kendi vatandaşlarına bu özgürlük alanını sağlamaları sayesinde, devletler kendi toplumları nezdindeki meşruiyetlerini yeniden üretiyorlar. Bir yandan devlet zihniyeti ve devlet-toplum ilişkisi yeni toplumsal talepler karşısında esneklik kazanırken, diğer taraftan da devleti topluma bağlayan yeni bir milliyetçiliğin tohumları atılıyor. Batıda yeşermekte olan bu yeni milliyetçilik, doğal olarak geçmişin otoriter ve dar kalıplarına değil, daha evrenselci ve kapsayıcı bir anlam dünyasına oturuyor.

Dünyanın bazı bölümlerinde bunlar olurken, başka bazı ülkelerde ise eski tür milliyetçiliğin pekiştirilmesi temel devlet politikası olmaya devam ediyor. Zihinsel dönüşümlere ve yeni toplumsal taleplere uyum zorluğu çeken bu devletler, böylece kendilerini bir kısır döngünün içine sürüklemiş oluyorlar. Çünkü resmî ideolojiyi tavizsiz bir şekilde koruma isteği ve çabası, toplum üzerindeki irrasyonel baskıların artması anlamına geliyor. Ne var ki bu durum, baskı altındaki toplumda ortaya çıkan veya çıkması muhtemel olan muhâlefetin de resmî ideolojiyi karşısına almasıyla sonuçlanıyor. Dolayısıyla devlet resmî ideolojiyi daha da fazla koruma altına alma ve topluma benimsetme misyonuyla karşı karşıya kalıyor. Sonuçta temel misyonu toplumu devletin resmî ideolojisi yönünde devşirmek olan ve tüm enerjisini buraya kanalize eden bir yönetim yapısı oluşuyor. Açık örneklerinden birinin Türkiye olduğu bu ülkelerde eğitim Batıdaki algılama biçiminden iki şekilde farklılaşıyor: Birincisi, eğitim mümkün olduğunca devlet kontrolüne alınıyor ve yüksek öğrenimi de kapsayan bir endokrinasyon ortamı yaratılıyor, ikinci olarak ise, hayatın her alanına sinen bir dolaylı eğitim anlayışı yerleşiyor ve siyasî partilerden medyaya tüm kurumsal aktörler bu faaliyetin parçası veya aracı hâline geliyorlar.

Böyle bir ortamda en hayatî kurumlardan birinin üniversiteler olması ve bunların birer misyoner manastırı hâline getirilmeye çalışılması şaşırtıcı değil. Çünkü her şeyden önce üniversiteler gençleri, tam da dış dünyaya kendi başlarına açıldıkları, kendi özgün fikirlerini geliştirdikleri dönemde devralıyor. Bu nedenle üniversite gençliği düşünsel alanda toplumun en oynak ve kaygan kesimini oluşturuyor ve dolayısıyla devletin ideolojik talepleri de burada yoğunlaşıyor. Türkiye'nin son yirmi yılı bu baskının YÖK sayesinde kurumsallaşmasına ve yüksek öğrenim sisteminin devletle organik ve ideolojik bağlar kurmasına tanık oldu. Ancak akademik çevrelerin misyonu burada bitmiyor. Devlet bu insanların bir bölümünü toplumsal fikrî önderler olarak kullanarak, onları genel ideolojik propagandaya hizmet eden bağımlı bir bürokrasiye indirgiyor. Akademik çevreler bu tür bilirkişi hüviyetiyle resmî ideolojinin savunuculuğuna davet ediliyorlar. Bu misyonu kabul edenlerin önünde siyaset imkânları açı-

lırken, geniş bir çoğunluk kitlesi de edilgenliğe itilmeyi kabul etmek zorunda kalıyor.

Son yıllarda bu durum giderek afişe olup kaba siyasetin doğal bir parçası hâline geldikçe, analizler de kendini tekrarlamaya ve anlam kaybına uğramaya başladı. Çünkü belki de artık şimdi ihtiyaç, durumun tekrar tekrar sergilenmesindense siyaset yoluyla değiştirilmesi. Ne var ki bir yazının uzanabileceği alanın sınırları, onu yine bir tür sergileme olmak zorunda bırakıyor. Ancak bu kez iyice basmakalıp hâle gelmeye başlayan 'Ne oluyor?' sorusuna değil, 'Nasıl oluyor?' sorusuna eğilmekte yarar var. Nasıl oluyor da devletle akademik çevreler arasındaki bu bütünleşme hâli sarsılmadan sürebiliyor? Nasıl oluyor da kendilerine 'bilim adamı' diyen insanlar bilim anlayışlarının siyasî taraf hâline gelmesinden gocunmuyorlar ve üstelik bu anlayışı devletin emrine vermeyi bir kıvanç meselesi yapabiliyorlar? Nihâyet nasıl oluyor da birtakım yüksek öğretim üyeleri, siyasî tercih konusu olan bir ideolojik tutuma bilimsellik atfedecek kadar bilimsel ahlâktan nasipsiz olabiliyorlar? Bütün bu sorulara 'kariyerizm' ya da 'oportünizm' gibi yanıtlar vermek mümkün olsa da, altta sistematik bir ilişkinin ve bu ilişkiyi ayakta tutan bir anlam dünyasının bulunduğu açık.

Φ

Devletle akademik çevreler arasındaki bu yakın ilişkinin her şeyden önce tarihsel ve sosyolojik bir geçmişi var. Osmanlı dünyasında ulemâ, toplumsal kesimlerin içinden gelerek kendi inisiyatifiyle devlete uzanabilen ayrıcalıklı bir kesimdi. Sünnî/Hanefî cemaatin üyeleri, medrese eğitiminden geçtikten sonra kadılıkla başlayan ve genellikle müderrislikle devam eden kariyerlerini devlet bürokrasisinin içinde sonuçlandırmaya çalışırlardı. Diğer bir deyişle bu cemaat için devlete giden yol eğitimden geçmekteydi ve dolayısıyla eğitimcilerin kendisi bir tür devlet sorumluluğu taşımakta, devletle aralarında ideolojik bağ kurmaktaydılar. Bu ideolojik bağ sadece yönetim zincirinin uzantısı olmaktan geçen 'pragmatik' bir nedene değil, daha temelde devletin kendi meşruiyetini İslâmîyet'in Sünnî/Hanefî yorumunda aramasından kaynaklanmaktaydı. Böylece devletle ulemâ arasında yüzyıllar boyunca ayakta kalabilen istikrarlı bir denge oluşmuştu. Yönetim meşruiyetinin dine dayandırılması, bu dinin toplumsal yapıdaki düzenleyici rolünün teorisine sahip olan ulemâya rakipsiz bir prestij kazandırmaktaydı. Buna karşılık ulemâya toplum içindeki konumunun meşruiyetini sağlayan ise devletin kendisiydi.

Sonuç olarak İslâmiyet'ten devlete, ondan da ulemâya uzanan bir meşruiyet damarının karşılığında; tam aksi yönde, yani ulemâdan devlete ve devletten de dine doğru bir bağımlılık ilkesinden söz etmek mümkün görünüyor. Bu karmaşık ilişki içinde ulemâ bir yandan devlet içindeki hareket alanını genişletmeye çalışırken; aynı zamanda devletin nüfuzunu bir toplumsal güç olarak kullanmaktaydı. Devlet ise İslâmiyet'in taşıyıcısı konumundaki ulemâya 'mutehammil' davranmak zorunda kalırken, genel bir güvensizliği de taşıdı. Çünkü İslâmiyet'le olan doğrudan bağ, ulemânın devlet yönetiminde daima daha büyük taleplerle ortaya çıkma tehlikesini içermekteydi. Bu nedenle devlet, ulemâ üzerinde elinden geldiğince ve gücü yettiğince kontrol uygulamaya ve ulemâyı toplumun yönetiminde bir araç olarak kullanmaya çalıştı.

Dolayısıyla devlet-ulemâ ilişkisinin temel özelliği bu iki unsurun birbirini tamamlayıcı ve destekleyici işlevi kadar, karşılıklı olarak sürekli bir tehdit ve kullanma mantığının egemenliğidir. Söz konusu yapının kökleri muhakkak ki Osmanlı anlam dünyasına ve zihniyetine dayanmaktadır. Ataerkil ve otoriter zihniyetlerin Osmanlı düzenindeki kendine özgü bileşimi hiyerarşik bir devlet ve toplum yapısı yaratırken, hiyerarşinin her katmanında bu iki zihniyetin kendi içinde uyumlu izdüşümleri oluşmuştu. Ulemânın iç yapısı ve devletle olan ilişkisi de bu genel çerçevenin dışına çıkmadı. Ataerkil zihniyetin uzantısı olan hâmilik bağları ve siyasetin kapalı gruplarca yapılması anlayışı ulemâ içinde geçerli oldu ve böylece ulemâ 'kendisi için' siyaset geliştiren bir davranış kalıbı geliştirdi. Diğer bir deyişle neredeyse tamamen rastgele bir şekilde bireylerin intisabına dayanan bir meslek(ler) grubu, siyasî ve sosyolojik açıdan sınıfsal özellikler geliştirmiş oldu. Nitekim İmparatorluğun son yüzyıllarında ortaya çıkan 'bozulma' döneminde, ulemâ mensubiyeti irsî özellikler kazanarak başka sınıfsal özelliklerle açık bir ittifaka dönüştü.

Diğer taraftan ulemâ içindeki çatışmalar da devlete yansıyor ve devletin içindeki farklı gruplarla hâmilik ilişkileri oluşuyordu. Ulemâ bir bütün olarak devletin otoriter baskısı altındayken, bu hâmilik sistemleri sayesinde devlete nüfuz etmek ve bu baskıyı hem devlet karşısında hafifletmek, hem de ulemâ içi mücadelelerde kullanmak mümkün hâle geliyordu. Dolayısıyla devletin otoritesi, daha dar sosyal grupların kendi menfaatleri için bir araç olarak da algılanmakta ve bu durum devlet-toplum ilişkisindeki otoriter yapıyı beslemekteydi. Ancak ataerkil ve otoriter zihniyetlerin kendine has bileşimini yansıtan en belirleyici nitelik, heterojen toplumsal yapının mümkün olduğunca homojen kılınan cemaatlerin hiyerarşik düzenlemesiyle oluşturulmak istenmesiydi. Böylece bir yandan heterojenlik korunuyor ama devletin muhatap edildiği her birimin kendi

içinde homojen olması arzu ediliyordu. Millet sistemi bunun klasik örneği olup, toplumu mezhepsel temelde homojen cemaatlere bölme ve onları genel bir hiyerarşi içine oturtma işlevi görmekteydi. Otoriter zihniyetin ataerkillik karşısında ilerleme kaydettiği, milliyetçi düşüncenin yaygınlaştığı XIX. yüzyılda bu mezhepsel cemaatler kendi içlerinde etnik bölünmeler yaşadılar; ve böylece cemaatler daha da homojen hâle geldiler. Öte yandan meşruiyetin dinsel kaynaklı olması bu cemaatleri genel anlamda meşru kılmasının yanında, onlara ideolojik bir homojenlik de kazandırmaktaydı. Diğer bir deyişle Osmanlı düzeninde cemaatsel yapının ana dayanağı, her cemaatin kendi içinde hukuksal, dolayısıyla ideolojik bir homojenliğe oturmasıydı.

Millet sisteminin dışında duran ancak bu sisteme yapışık bir şekilde işleyen lonca ve ulemâ hiyerarşilerinin mantığı da temelde aynıydı. Sünnî/Hanefî mezheple olan doğal bağlantısı ulemâyı hem kendi içinde, hem de devlet nezdinde homojen bir cemaatin niteliklerine sahip kılmıştı. Doğal olarak ulemânın içinde diğer İslâmî mezheplerin ve özellikle tasavvufun yaygın bir etkisi olsa da; ulemânın resmî hüviyeti, yani devletle ilişkisindeki konumu ve işlevi daima Sünnî/Hanefî yaklaşımın kapsayıcılığı ya da örtüsü altında kaldı. Buna ilaveten ulemâ, dinamiğini henüz bilemediğimiz bir şekilde, etnik açıdan da belirli bir homojenliğe sahip oldu. Bir tartışma programında Stefanos Yerasimos'un belirttiği gibi, örneğin kuruluş dönemi dışarıda bırakıldığında Arap etnisitesine sahip hemen hiçkimse ulemâ içinde yer alamadı. Dolayısıyla ulemâ sınıfı hem sosyolojik hem ideolojik açıdan epeyce homojen kaldı ve zaman içinde bu homojenlik daha da arttı bunun bir nedeni muhtemelen ulemânın kendi iç eleme sistemini geliştirmesi ve siyasallaşması ise, diğeri de bu tercihin devletin yönetim anlayışına ve toplumun hayâline uygun olmasıydı.

Sonuç olarak bu topraklarda ulemânın ideolojik homojenliğe sahip olması hem toplumsal kabul gören, hem de devletçe desteklenen bir olguydu. Devletin birçok konuda ve özellikle toplumsal tepki çekme ihtimali olan konularda ulemânın şer'i onayına muhtaç olması, ulemânın devletin istediği doğrultuda bir homojenlik taşımasının ne denli önemli olabileceği hakkında ipucu vermektedir. İkinci olarak ataerkil zihniyetin kuşatıcılığı altında siyasî ideoloji ile bilimsel ideoloji birleşmekte, İslâmiyet her ikisini de kapsamaktaydı. Dolayısıyla yine bu topraklarda ve devlet nazarında siyasetle bilimin bütünleşmesi, doğal ve istenilir bir durumdu.

Tanzimat reformları bu yapının üzerine geldi ve merkeziyetçi anlayış her alanda homojenizasyon çabasının artmasına neden oldu. Devletin alternatif bir eğitim sistemi yaratma politikası önce ataerkil model içinde başlamakla birlikte, bir süre sonra otoriter zihniyetin imâ ettiği doğrul-

tuda gelişti. Başlangıçta eski yapıya dokunulmadan ona paralel lâik bir eğitim sistemi oluşturuldu. Ancak reformun bu birinci safhasını takiben eski sistemi ortadan kaldırmaya yönelik adımlar geldi ve eğitim sistemindeki dönüşüm hızla kendi mecrasına girdi. Ne var ki eğitimdeki reform, toplumsal yapıdaki reformlara ve genelde lâiklik anlayışının yerleştirilmesine paralel bir süreçti. Dolayısıyla eğitimdeki değişim hem yapısal hem ideolojik açıdan cemaatsel yapıdaki değişimle bütünleşti. Bunun anlamı ileriki yıllarda Sünnî/Hanefî cemaate paralel bir lâik cemaatin yaratılması olacaktı. Diğer bir deyişle toplumsal cemaatler ile onların ideolojisini paylaşan ulemâ arasındaki kadim bağlar, lâik cemaatte de yeniden oluştu. Öte yandan güçlenen otoriter zihniyet altında devletle lâik ulemâ arasında da aynen geçmiştekine benzeyen bir ilişki biçimi ortaya çıktı. Bu gelişmelerin bir sonucu her cemaatin kendine has bir eğitim anlayışıyla bütünleşmesi ve günümüzde hâlâ devam eden bir mücadeleye dönüşmesidir. Eğitim sistemleri arasındaki çekişme sonuçta islâmî ve lâik toplumsal kesimler arasında bir çatışmanın parçası hâline gelmiş, devletin taraf olmasıyla bu durum devletle İslâmî kesim arasında siyasî ve ideolojik bir gerilim yaratmıştır.

Cumhuriyetle birlikte daha da netleşen ve genel bir lâikleşme ve millîleşme modelinin parçası hâline gelen eğitim, modern anlamda bir devşirme sistemi gibi algılandı ve devletçe kullanıldı. Diğer bir deyişle devlet İslâmî kesimin siyasî prestijini ortadan kaldırırken, kendisine bağlı yeni bir toplumsal kesim yarattı. Aynen devşirme usulünde olduğu gibi, siyasete girme ve devletin imkânlarından yararlanma kapısı bu kesime açıldı. Geçmişte devşirme sisteminin yanında İslâmî kesimin de devlete nüfuz edebilmesinin; ve İmparatorluğun son yüzyıllarında devşirme sisteminin çökmesinin altında muhakkak ki devletin kendi meşruiyetini islâmiyet'te temellendirmiş olması yatmaktaydı. Oysa Cumhuriyet rejimi bu bağı da kopardı ve böylece toplum karşısında rakipsiz bir güç hâline geldi. Çünkü şimdi devlete nüfuz hakkı olan tek cemaatin yaratıcısı ve koruyucusu bizzat devletin kendisi olduğu gibi; bu devletin meşruiyeti de kendisine bağımlı kıldığı cemaatten ve sınanması olanaksız kılınan 'evrensel' bilimsel doğrulardan geliyordu.

Bu anlamda 'aydınlanmacı' reformlar ve Cumhuriyetin kurduğu düzen, ataerkil zihniyetin tüm yapısal unsurlarıyla birlikte geriletilmesi ve otoriter zihniyetin verdiği ivmeyle toplumun yeniden kurgulanması anlamını taşıdı. Eskiden doğal veya ilâhî bir nizam içinde algılanan birçok toplumsal öge otoriter zihniyet altında devlet tarafından biçimlendirilebilir bir nitelik kazandı. Bunun sonucunda devletin toplumu kendi idealine uygun bir hâle dönüştürmesi, kendi tasvip ettiği nitelikleri haiz bir cemaat

yaratması, kendi normlarına uygun bir hiyerarşik düzen oluşturması mümkün oldu. Devlet, iradesinin bu denli belirleyici bir güç hâline gelmesine paralel olarak, lâik cemaatin sınırını genişletme ve bu cemaati sürekli yeniden üretmekle yükümlü olan lâik eğitim sisteminin tepesine lâik bir ulemâ yerleştirdi. Kısa Cumhuriyet tarihimiz içinde defalarca yaşanan 'üniversite reformlarının' temel amacı hep bu yönde bir 'temizliğin' gerçekleştirilmesi oldu. Dolayısıyla akademik çevrelerle devlet arasında ontolojik bir bağdan söz etmek mümkündür ve devletin çeşitli 'sızmalara' tahammülü ancak genel siyasette zorlanmadığı sürece geçerlidir.

Buna karşılık akademik çevreye giren bir kişiden siyaseten avantajlı bir sosyal pozisyona gelmesi karşılığında, devletin sahip çıktığı ideolojiyi benimsemesi talep edilmektedir. Doğal olarak bu zımnî bir taleptir ve mecbur kalınmadıkça empoze edilmemektedir. Ancak bu koşula uymayanların kadro bulmaları zorlaşabilmekte, disiplin suçu işleme oranları yükselmekte, idarî görevler almaları zorlaşmakta; nihâyet son kertede YÖK'ün denetim ve baskısı altında bırakılmaktadırlar. Bu açıdan YÖK hayatî bir görev ifâ etmektedir. Devletin doğrudan baskısının 'demokratik bir hukuk devletinde' yakışık almaması nedeniyle, devletle akademik kesim arasında otoriter bir tampon oluşturmakta ve yüksek öğrenimin hem insan malzemesinin hem de ideolojik yelpazesinin devlet tarafından denetlenebilmesine olanak tanımaktadır. Dolayısıyla YÖK akademik dünyanın devlete bağımlı kılınması projesinin vazgeçilmez bir ögesidir. Aynen Osmanlı'daki devlet-ulemâ ilişkisi gibi Cumhuriyet'in devleti de kendi ulemâsını siyasî bir kıskaca almıştır. Üstelik bu yeni ulemâ, devletin tâbi olması gereken ilâhî kaynaklı, yani sahipsiz bir ideolojiyi değil; doğrudan devletin kendisine ve topluma biçtiği ideolojiyi temsil etmek durumundadır. Eskiden devletin dışında ve üstünde yer alan İslâm referansından hareketle devletin eleştirilmesi mümkünken, bugün devletin ideolojik eleştirisi de sorunlu bir durumdur. Çünkü bu davranışın 'hukuk yoluyla' cezalandırılmasının olanaklılığı yanında, devlet bürokrasisinin kendisi zaten ideolojinin sahibi konumundadır ve ideolojinin 'doğru' yorumu da onlardan sorulmaktadır. Bu nedenle resmî ideolojinin içinden devleti eleştirmek imkânsız bir pozisyondur ve her türlü devlet eleştirisi aynı zamanda resmî ideolojinin dışına çıkılması anlamını taşımaktadır.

Böylece özgür tartışmanın yeri olması gereken üniversiteler suç yuvası olmakla devletin ideolojik robotu olmak arasında bir seçimle karşı karşıya bırakılmıştır. Bu durumun gerçek sonucu üniversitelerin bu adı hakeden kurumlar olmaktan çıkmasıdır. Öte yandan akademik dünyanın iç hiyerarşik yapısı kendini devlete yakın hissedenler ve zaman içinde devlete devşirilenler için bulunmaz olanaklar taşımaktadır. Bunun bir

bölümü devlet kanallarıyla elde edilen pozisyonlar, iktisadî ve sosyal avantajlarsa; muhakkak ki hayatî olan bir kısmı da bizzat akademik dünya içinde elde edilen güç ve iktidardır. Bu iktidar yetkisi yeni ulemânın iç çatışmalarında işlevsel olmakta, tasvip edilmeyen kişilerin kariyerleri üzerinde bir tehdit oluştururken, geçmişi andıran hâmilik ilişkileri yetenek ve bilgiyi dışlayan yükselme yolları yaratmaktadır. Diğer bir deyişle devlete bağımlılık hem maddî hem manevî açıdan kişisel yükselmenin yolunu açabilmekte; otoriter zihniyete yaslanan bir yapılanma söz konusu olduğu için bağımlılık devletten topluma yansımakta olan hiyerarşi içinde yukarlarda yer almanın imkânını yaratmaktadır. Diğer taraftan akademik hiyerarşinin üst bölümünün devlete olan siyasî ve ideolojik kapılanmışlığı tek taraflı bir edilgenlik durumunun değil, bir ideolojik bütünleşmenin göstergesidir. Çünkü resmî ideolojinin sahibi bizzat devlet bürokrasisi olsa da, akademik kesimin bu ideolojiyi farklı nüanslarla üretmek, yaymak ve korumak misyonu vardır. Devlete verilen bu hizmetin karşılığında ise toplumun üzerinde bir konuma oturulmakta, kapıkulu mantığına uygun bir şekilde bağımlı bir 'asalet', kayırılmaya mazhar olmuş bir kesim hâline gelinmektedir.

Sonuç olarak akademik dünya ile devlet arasındaki ilişki, tarihsel ve sosyolojik açıdan hem Osmanlı'daki devlet-ulemâ ilişkisinin devamı niteliğindedir, hem de ondan belirgin farklılıklar taşımaktadır. Hâmilik ilişkileri, devletin kariyerizm ve hesaplaşmalar için kullanılması ve devletin tasarruflarına meşruiyet sağlanması açısından pek bir fark olduğu söylenemez. Var olan 'modern' uygulamalar bir anlayış değişiminden değil, dünya genelinde ortaya çıkan ve Türkiye'ye de yansıyan yeni taleplerin varlığından kaynaklanmaktadır. Esas farklılık ise otoriter zihniyetin devlete egemen olmasının neticesinde, yüksek öğrenim kurumlarının tartışma yelpazesi yapay olarak daraltılmış bir bilim atmosferine mahkum edilmesi ve bu kurumların ideolojik özerkliklerinin budanmasıdır. Kısaca söylemek gerekirse, bugün üniversitelerin görevi bilimsel olmaktan ziyade siyasîdir ve toplumun en hareketli kesiminin zapturapta alınmasıyla toplumun ideolojik açıdan devşirilmesi amacını gütmektedir.

Φ

Ancak esas yanıtlanması gereken soru da burada karşımıza çıkmaktadır: Siyasî misyonu ne olursa olsun üniversiteler ve akademik çevreler dünyadaki genel bilimsel ortamdan kopuk olmadıklarına göre, acaba bu tutumlarına rağmen bilim dünyasıyla nasıl bir bağ oluşturabilmektedirler? Farklı bir şekilde ifade edilirse, acaba Türkiye'deki merkez yüksek öğre-

nim çevresinin siyasî işlevi nasıl bir bilim anlayışının varlığına ihtiyaç göstermektedir? Bu öyle bir bilim anlayışı olmalıdır ki akademik dünyanın devletle iç içeliğini meşru kılsın ve bilimsel denen faaliyetlerle siyasî tavır almaları birbirine bağlasın. Tarih bu yönde bir örneğe eski komünist rejimlerde tanık olmuş; marksizme hem bilimsel hem siyasî bir program oluşturma işlevi yüklemişti. Modern Türkiye'nin yaratılma süreci de benzer bir ihtiyaç ortaya çıkarmıştı, çünkü otoriter zihniyetin egemen olmasıyla devletin sırtını total bir ideolojiye dayaması gerekmişti. Ne var ki yeni oluşan Cumhuriyetin fikrî önderleri zaten kendilerini bilimsel açıdan çok yeterli görmüyorlardı ve vazgeçilmez bir unsur olarak ortaya çıkan milliyetçilik karşısında 'yabancı' bir ideolojiyi de benimsemeleri söz konusu değildi.

Öte yandan yönetici kadronun derdi bir an önce reformları gerçekleştirmek ve bu karmaşık toplumsal yapıdan devletine bağlı bir ulus yaratmaktı. Dolayısıyla bilimsel ve siyasî meşruiyeti birlikte sağlayacak bir ideolojik bütünlük gerekmekteydi. Bu öyle bir pozisyon olmalıydı ki siyaset ve bilim arasında rahat bir gidiş gelişe yolaçsın; bir alanın ihtiyacı öteki alandaki gelişmelerle karşılansın; bir alandaki 'ilerleme' ve güçlenme öteki alanda da aynı sonuçları yaratsın. Doğal olarak bu değerlendirme tarihsel olayların yaşanmışlığı sonrasında yapılan basitleştirici, kategorize edici, hayatın çeşitliliği ve belirsizliğini bastıran, dolayısıyla haksız bir genellemedir. Tarihsel olaylar, biz onlarda tutarlılık ve rasyonellik arasak da, genellikle karmaşık ve çok yönlü tutum ve eylemlerin ortak sonucu olarak tecelli ederler. Ancak tutum ve eylemlerin eşitlikçi bir düzlemde yer almadığı, yani bazı insanların tutum ve eylemlerinin çok daha önemli ve belirleyici olduğu durumlarda bu tarihsel aktörlerin niyetlerini anlamlı bir öge olarak ele almak caiz olur. Hele incelenen tarihsel dönemde otoriter bir zihniyetin egemenliği ve toplum üzerinde dar bir siyasî kadronun hiyerarşik baskısı söz konusu ise, bu kadronun iradesi çok daha önemli hâle gelir Bundan hareketle denebilir ki, Cumhuriyetin merkez elitinin bir bütün olarak yukarda anlatılan mantıksal tutarlılık içinde düşünmüş oldukları iddia edilemese de; aralarından bazılarının bu ideolojik ihtiyacın farkında olduğu ve genelde de bu yönde bir sezginin varlığı varsayılabilir. Her hâlükarda bilinçli iradenin payı ne olursa olsun, sonuçta devletin siyasî tercihleriyle bilimi birbirine bağlayan bir ideolojik bütünlük oluşmuş; ve hem devlet bürokrasisi hem de akademik çevrelerin merkez kadrolarınca bilinçli olarak korunmuştur.

Kapsayıcı bir ideolojinin yokluğunda, aranan bütünlük daha karmaşık bir yapı içinde çözümlenmiş gözükmektedir. Siyasî ve bilimsel ideolojiler birbirinden ayrı olmakla birlikte ortak unsurlar ve varsayımlar içermekte;

ve aynı zihniyet üzerinde şekillenmektedir. Cumhuriyetin siyasî ideolojisinin kemalizm olduğu açıktır. Otoriter zihniyet içinde yoğrulmuş olan kemalizm, devleti toplumun dışında ve üstünde konumlandırmakta ve toplumun devlet iradesi yönünde yönlendirilmesinin meşru olduğu inancına yaslanmaktadır. Bu meşruiyetin temelinde devletin devlet olmaktan gelen bir hasletle, sadece bu an ve mekânı dolduran toplum için değil, genelde de neyin iyi ve doğru olduğunu bildiği varsayımı yatmaktadır. Dolayısıyla doğrunun tek ve evrensel olduğuna dair neredeyse dinsel bir inanç söz konusudur. Diğer taraftan otoriter milliyetçiliğin uzantısı olarak, devlet milletin cisimleşmiş ortak iradesi ve aklı olarak kabul edildiği andan itibaren; doğrunun tekeli de devletin iradesine verilebilmektedir. Böylece kemalizm toplumu millete, milleti de devlete indirgemekte ve devletten aşağıya yansıyan kati ve baskıcı bir siyasetin topluma empoze edilebilmesinin yolunu açmaktadır. Bu siyasetin temel aracı kamu sahasının tasvip edilmeyen toplumsal taleplerden boşaltılması ve bu alanın devletle özdeşleşmesidir. Böyle bir yapının meşru kılınması ise otoriter bir lâiklik yorumuyla mümkün olmaktadır. Çünkü bu lâiklik anlayışı evrensellik ve bilimsellik imâları taşımakta; devletin topluma bir yaşam biçimi empoze etmesini ve toplumu homojenleştirmesini 'rasyonel' hâle getirmektedir. Sonuçta kemalizm toplumu edilgen kılan, bu durumun doğru olduğunu ve de kalıcı olmasını imâ eden bir ideoloji olarak gelişmiştir. Doğrunun tek olduğu ve ancak toplumsal hiyerarşinin tepesinde 'bilinir' hâle geldiği bu ideolojik tutum içinde bilinmeyenler sadece teknik konularda geçerlidir ve toplumun ideolojik alternatiflere ihtiyacı yoktur; hattâ bu tür alternatifler 'doğru'dan bir sapma olacağı için düpedüz tehlikedir. Kemalizmin ideal dünyası, devletin 'akılcı ve bilimsel' tercihleri doğrultusunda 'ilerleyen', tamamen homojenleşmiş ve devlet hiyerarşisine boyun eğmiş, kendi içinde hiçbir ideolojik tartışma ve ayrımlaşma yaşamayan bir toplum hayâline dayanmaktadır.

Görüldüğü gibi siyasî ideoloji olarak kemalizm, kendi önermelerinin evrensel ve bilimsel doğrular olması konusunda son derece hassas olmak zorundadır, çünkü toplum üzerindeki otoritesinin temel meşruiyeti buradan kaynaklanmaktadır. Ne var ki kemalizmin marksizm gibi aynı zamanda içsel bir bilimsellik savı olamaz. Kemalizm açıklayıcı özellikleri hiç olmayan, anlamaya değil eyleme yönelik bir tavırdır ve bu nedenle de yaptığını doğrulayan bilimsel bir yaklaşıma şiddetle muhtaçtır. Muhtaç olunan bu bilimsellik gerçekte XIX. yüzyıl içinde Batı dünyasında da egemen olmuş ve muhtemelen kemalizmin oluşmasında epeyce etkili olmuş olan pozitivizmde bulunmuştur. Diğer bir deyişle pozitivizm kemalizmi öncelemiş, onu mümkün kılmış bir bilim anlayışı olduğu kadar; ke-

malizmin taşıyıcılarının elinde bilerek kullanılan araçtır da. Cumhuriyetle birlikte araç olma işlevi giderek artmış ve bugün tüm dünyanın bilimsel anlayışının aksine devlet desteğiyle ayakta duran bir 'bilimsel' ideolojiye dönüşmüştür.

Pozitivizmin kemalizmi tanımlayan, ona destek veren bir bilimsel yöntem kuramı olmasının temelinde ayıklayıcı, nesnelleştirici ve homojenleştirici özellikleri yatmaktadır. Temel iddia, bilimsel verilerin ancak somut gözlemlerle elde edilebileceği ve ancak değer yargılarından kurtarıldıkları zaman 'bilimsel' sayılabileceğidir. Doğal olarak bu önerme, objektif bir gözlemin bilimsel açıdan mümkün olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bunun dayanağı ise insanoğlunun çevresini 'gerçekte var olduğu gibi' algılamaya yeterli bir zihne sahip olduğunun varsayılmasıdır. Çünkü aksi hâlde belki insan kendi işine yarayacak gözlemlerde bulunabilecek ama hiçbir zaman bu gözleminin gerçeği aynen yansıttığını veya gerçeğin bir bölümüne aynen tekabül ettiğini söyleyemeyecektir. Diğer bir deyişle gerçekliği 'var olduğu gibi' algılama iddiası geçersiz olduğu takdirde, yapılan 'bilimsel' önermelerin evrensel geçerliliğini savunmak mümkün olmaktan çıkmakta; bu da pozitivist anlamda bilim yapmayı imkânsızlaştırmaktadır. Dinsel ve her türlü manevî referansın 'değer yargısı' içerme nedeniyle safdışı bırakıldığı bir ortamda, bilimin de olanaksız hâle gelmesi ise sağlam referanslarımızın yitmesine ve toplumsal düzenin kaotik bir çizgiye gelmesine neden olacaktır.

Bu noktada yine bir haksızlık yapmamak için pozitivizmi savunan bilim adamları arasında farklı kalibreden insanların olduğunu; ve pozitivist yaklaşımın relativizmden otoriter zihniyete uzanan bir eksen üzerinde değişik nüanslar içerebileceğini hatırlamakta yarar var. Ancak sonuçta Türkiye'de geçerli olduğu şekliyle pozitivizmin neredeyse tamamen otoriter zihniyet içinde algılandığı ve bilim dünyasında yaşanan her türlü değişime rağmen bu pozisyonda ısrar edildiği görülüyor. Gerçekten de fizik biliminde bile deneylerin insan gözü ve beyninden etkilendiği, sosyal bilimlerde ise gözlemcinin etkisinden bağımsız hiçbir gözlemin yapılamayacağı bugün sıradan bir bilgi. Dahası bilimsel teorilerin kendilerinin birer bilimsel değer yargısı çerçevesi oluşturduğu ve her gözlemin ancak dayanılan bilimsel yaklaşımın içinde anlamlı olabildiği de, karşı çıkılması zor bir tespit. Bütün bunların sosyal bilimlerde çok daha açılımcı ve sorgulayıcı bir tutumu davet ettiği açıktır. Ne var ki Türkiye'deki akademik çevrenin devlet çeperine yerleşmiş kısmı bu gelişmeleri takip etmektense, kendisini şizofrenik bir dünyaya hapsetmeyi tercih etmektedir. Bilimsel yöntem tartışmaları ya hiç kaale alınmamakta ya da diğer her şeyle ilgisiz, kendi içine kapalı bir konu olarak algılanmaktadır. Muhakkak ki bu

tutumun temelinde, bilinçli ya da bilinçsiz olarak tüm akademik yaşama sindirilmiş olan, pozitivizmin yıpranmasının siyasî ideoloji açısından getirdiği tehlikeler bulunmaktadır.

Söz konusu tehlikeleri tahlil edebilmek için pozitivizmin mantık silsilesini takip etmek gerekmektedir. Değer yargılarından bağımsız nesnel bilginin olabilirliği varsayımı Türkiye'de bir bilgi fetişizmine yol açmış, fikrî ve felsefî dünyanın özerkliği yok sayılmıştır. Sanki fikirlerden tamamen bağımsız bir bilgi yaratılabilirmiş gibi, akademik tartışma ve öğretim alanında bilgiyi mutlaklaştıran bir yol izlenmekte; fikir tartışmalarının getireceği açılımlardan korkulmaktadır. Soyut muhakeme yeteneğinden bu uzaklık ise, düşünmeyen ama 'doğruyu' öğrenip yapan vatandaş yaratma arzusunun tamamlayıcı bir unsurudur. Felsefe daha da tehlikeli bir alandır, çünkü kendiliğinden çoklu bir dünya algılamasını gözler önüne sermekte; her birinin çürütülmesi imkânsız taraflarının olması, çok yönlü düşünebilen, dolayısıyla fikrî denetim altına alınması güç insanlar yetiştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle felsefe eğitimi ancak çok az sayıda meraklı talebe ile hocayı karşı karşıya getiren ve genel eğitim sistematiğini hemen hiç etkilemeyen lüks bir uğraş olarak yaşayabilmektedir. İşin ilginci, talebeler yoluyla topluma yüklenmek istenen bu edilgen ve homojen 'kimlik', akademik çevrelerce kendisine yönelik olarak da aynı şiddetle uygulanmaktadır. Sanki aksi hâlde talebeyi yönlendirecek gücü kendilerinde bulamama tehlikesi nedeniyle, öğretim elemanlarının kendi disiplinleri üzerine düşünmeleri de pek makbul bir uğraş değildir. Dolayısıyla yöntem sorunları da hiçbir zaman önemli olmamakta, üniversite üyelerinin büyük çoğunluğu geçmişten bugüne veya yurtdışından ülkeye bilgi parçacıkları aktaran aracılar olarak işlev görmektedir. Bu durumun ideolojik açıklaması yine pozitivizmin olabildiğince otoriter bir yorum içinde anlaşılmasına dayandırılabilir. Buna göre zaten bilimsel yöntem tektir ve diğer yöntem teklifleri bizi bilimselliğin sınırlarının dışına çıkaracaktır. Diğer bir deyişle pozitivizm bilimi tek bir doğru yönteme ve bu yöntemle elde edilmiş bir bilgi setine indirgemektedir. Bu durumun hem düşünmeyi meslekî bir uğraş saymayan öğretim üyeleri; hem de doğruyu kendi tekeline almayı toplumu yönetmek için vazgeçilmez sayan devlet için ne denli elverişli olduğu tartışma götürmez.

Bilimin bu şekilde tutarlı bir bütünlük hâline gelmesi, yeni verilerin de nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda sınırlayıcı bir işleve sahiptir. Var olan bilimsel kanaatler 'doğru' kabul edildiği için, şimdi buna uymayan bilgi önerileri reddedilmekte ve ancak yerleşik modeli destekleyen bulgular 'bilgi' pâyesini almaktadır. Diğer bir deyişle var olan bilimsel model, kendi alternatifini bilim dışı saydığı gibi, yeni verileri de bir elek

gibi elemektedir. Bu durumda 'bilim' kendinden emin bir şekilde adım adım ilerlemekte ve gerçekliğe daha da yaklaşmaktadır. Pozitivist bilim anlayışının kemalizme olan uygunluğu bir kez daha dikkat çekicidir: Bilimsel ve doğru kılınan bir yaklaşım o andan itibaren ebedî bir güvence altına alınmakta ve neredeyse ilâhî bir özellik kazanmaktadır. Siyasî ideolojinin esas olarak sosyal bilimlerle bağlantılı olduğu düşünüldüğünde, bu tür bir bilim anlayışının aynı zamanda ebedî bir toplum ve devlet modelini imâ edeceği açıktır.

Pozitivizmin birikimli ve doğrusal bilim anlayışı, özellikle tarih alanında daha da vahim sonuçlar vermekte ve kemalizmin kemikleşmesi için uygun bir zemin sağlamaktadır. Bilimin tekliği ve genelde öznellik karşısındaki alerji, pozitivizmin sosyal bilimleri ve bu arada tarihi ya bilim dışı ilân etmesine ya da o alanlarda da aynen temel bilimlerdeki anlayışı yerleştirmesine yolaçmıştır. Örneğin geneldeki bilgi fetişizmi tarih alanında belge fetişizmine dönüşmüş, somut veri parçalarından mutlak genellemelere giden vizyonsuz bir tarih anlayışı bizzat devlet tarafından desteklenmiştir. Resmî tarih anlayışı bu süreç içinde bir süzgeç gibi kendi işine yarayan bilgileri ayıklamış ve anlamayı olanaksız kılan bir ideolojik söylem olarak katılaşmıştır. Bugün orta öğretimdeki saçma sapan tarih kitapları ve tedrisatı bu anlayışın bir izdüşümüdür.

Ancak asıl önemlisi bu fiktif modelleştirmenin gerçek tarihin yerini alması ve üstelik geleceği de belirleyen bir misyonla teçhiz edilmesidir. Çünkü tarih tek boyutlu ve birikimli bir hâle getirildiği andan itibaren, geçmişten bugüne, bugünden de geleceğe bir 'yön' edinmektedir. Böylece tarihi aşamalara ayırıp, onları geleceğe doğru sıralamak ve toplumların geçtiği safhaları 'ileri/geri' biçiminde değerlendirmek mümkün hâle gelmektedir. Çok iyi bilindiği gibi bir zamanlar bu pozitif bakışın en yaygın uzantılarından biri ülkeleri Batı modelini prototip alarak 'gelişmiş/azgelişmiş' şeklinde bir skalaya oturtmak; ve sonra da 'azgelişmişlerin' aynen 'gelişmişlerin' izinden giderek onlara benzeyeceğini iddia etmekti. Türkiye'de ise bu kaba gelişme modeli, tarihin içinin boşaltılmasıyla birleşerek, geçmişten ve toplumsal değerlerden kopuk bir 'ilerlemeci' anlayış yaratmıştır. Öyle ki sanki tarihsel geçmişten ve geleneklerden uzaklaştıkça özgürleşilmekte ve daha rahat 'ilerlenilmektedir' Dolayısıyla pozitivist tarih anlayışı devletin topluma müdahalesini meşru kılmaktadır. Devlet bu özgürleşme sürecini iradî olarak hızlandırır ve kendi siyasî tercihleri doğrultusunda somutlaştırırken; şimdi toplum kabaca ilericiler ve gericiler diye ikiye bölünebilmekte, devletle hemfikir olanlar ilerici sayılmakta, toplumsal ilerleme açısından zararlı olan gericiler ise baskı altına alınabilmektedir. Sonuç olarak pozitivizmin sosyal bilimlere baskısının,

toplum üzerinde otoriter bir güç yaratmak ve bunu değer yargılarından bağımsız bir 'bilimsellikle' taçlandırmak isteyen bir devlet anlayışı için son derece işlevsel olduğu ileri sürülebilir.

Bir siyasî ideoloji olan kemalizmle bilimsel bir ideoloji hâline getirilen pozitivizmin belirleyiciliği ve karşılıklı besleyiciliği, her ikisinin de aynı zihniyet içinde yoğrulmasından kaynaklanmaktadır. Otoriter dünya algılaması her iki alanda da bir homojenizasyon yaratmakta, bu yapıyı tek bir otoritenin kuşatması altına almakta ve 'doğruyu' bu otoritenin tekeline vermektedir. Ancak bu sadece eklektik bir birliktelik modeli değildir; çünkü kemalizmle pozitivizm arasında organik bağ ve böylece sarsılması güç bir bütünsellik yaratan hayatî bir kavram yer almaktadır: Lâiklik. Bu kavramın kendine özgü algılanma ve kullanılma biçimi, her iki alanda da neredeyse dinsel çağrışımlarla yüklü bir 'önkabul' ortaya çıkarmıştır. Lâikliğin epistemolojik ve ontolojik olarak iki temel işlev gördüğü ve bu işlevlerin hem siyasî hem bilimsel ideoloji içinde geçerli olduğu öne sürülebilir. Epistemolojik açıdan lâiklik her şeyden önce bir 'temizleyici'dir: Doğruya giden yolda geçmişten gelen muhtemelen ileride üretilecek her türlü ayakbağından kurtulunmasını sağlayan ideolojik bir mahfuz gibidir. Nitekim kemalizm açısından lâiklik toplumu geriliğe mahkum eden 'hurafelerin' temizlenmesinin adıdır. Bu hurafelerin temeli dinî inançlar olduğu ölçüde, lâiklik dinin zihinsel hegemonyasının kırılması ve özellikle gelecek kuşakların yaratılması sürecinde mahkum edilmesi gerektiği inancını ifade etmektedir. Pozitivizmin otoriter versiyonu altında da içsel lâiklik teması hüküm sürmektedir. Çünkü değer yargılarından ayıklanıp kurtulma süreci sadece bireysel bir öznelliği değil, esas olarak ideolojik hüviyetteki değer yargılarının temizlenmesini hedef almaktadır. Böylece kendisinin de ideolojik bir bakış olduğu gerçeğiyle yüzleşmeyen Pozitivizm, rakiplerini siyaseten yenmeye soyunmakta; kemalizm ise siyasetini bilimsellik perdesi altına gizlemeye çalışmaktadır.

Siyasetle bilimin birbirine yapışık hâli epistemolojik açıdan lâikliğin daha 'ileri' bir işlev yüklenmesi sonucunu yaratmıştır: Lâiklik sadece ayıklayıcı bir süzgeç değil, yol gösterici bir fener gibidir. Bu işlevin altında muhakkak ki Aydınlanma döneminin kendine has gündemi ve sorunsalları yatmaktadır. Ataerkil zihniyetin ve onun taşıyıcılığını yapan dinin geriletilmesiyle sonuçlanan Aydınlanma hareketi, insanların önüne takip edilmesi gereken yeni bir yol çıkarıyor, bir gelişme ve özgürleşme yönü işaret ediyordu. Bir iyimserlik ve kendine güven çağı başlamaktaydı ve ne yapılması gerektiğinin basitleşip apaçık hâle geldiği bu dünyada temel 'iş' bu adımları atmaktan ibaretti. Bilindiği gibi bu bakış XIX. yüzyılda bir ivme daha kazandı. Bu arada buluşlar yapılıyor, teknolojik iler-

lemeler kaydediliyor ve toplumlar özgürlüğe doğru geri dönüşü olmadığı düşünülen hamleler yapıyorlardı. Bir kez daha, koca bir aydınlanma ve ilerleme atmosferinin birkaç cümleyle özetlenebileceğini, hattâ ifade edilebileceğini varsaynmak mümkün değildir. Ne var ki bu atmosferin Osmanlı ve Türkiye'ye zihinsel etkisinin, bu cümlelerin ifade ettiğinden daha derin ve karmaşık olduğuna dair bir belirti de yoktur. Sonuçta lâikliği kendisine rehber edinen kemalizm, toplum için neyin iyi olduğunun bilindiğini ve bu bilginin kemalistlerde yoğunlaştığını rahatlıkla savunabilirdi. Pozitivist bakış ise bilginin nasıl elde edileceği konusunda aynı türden, yani kendi öznelliğini aşan bir kesinlik içindeydi. Doğrunun ne olduğu ve nasıl elde edileceği bilindiği andan itibaren, temel gereklilik hızlı hareket yeteneği olacağı için; böylece otoriter zihniyetin pekişmesi ve kalıcı hâle gelmesinin koşulları hazırlanmış oldu.

Kemalizm ve pozitivizm açısından lâiklik sadece bir araç veya rehber değil aynı zamanda ontolojik bir önkoşul oluşturmaktaydı. Lâikliğin kuşatıcılığı olmadan veya ona dayanılmadan ne bilim yapılabiliyor, ne de bilimde herhangi bir gelişme sağlanabiliyordu. Bu anlayış bilimde sezgisel yaklaşımları ve farklı bir anlam çabasını engelledi; lâiklik bilimsel çaba için bir ön ideoloji hâline geldi. Öte yandan aynı kavram siyasetin de kalbine yerleştirildi: Lâiklik doğru yaşam biçiminin ve giderek demokrasinin önkoşulu ilân edildi. Böylece demokratik bir zihniyet olmaktan çıkarak bir yaşam biçimine indirgendi ve otoriter zihniyetin kamuflaj kavramlarından biri hâline geldi. Bu durumun bir adım sonrası bilim ve siyaset dünyasında belirleyici bir rol üstlenmesi oldu. Diğer bir deyişle zaman içinde lâiklik, doğru eylemin önkoşulu olmanın ötesine geçti ve doğru eylemi bizzat belirler bir özelliğe kavuştu. Sonuçta bilimden ve siyasetten de artık beklenen lâikliğe hizmet etmesi, bu sayede var olan otoriter yapıyı pekiştirmesiydi. Bugün kendine 'bilim adamı' veya 'siyasetçi' diyen birçok kişinin misyonu hâlâ bununla sınırlı gözüküyor.

Φ

Görüldüğü gibi lâikliğin otoriter yorumu kemalizmle pozitivizm arasında besleyici ve bütünleştirici kanallar açmakta; devletle lâik ulemâ arasında ideolojik bir göbek bağı yaratmaktadır. Bu süreçteki kritik nokta ithal edilen birçok kavram ve modelin geldikleri mahrecin zihinsel karmaşıklığı ve zenginliği içinde alınmayışı; hepsinin basitleştirilip kabalaştırılarak otoriter bir yapı içine sıkıştırılmasıdır. Bu nedenle bizdeki bu gelişmeler modernleşme bağlamı içinde sunulsa da, Batı'daki modernleşmeden tamamen farklı mecralara doğru akmıştır. Denebilir ki bizim mo-

dernleşmememiz 'negatif', yani eskiyi yıkıcı yönüyle Batı'dakine benzemekle birlikte, iş 'pozitif', yani yeni olanı kurucu özelliklerine geldiğinde modernleşmenin de öncesine bir dönüş niteliği taşımaktadır. Negatif yönüyle modernleşme eski yapılardan özgürleşmeyi ifade etmektedir; ve Türkiye bunun dışında kalmamıştır. Cemaatler hiyerarşisinin ortadan kalkmasıyla birlikte hiyerarşinin alt tarafında yer alan cemaatlerin eşitlik fırsatı doğmuş ve üzerindeki doğal baskı ortamı kalkmıştır; aynı şekilde bireylerin de kendi cemaatlerinin sınırlayıcı kabuğundan sıyrılmaları ve hem kendi üyeleriyle, hem de diğer cemaatlerin üyeleriyle eşit hâle gelmeleri modernleşme sayesinde mümkün olmuştur. Bu sosyolojik değişime paralel olarak, zihnî açıdan da eski kapalı ve durağan anlam dünyasından özgürleşilmiş; nizam-ı alemci bir dünya algılamasından değişimi mümkün ve istenilir kılan bir anlayışa kayılmıştır.

Ne var ki yeni düzen kurulurken bu özgürlük düzenleri bir potansiyel olarak değerlendirilmemiş, tepeden aşağıya yansıyan bir otoriter anlayış her şeyi içine almıştır. Bunun nedeni Osmanlı dünyasındaki kendine özgü otoriter/ataerkil bileşim içinde, dışardan ithal edilen modernleşme çizgisinin relativizmle bağının kopması ve otoriter zihniyetin ataerkilliği ezmesine dönüşmesidir. Dolayısıyla modernleşmenin anlamı ve hayata geçmesi açısından devletin özgürleşmesi, toplumun çeşitli katmanlarının yaşadığı özgürleşmeden daha belirleyici olmuştur. Bu süre içinde devlet öncelikle kendisini ister istemez bağlı olduğu cemaatsel bağlardan kurtarmıştır. Yönetim meşruiyetinin İslâmiyet'ten kaynaklanması Osmanlı devletinin İslâmî kesimle daima ikircikli bir ilişki içinde olmasına neden olmuştu. Çünkü bu kesim kendi iradesiyle ve meşru yollarla siyasete ortak olma hakkına sahipti ve mutlakiyetçi bir devlet anlayışı açısından destekleyici olduğu kadar tehdit edici bir nitelik arz ediyordu. Lâiklik bu noktada açıkça bir siyasî işlev görmüş ve devletin Sünnî/Hanefî cemaatten özgürleşmesini sağlamıştır. Öte yandan bu aynı zamanda devleti sarmalayan ideolojinin de hükmünü yitirmesi anlamına gelmekteydi. Daha önceden kendi üzerinde yer alan ve toplumsal meşruiyet uğruna uyum gösterilmesi gereken İslâmî ideolojinin yükü devletin omuzlarından kalkıyor; ve şimdi devlet kendi ideolojisini topluma benimsetme fırsatı yakalıyordu. Dolayısıyla bu topraklarda modernleşme, devletin toplumun tümünden özgürleştiği bir süreci ifade etmekteydi.

Böylece kendi özgürlüğünü nasıl kullanacağını çok iyi bilen bir devletle, bu devlet tarafından özgürleştirilen ve kendi özgürlüğüyle ne yapacağını pek bilmeyen bir toplum karşı karşıya geldi. Bu durumun doğal sonucu, devletin otoriter zihniyetinin devlet-toplum ilişkisine egemen olması ve modernleşmenin toplum açısından yeni bir bağımlılığı ifade

etmesiydi. Oysa tüm bu süre zarfında modernizmin beşiği olan ülkelerde büyük ölçüde relativist zihniyete dayanan liberal ideoloji ve yenilenen toplumsal talepleri bu çerçeve içinde taşımak üzere gelişen liberal demokrasi modelleri toplumsal düzenlere hâkim olmuştu. Dolayısıyla gelişen dünya karşısında Türkiye'deki otoriter yönetme mantığının işlevselliğini kaybetmeyeceği yeni bir çerçeve gerekmeye başladı. Bu işlevsellik, devletle toplum arasındaki hiyerarşik kanalların yeniden üretilmesini talep etmekteydi ve çözüm 'kuramsal devşirmecilik' diyebileceğimiz bir usulle bulundu: Devletle toplum arasında yarı resmî bir davranış gösteren tamponlar oluştu. İş dünyasından sendikalara ve medyaya kadar yayılan bu tampon kuruluşlar hem devletin pozisyonunu savunur oldular, hem de 'sivil' bir yafta taşıdılar. Yüksek öğrenim kurumları ise bu işlev açısından hayatî bir rol üstlendiler; çünkü eğitim makbul vatandaşın yetiştirilmesinin aracıydı ve otoriter zihniyetin toplumsal kabulünün sağlanması açısından vazgeçilmezdi. Böylece devletin izinden giden bir akademik cemaatin varlığı desteklendi ve kapıkulu özelliğine sahip modern bir ulemâ oluştu. İronik bir şekilde geçmişte kapıkulu sisteminin dışında durabilen tek kesim olan ulemâ, Cumhuriyet döneminde en azından hiyerarşinin tepesindeki bölümüyle bu anlayışın parçası hâline geldi.

Kapıkulu zihniyetine en muhtaç alan doğal olarak sosyal bilimler ve özellikle tarihti. Bu alanlarda uç noktalara kadar zorlanan ve müdanaasızca savunulan pozitivist yaklaşımın bilimsel açıdan en belirgin tarafı, gerçek bir merakı ve anlamayı yok etmesidir. Çünkü Türkiye versiyonu içinde pozitivizm 'ne' sorusundan 'niçin' sorusuna sıçrayan ve 'nasıl'ı ihmal eden bir bilim anlayışını ifade etmektedir. Örneğin tarihteki olaylar bir dizi hâlinde sunulmakta ve buradan 'niçin' böyle olduklarına geçilmektedir. Ne var ki 'niçin olduğuna' ilişkin muhakemelerin genellikle hiçbir dayanağı yoktur. Bunlar arka planda yatan ideolojiyi hissettiren, bazen de apaçık bir şekilde o ideolojiye dayanan genel yargılara dayanmaktadır. Diğer bir deyişle tarih ve sosyal bilimler ya basit ve yüzeysel araştırmalardan ya da ideoloji yüklü endokrinasyon metinlerinden oluşmaktadır; ve bu tespit sadece kemalizm taraftarları değil, muhalif ideolojilerin takipçileri için de geçerlidir. Oysa 'nasıl' sorusuna cevap aramadan sosyal ve tarihsel olguların nedenlerine inmek ancak dinsel bir algılama içinde geçerli olabilir. Olgularla nedenleri arasındaki bilimsel bağın bu şekilde kopması, sosyal bilimleri ve tarihi ideolojik çatışmaların malzemesi hâline getirmiş durumdadır. Bu sayede örneğin tarihsel gerçekliğin çeşitliliği ve doğal iç tutarsızlığı yok edilmekte, bir anlamda tarihin kendisi bir anlamda sembolik bir şemaya dönüşmektedir.

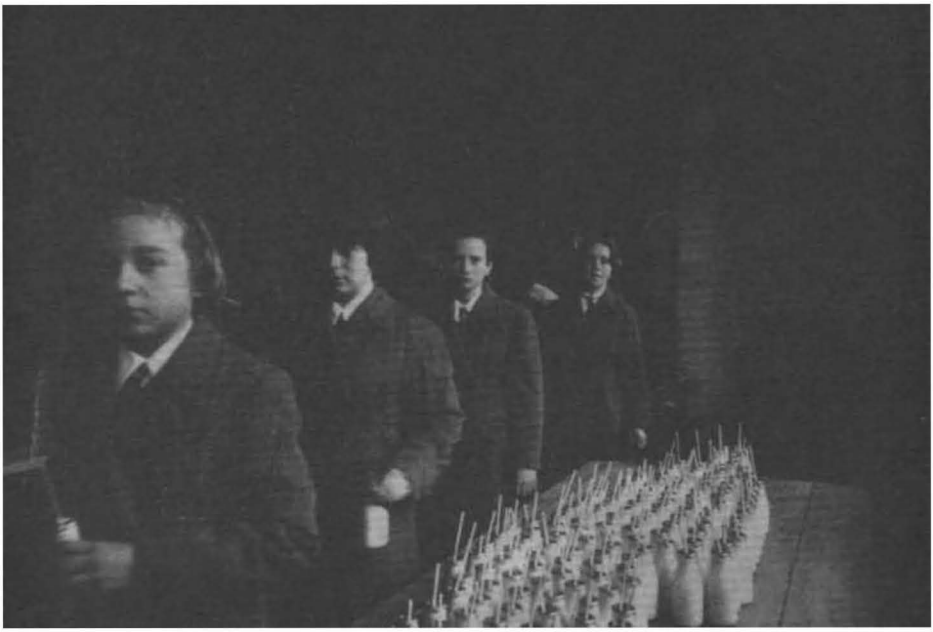
Olgularla nedenleri arasındaki bağın kopması, daha vahim olarak geçmişe ve toplumsal olaylara bakışı ideolojik bir seçiciliğe kurban etmiştir: 'Ne' oldu sorusu 'niçin'nin baskısı altında ezilmiş, sonuçta elimizde topluma ve tarihe sahte anlamlar ve tutarlılıklar yükleyen bir bakış, sadece ideoloji kalmıştır. Kapıkulu ulemânın bu yöndeki misyoner tutumu bugün apaçık hâldedir ve siyaseten doğru bir tavır olarak savunulmaktadır. Dolayısıyla bilimsel araştırmanın veya anlayışın değil, bizzat bilimin ne olduğunun tanımı siyaseten saptanmak istenmektedir. Sonuç, her totalci ideoloji gibi kemalizmin de 'toplumun afyonu' hâline getirilmesi; ve nedenler olgulardan koptukça tarihsel nedenlerin idolleşmesidir. Böylece örneğin Mustafa Kemal'in yapacağı her şeyi çok önceden bildiği; veya cumhuriyeti kuracağını gençliğinde bir gün arkadaşlarına söylediği gibi 'olgular' birer 'tarihsel açıklama' olarak kabul edilebiliyor. İdeolojiden hareketle tarihte ne olmuş ve nasıl olmuş olabileceğinin 'açıklanması', gerçekte tarihin tarih-dışı hâle gelmesidir. Artık ideoloji tarihsel bulgulardan bağışıklık kazanmıştır: Aykırı bulgu ve tespitler onu yaralamadığı gibi, ideolojiden hareketle bu bulgu ve tespitlerin 'yanlış' olması gerektiği bile 'ispat edilebilmektedir'

Böylesine zaman ve mekân dışı bir ideolojik rehberin koruması altında akademik hiyerarşinin tepesinin bir misyonerler cemaatine dönüşmesi şaşırtıcı değildir. Çünkü bu cemaat aynı zamanda hiyerarşik ve mesafeli bir devlet-toplum ilişkisinin üst kısmına oturmanın getirdiği siyasî avantajlardan da yararlanmaktadır. Ulemânın devlet ideolojisinin taşıyıcılığını yüklenmesinin karşılığı, hem akademik dünyada hem de toplumun tümü karşısında kendisine iktidar imkânları yaratmasıdır. Her otoriter sistem gibi Türkiye de, kişiliğini ve kimliğini devlete teslim edenlerin cömertçe taltif edildiği bir kapıkulu düzenini ayakta tutmaya özen göstermekte; ve bu düzen bilimi bile bir yüzeysellik ve bağnazlık aracı hâline getirmektedir. Bu durumun içsel tutarlılığını sergilemek adına daha önce ele aldığımız bir konuya dönersek, fikirlerin kendine has dünyasının değersiz kılınması ve bilgi fetişizmi de kemalizmin ideolojik hegemonyası için bir vasıtadır. Çünkü bir yandan 'niçin' sorusunun yanıtlarının bu denli sığ ve kategorik olmasına olanak tanımakta; öte yandan 'ideolojinin bilgisi'ni esas bilgi hâline getirmektedir. Alternatif bilgi üretiminin kösteklendiği bu atmosferde, var olan tek makbul fikrin hatmedilmesi eğer akademik ve toplumsal iktidarın kanallarını açmaktaysa; akademik camiada hatrı sayılır miktarda 'akademisyenin' her şeyden önce resmî ideolojiyi öğrenmek istemesi doğaldır. Neyse ki yukarda zikredilen nedenlerden ötürü bu ideolojiyi aynı zamanda son derece basit ve kaba olduğu için öğrenilmesi de fazla çaba gerektirmemektedir. Dolayısıyla yapılan iş ta-

mamen siyasîdir: İdeolojinin bilginin bilimsel anlamda bir mihenk taşı gibi sunulması kimse için inandırıcı olmasa da, bu bilgiye sahip olanların önünde iktidar yolu açılmakta ve bu durum aynı zamanda ideolojinin iktidarını ifade etmektedir. Sonuç devletle ulemâyı bir araya getiren bir koalisyonun toplumsal iktidara el koymasından başka bir şey değildir.

Bu durumun daha ne kadar süreceğini; kendisini ideolojik olarak tahkim ederek yeniden üreten eğitim sisteminin ve genel yönetim zihniyetinin daha ne kadar dayanacağını tahmin etmek kolay değildir. Ancak yenmeye alışmış, yenilgi ihtimalini fark etmeyecek ölçüde katılaşmış bu sistemin önünde ilginç sürprizler yatmaktadır. Toplumsal taleplerdeki hızlı değişmelere ek olarak, dünyadaki yeni eğitim anlayışı ve iletişimin getirdiği toplumsal direnç ve muhalefet olanakları, sistemle öğrenciler arasındaki gerilimi ideolojik baskı altına alınarak sindirilemeyecek kadar artıracaktır Modernizmin sorgulandığı, özgürlük ve eşitliğin yeniden tanımlandığı ve demokratik bir zihniyetin dünyayı yeniden şekillendirmesine yönelik tartışma ve çabaların hızla arttığı bir dünyada; toplumun genç ve yetenekli kesimlerinin artık zihinsel yapıların kıskacına alınmaları pek muhtemel değildir. Demokratik zihniyetin toplumsal düzlemde yeşermesiyle birlikte Türkiye'yi gerçek merakların bilime hâkim olduğu, özgürleşmenin önündeki kemalizm ve pozitivizm gibi engellerin yıprandığı, toplumun ideolojik iktidar tekellerine rıza gösterme ihtimalinin azaldığı bir dönem açılacaktır.

Bunun bir zihinsel ve bilimsel bir değişim mi getireceği, yoksa geleneksel özgüven eksikliğimizin sonucu olarak bir kez daha devlet karşısında toplumun ve bilimin paralize olmasıyla mı neticeleneceği ise ancak zamanın yanıtlayacağı bir sorudur.



"Süt Takviyeli Sabah Kahvaltısına İlerleyen Öğrenciler"

Eve Arnold, 1961. Chaltantam Ladies College, Glaucestershire.

Derslikleri Kamusal Tartışmanın Oluştuğu Bir Mekân Olarak Yeniden Düşünmek

Ayşe İnal*

Günümüzde insanların bir araya gelerek kendi yaşamlarını doğrudan etkileyen kararlar, politikalar üzerine tartıştıkları mekânların sayısı az ve bu mekânlar içinde tartışmaların kurulma biçimi sorunları yeniden adlandırıp çözüm önerileri üretmekten çok, var olan sorun tanımlarını ve çözüm biçimlerini pekiştirir nitelikte. Sorunların var olan biçimler içinde tanımlanması ve bu tanımların beraberinde getirdiği çözüm yolları ise, toplumsal yapılaşma içinde var olan güç/iktidar ilişkilerini gün ışığına çıkartıp sorgulamak yerine, bu ilişkilerin yeniden kurulduğu süreçleri oluşturmakta.

Kamusal sorunlara ilişkin tartışmaların yapıldığı ve insanların yüz yüze iletişime girerek anlam ürettikleri ortamlarda diyalogların düzenlenme biçimi yapılanmış güç/iktidar ilişkilerini bu ortamlara taşımakta ve pekiştirmekte. Konuya bu açıdan yaklaştığımızda, anlam üretimi, maddî

* Doç. Dr. Ayşe İnal, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü.

yaşam pratiklerinden ayrılmaz biçimde toplumsal güç/iktidarın kurulduğu süreçler olarak karşımıza çıkmakta. Güç/iktidar sahibi askerî, siyasal, ekonomik ve sembolik seçkinler (akademisyenler, yazarlar, gazeteciler...), kendi durum tanımlarını, tartışmaları yönlendirici biçimde ve hattâ kapatan ve sınırlandıran biçimde bu ortamlara taşımakta ve karşılıklılık esasına dayanan diyalog, aslında bir tarafın söz üzerinde egemen olduğu bir biçime dönüşmekte.

Liberal demokrasilerin meşruiyet krizine çare olan ve doğrudan katılımın gerçekleşmediği ya da gerçekleşmesinin yüreklendirilmeyip sürekli ertelendiği toplumsal yapılaşma içinde bir gösteriye dönüşen tartışma programlarıyla medya, izleyenlerde, 'işte görüşlerimiz bir yerlerde temsil ediliyor' yanılsamasını yaratmakta. Sunulan yapay tartışma ortamları içinde kimlerin güç/iktidarının pekiştirildiği büsbütün gözlerden silinirken, sadece sapkın (deviant) diye adlandırılan alışılmadık ve "aykırı" olan değil, günlük yaşam içinde pek çok kişinin akıl yürütme biçimleri, yani sağduyunun sesi de dışlanmakta. Tartışmalarda sorunların tanımlanma, adlandırılma ve çerçevelenme biçimleri içinde bu programlara çağrılan 'sokaktaki insan'ın sesi, uzmanların, politikacılar ve ekonomiyi çok iyi bilenlerin arasında farklı ve yeni bir bakış açısını üretmek yerine, var olan durum tanımları içine ilişerek kendi güç/iktidarını oluşturmak yerine büsbütün sessizliğe bürünmekte ve duyulduğu anda, kendi karşısında olana, diğerinin egemenliğini yeniden üretecek bir biçimde eklemlenmekte.

Burada işaret etmek istediğimiz Millvarî bir anlayış içinde tanımlandığında 'doğru'nun tumusol kağıdı olan 'farklılıkların dillenmesi' düşüncesi değil yalnızca, bundan daha önemli ve vahim olanı, pek çok kişinin, yani 'sokaktaki insanın' akıl yürütme biçimlerinin dışlanması. Sokaktaki insanın sözünün, söyleminin, hiçbir kamusal tartışma mekânında bir türlü dillenememesi ve onların görüşlerinin 'cahil', 'eğitimsiz', 'bilgisiz' oldukları için hep bastırılmış ve sindirilmiş olması. Sonuçta, bu insanların kendi düşüncelerine bakarken, diğerlerinin yargılarıyla bakmaları ve bu düşüncelerin asla bir durum tanımı üretecek görüşler olarak değil de ancak kendi alçakgönüllülükleri, güvensizlikleriyle ve hattâ korkarak ifade ettikleri şeylere dönüşmeleridir.

Toplumsal yapılaşma içinde güç/iktidarın kurulma süreçlerinde kimlerin görüşlerinin sindirilmiş, bastırılmış olduğu sorunu, sadece kapitalist toplumun sınıf ilişkileri temelinde analiz edildiğinde yeterli bir açıklamaya ulaşmak zor. Ancak toplumsal iktidarın, sınıf eksenindeki kırılmaların yanı sıra, cinsiyet, ırk, etniklik ve dinsel farklılıkların oluşturduğu eşitsiz ilişkiler temelinde de incelenmesi, kimlerin toplumsal yapılaşma içinde

daha çok söz sahibi sayıldığının ve hangi konuların kamusallaşmasına izin verildiğinin anlaşılması açısından önemli.

Bilimsel tartışma platformlarında ise, konuyla ilgili olanların katılabileceği türden toplantıların sayısı gün geçtikçe azalmakta. Sadece en uzman olanların çağrıldığı, diğerlerinin parasını ödeyip de katılabildiği toplantılarda 'bilgi' sahibi olanların, diğer bir deyişle 'sembolik seçkinlerin' konumlarının nasıl yeniden kurulduğunu görmek zor değil. Bu kalabalık ortamlarda, uzmanların arasında uzmanlığın terimleriyle konuşamayanlar, kültürel donanımları açısından 'yetersiz' olanlar, cesaretlerini toplayıp kendi düşüncelerini dışavurduklarında, akıl yürütme biçimlerinin, 'bu saçmalıkları mı dinlemeye geldik' nidaları arasında nasıl bir entelektüel şiddetle karşılaştığına hepimiz en az birkaç kez tanık olmuşuzdur. Kendi bilgikuramsal tavırlarını öne çıkartan sembolik seçkinlerin, 'sokaktaki insanların' kendi yaşam deneyimlerinden yola çıkarak ürettikleri yaşama ilişkin kendi 'kuramlarını' bilimsel söylemin uzlaşımlarına uymadıkları için basit görmeleri, kendilerinin de gerek bilgi üretir, gerek aktarırken var olan güç/iktidar ilişkileri içinde nasıl ehlîleşmiş olduklarını ve bu biçimiyle bilimin sık sık statükoya nasıl hizmet ettiğini de görememelerini beraberinde getirmektedir (Morgenstern, 1992).

Pek çok tartışma ortamında sıra alışlar çoğu kez sadece 'sapkın' görüşleri değil, sıradan insanın akıl yürütme biçimlerini de sistematik olarak dışlar niteliktedir. İşte bu nedenle ortaya çıkan eşitsiz temsil durumu, sadece farklılıkların dillenerek doğrunun sınanamamasından daha fazlasını içinde barındırmaktadır. Toplumsal yapılaşma içinde var olan eşitsiz güç/iktidar ilişkileri yüz yüze iletişimin gerçekleştiği ortamlarda yansımasını bulmakta, dahası buralarda pekişmekte ve süreklilik kazanmakta.

Klâsik "aktarmacı" pedagojinin sorgulanması

Toplumsal güç/iktidarın nasıl yeniden kurulup sürdürüldüğünü çözümlemek istiyorsak, insanlar arasında etkileşimin ve iletişimin kurulduğu ortamlara dikkatimizi yöneltmemiz kaçınılmazdır (van Dijk, 1994; Fowler, 1991; Fairclough, 1994). Van Dijk, iktidarın insanların zihinleri yoluyla işlediğini vurgularken, güç/iktidar sahiplerinin enformasyon kanallarını da kontrol ettiklerini belirtir: "Nihaî olarak güçsüz olanların söyleyecekleri hiçbir şeyi, konuşacakları hiçkimseleri yoktur ya da çocukların, mahkumların, davalıların ve (kimi durumlarda bizimkiler de dahil bazı kültürlerde) kadınların durumunda görüldüğü gibi güçlü olanlar konuşurlarken onların sessiz kalmaları gerekir" (1994: 275). Güç/iktidar toplumun maddî tüm pratiklerine ilişkin bir kavramdır ancak söylemsel olan içinde eklemlenir ve yeniden üretilir. Söylem ise pek çok durumda, gazeteciler,

yazarlar, sanatçılar yönetmenler, akademisyenler gibi 'sembolik seçkinler' tarafından denetlenir.

> Bu grupların kendi iktidar bölgeleri içinde söylem türleri hakkında karar verme konusunda görece özerklikleri ve böylece göreceli iktidarları vardır ve söylemin başlıklarını, stilini ya da sunumunu belirlerler (276).
>
> Yani siyasal, askerî ve ekonomik seçkinlerin yanı sıra sembolik seçkinlerin de bizim modern enformasyon ve iletişim toplumlarımızda ikti-darın uygulanması ya da sürdürülmesi için gerekli ideolojik destek çerçevesinde zaruri bir rol oynadıklarını iddia ediyoruz (van Dijk, 1994: 277).

Karşılıklı iletişimin gerçekleştiği pek çok ortamda olduğu gibi, dersliklerde de 'sembolik seçkinlerin' iktidarının yeniden kurulduğu bir iletişim biçimini görüyoruz. Öğretmenin, 'bilgi sahibi olanın güç/iktidarına dayanan' otoriter tavrı, klâsik pedagojik anlayışın öğrenci-öğretmen ilişkisini biçimlendirmiş, diğer bir deyişle burada yansımasını bulmuştur (Mc Laughlin, 1994; Hochheimer ve Hochheimer, 1994). Bu anlayışın benimsendiği her yerde, ilkokuldan üniversiteye tüm dersliklerde, akademik söylemin oluştuğu ve kamuya mâl olduğu tüm süreçlerde, toplantılarda, dergilerin yazı kurullarında, akademik unvanların dağıtılmasında, kısacası bilimsel söylemin yapısı içinde klâsik pedagojik anlayışın ehlîleştirici gücü sürmekte ve yeniden kurulmaktadır.

Burada özellikle üzerinde durmak istediğim konu, sosyal bilim dallarında ve özellikle 'iletişim' eğitimi veren kurumlarda, klâsik pedagoji anlayışının aşılması ve onun yerine özgürleşimci bir anlayışla dersliklerde iletişimi yeniden düşünmek gerektiğidir. İnsanlar arasında karşılıklılık esasına dayanan bir iletişim biçimini bir potansiyel olarak içinde barındıran ders ortamı, diğer yandan özgürleşimci katılımcı demokratik bilincin gelişmesi için de kanımca uygun bir mekânı oluşturmaktadır.

Eğitimde ve özellikle iletişim eğitiminde klâsik pedagojinin aşılıp, eleştirel pedagojik bir anlayışın benimsenmesi gerektiğini savunan pek çok eğitimci ve akademisyen, ders ortamında öğrencilerin, kendilerine bilgi aktarılan değil, bilgiyi kendileri üreten öznelere dönüştürülmesi gereğini vurgulamışlardır (Fairclough, 1994; McLaughlin, 1994; Sholle, 1994; Denski, 1994). Bu görüşlerin ardında, derslik içi iktidarın, toplumsal güç/iktidarın kurulduğu diğer süreçlerden ayrılmadığı ve klâsik pedagoji içinde öğretmenin otoriter konumunun, toplumda var olan güç/iktidar ilişkilerini sorgulamaya açmaktan çok, bunların yeniden kurulmasına yönelik olduğu, diğer bir deyişle statükocu bir bakış açısının eğitimde egemen

olduğu vurgulanmaktadır: "Eleştirel pedagoji demokrasinin krizinin okulların yapı ve karakterinde kök salmış olduğunu vurgular" (McLauglin, 1995: 5). Yazara göre katılımcı demokrasinin krizinin nedeni, karşıt görüşlerin kamusal alan içine girmelerinin sürekli olarak engellenmesi ve bu görüşlerin dışlanması olarak ele alındığında, benzer bir krizin sınıf ortamında da yaşandığı görülür.

Sholle'a (1994) göre ise eğitimin amacı demokrasiye ve demokratik değerlere hizmet etmektir. Yazara göre liberal ve yeni muhafazakâr kuramlar içinde 'demokrasinin' ne olduğuna ilişkin net bir tanıma rastlamak hemen hemen olanaksızdır. Bu kuramlar içinde demokrasi kavramı tanımlanmaya çalışılmamış ancak varlığı bir öncül olarak kabul edilmiştir. Sholle demokrasinin bugünkü tanımının bir dizi mite dayandırıldığını belirtir. Kavram bu tanım dışına taşınmadığı sürece demokratik temsil krizinin de aşılması mümkün değildir. "Fırsat eşitliği, kanun önünde eşitlik, temsilî hükümetler..." gibi mitler, siyasal, askerî ve ekonomik seçkinlerin konumlarının meşruiyetini pekiştirirken, gazeteciler ve akademisyenler gibi sembolik seçkinler kendi söylemleriyle bu süreçte statükocu bir tavır takınmaktadırlar. Nasıl basının profesyonellik söylemi, egemen söylemlerin yeniden kurulması ve hegemonyanın tesisinde önemli bir role sahipse, aktarmacı klâsik pedagoji anlayışı da benzer biçimde var olan güç/iktidar ilişkilerinin pekişmesinde bir araç niteliğindedir.

Diğer yandan radikal demokrasi, 'demokratik' mitlerin sorgulanmasını gerektirir. Katılım siyasal, ekonomik ve kültürel alana taşınırken eğitim bütünüyle sorgulanmalı ve izole disiplinlerin öğretilmesi olmaktan çıkartılarak, disiplinlerarası bir anlayış benimsenmelidir. Pozitivist bilgi kuramının ve metodolojinin şekillendirdiği değer yargılarından arınmış, nesnel bilgi miti de pek çok farklı bakış açısından ancak biri olanın 'doğru' olarak dikte edilmesini beraberinde getirmiştir.

Sholle, eleştirel pedagojinin düşünsel kökenlerine değinirken Dewey ve Freire'nin görüşlerinin, Frankfurt Okulu, feminizm, kültürel çalışmalar, post yapısalcılık ve post modernizmin önemine değinir. Yazara göre eleştirel pedagoji bütünlüklü bir disiplin değil, eğitimin egemen biçimlerini sorgulayan, diğer bir deyişle klâsik pedagojiyi sorgulayan açık bir çalışma alanıdır.

Eleştirel pedagoji, dersliklerde öğretmenin otoriter konumunu sorgulamakla işe başlarken, bunun aşılmasının eğitimcilerin kendi kimliklerini eleştirmeleriyle mümkün olabileceğini vurgular. Ancak bu sanıldığı kadar kolay ve çabuk gerçekleşecek bir şey değildir. Yanıtlanması gereken bir dizi soru vardır:

Biz bilimsel bilgiye neden daha fazla değer atfediyoruz? Bazı bilgiler neden yüksek statüde ve 'pratik değere' sahipken diğerleri marjinalleştirilip değer verilmiyor? Neden bazı pedagojik pratikler kökleşmiş ve bunları doğal kabul etmeye başlamışız? Bu pedagojik pratikler öğretmenin rolünü destekler, dondurur ve onu devletin moral eşik bekçisi olarak meşrulaştırırken, ne oranda toplumsal kontrole dönüşmekteler?" (Sholle, 1994: 17).

Denski de (1994), Sholle, McLaughlin gibi eleştirel pedagojik bakış açısının benimsenerek, geleneksel pedagojik anlayışın aşılması gerektiğini ve bu yolla okulların demokratik kamusal alanlara dönüştürülebileceğini vurgular. Yazara göre, bugün eğitimde yaşanan disipliner yapı tarihsel nedenlerden kaynaklanmakta ancak belli bir pedagoji yaklaşımına dayanmamaktadır.

Okulların ve ders ortamının kamusal tartışmanın oluştuğu mekânlara dönüştürülmesi gerektiği üzerine yapılan vurgular, tartışma ortamlarının mekânsal, zamansal ve diyalojik karakterini sorgulamayı da gerektirir. Tartışma, karşılıklılık esasına dayanan sağlıklı bir diyalogla gelişir, karşılıklılığın engellendiği ortamlarda ya diğerleri susturulur, konuşturulmaz ya da konuşsalar da söz üzerinde egemen olan taraf onların söylediklerini yargılar, bağlamlarına oturtur ve bu yolla 'susturur', 'sindirir' ve 'baskılar' Katılanların özne konumları da bu tartışma ortamı içinde kurulur. Bu açıdan konuya yaklaşıldığında okul binasının mimarisi, derslerin süreleri ve dersliklerin içinde oturma biçimlerinin düzenlenmesinden tutun da, üniversitelerin kurumsal yapısı, akademik unvanların dağıtılma biçimleri ve daha geniş bir çerçeve içinde sembolik seçkinlerin toplumsal yapılaşma içindeki konumları ve kendi konumlarını anlamlandırma biçimleri (kendi kimliklerini tanımlama biçimleri), derslikte eğitim biçimini şekillendiren bağlamı oluşturur. Ancak bir kısmını sayabildiğimiz bağlama ilişkin bu özellikler, öğretmeni derste ya tek konuşan kişi ya da karşısındakilere sorular sorup yanıtlarını dinlese de hâlâ söz üzerinde egemenliğini sürdüren kişi hâline getirir. Kimin hangi sürelerle, hangi sırayla konuşacağını o saptar, belli görüşlerin dillenmesine o izin verir, diğerlerini yine o sınırlar, bu görüşlerin hangi biçimlerde ifade edilmesi gerektiğine yine o karar verir.

Lafky'nin (1994) belirttiği gibi geleneksel ders ortamının hiyerarşik yapısını kırmaya yönelik girişimler, öğretmenin doğrunun tek sahibi ve sözcüsü olduğu anlayışının sorgulanmasını gerektirir. Eleştirel pedagoji anlayışını benimseyen eğitimcilerin pek çoğu sıklıkla, Güney Amerikalı eğitimci Freire'nin görüşlerine atıfta bulunmaktadırlar. Freire geleneksel 'aktarmacı' eğitim anlayışını sorgulaması açısından sadece doğrudan pe-

dagojiyle uğraşanları değil, gerek resmî eğitim kurumlarında gerekse farklı ortamlarda ve farklı konuların eğitimiyle uğraşan herkesi ilgilendirecek genel bir çerçeve sunmuştur. Ancak aktarmacı anlayışa yönelttiği eleştiriler, özellikle 'dil', 'iletişim' ve medyaya yönelik pratiklerin eğitiminin verildiği kurumlar ve ortamlar için daha da önemlidir. İletişimin ne olduğu ve nasıl olması gerektiğinin tartışıldığı ortamlarda bu tartışmaların yanı sıra öğrencilerin dillerinin baskıcı bir biçimde şekillendirilmeye çalışılması, onların ürettikleri anlamları ve yaşam deneyimlerini yok sayan bir anlayışın benimsenmesi, hem kendi içinde çelişkili bir tavır, hem de iletişim eğitiminin özgürleşimci amaçlarıyla çelişen bir durumdur.

Freire'nin Eleştirel Pedagojiye Katkıları

Freire'nin pedagojiye ilişkin görüşleri, kendisinin eğitimci olarak katıldığı okuma-yazma eğitimi veren programlar sırasında biçimlenmiştir. Bu eğitim anlayışının temelinde, okuma-yazma eğitimine katılanlarda 'yeni bir kendilik bilinci' (awarness of selfhood) geliştirme amacı yatmaktadır. Bu bilinci geliştirmek, kendilerine katılım olanağı tanımayan topluma ve bu toplumdaki konumlarına eleştirel bir gözle bakabilmeyi ve toplumu dönüştürmek için harekete geçirmeyi amaçlar. Shaull, Freire'nin okuma-yazma programları için geliştirdiği bu yöntemin ABD'li orta sınıf gençlerinin "özgür özneler hâline gelme ve toplumlarının dönüşümüne katılma mücadeleleri açısından" önemli olduğunu vurguluyor (1995). Hochheimer ve Hochheimer (1994), Sholle (1994), Denski (1994) gibi iletişim eğitimi veren kişiler Freire'nin görüşlerinden kendi çalıştıkları kurumlarda eğitimin nasıl düzenlenmesi gerektiğini tartışırken yararlanmışlardır.

Freire'nin eleştirel pedagojisinin temelinde kuram ve pratiği bir araya getirme çabası görülür. Eğitimde amaç, öğrenci konumunda olanları harekete geçirmek ve klâsik pedagojinin baskıcı tavrını aşmaktır. Freire'nin pedagojisi içinde eğitim, ezilenleri, 'cahil' diye adlandırılanları, 'sessizlik kültürü' içine gömülü olanları kendi yaşamları ve konumları hakkında düşündürmeyi ve harekete geçirmeyi amaçladığından, eğitim tarafsız bir bilgi aktarımı olarak algılanmaz.

> Tarafsız eğitim süreci diye bir şey yoktur. Eğitim ya genç kuşağın bugünkü sistemin mantığına entergrasyonunu kolaylaştırmakta, sisteme uymasını sağlamakta kullanılan bir araç olarak işler ya da eğitimcilerin ve katılanların gerçekliği eleştirel ve yaratıcı olarak ele aldıkları, dünyalarının dönüştürülmesine nasıl katılacaklarını keşfettikleri bir araç bir özgürlük pratiği hâline gelir (Shaull, 1995: 16).

Freire, Fromm'un 'özgürlük korkusu' kavramından etkilenmiştir. Fromm özgürleşmeyi bitimsiz bir süreç olarak tanımlarken, hem bir şeyden (freedom from) hem de bir şeye doğru (freedom to) özgürlüğün yaşandığına işaret eder (1979). Özgürlüğün liberal tanımı ise statükocu bir tanımdır. Freire'ye göre bu tanıma karşı çıkanların ortaya attıkları eleştiriler diğerleri, yani 'liberal özgürlük' tanımını savununlar tarafından 'özgürlüğe yöneltilen bir tehdit' gibi anlaşılır ve dışlanır. Liberal özgürlük anlayışı, sorgulandığı pek çok yerde, kendisini 'tek seçenek' olarak yeniden üretir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Freire'nin eğitim yaklaşımı, insanları içinde bulundukları olumsuz koşullar hakkında düşündürmeye ve harekete geçirmeye yöneliktir. Bu süreç bir 'özgürlük mücadelesi' sürecidir, bir 'özgürleşim' (emancipation) sürecidir. Freire'ye göre bu süreç içinde pedagoji yeniden, yeniden biçimlenecektir. Klâsik pedagojinin getirdiği baskı ve ezme evcilleştiricidir, pasifize edicidir, 'özgürleşme' ise harekete geçmeyle mümkündür. Ezilenler kendi pasif ve kaderci tavırlarını kendi bilinçlerini keşfedene dek sürdürürler. Eşitsiz güç/iktidar ilişkileri içinde konumlanmış öğrenciler kendilerini cahil, bilgisiz, öğretmenleri ise bilginin sahibi olarak görme eğilimindedirler.

Freire'nin bir özgürleşim aracı olarak gördüğü pedagoji anlayışı, 'diyaloğun' diğer bir deyişle karşılıklılığa dayalı iletişimin öneminin kavranması üzerine kuruludur. Burada amaçlanan öğrencilerin düşüncelerinin, bilinçlerinin ifadeye kavuşması, diğer bir deyişle eğitimin gerçekleştiği an ve ortamda sözel olarak dışavurumudur. Bu iletişim biçiminin sağlanabilmesi ise, öğretmenin otoriter tavrının aşılmasıyla mümkündür.

> Okul içinde veya dışında, herhangi bir düzeydeki öğretmen-öğrenci ilişkisinin dikkatli bir analizi, bu ilişkinin temel olarak anlatı (narrative) niteliğinde olduğunu ortaya koyar. Bu ilişki, anlatan bir özne (öğretmen) ve sabırla dinleyen nesnelerden (öğrenci) oluşur. Anlatılan şeyler ister değerler, ister gerçekliğin ampirik boyutları olsun, anlatılma sürecinde cansızlaşma ve taşlaşma eğilimindedir. Eğitim anlatım hastalığından muztariptir (Freire, 1995: 50).

Freire, bu eğitim anlayışı içinde öğrencilerin doldurulması gereken boş kaplar olarak görüldüğünü vurgular; 'iyi öğrenci' doldurulmaya en çok yatkın olan, buna en çok izin verendir. Öğrencileri eğitimin nesneleri olmaktan çıkaracak bir eğitim anlayışı, ders ortamındaki güç/iktidar ilişkilerini çözmekle işe başlamalıdır. Amaç, öğrencilerin yaratıcılıklarını bastırmaksızın, onları, bilgiyi üreten özneler hâline getirmektir. Freire'ye göre, öğrencilerine, onlardaki yaratıcı gizil güce güvenen bir öğretmen artık otorite değil, onların eşitidir. 'Öğrencilerin yerine düşünen ve onlara

kendi anlamlarını dayatan' bir öğretmen yerine, öğrencileriyle tartışan, onları dinleyen, onların dilini anlamaya çalışan bir öğretmen geçmelidir.

> Diyalog aracılığıyla öğrencilerin öğretmeni ve öğretmenin öğrencileri ortadan kalkar ve yeni terimler doğar: Öğrenci öğretmen ve öğretmen öğrenciler. Öğretmen artık sadece öğreten değil öğrencileriyle diyaloğu içinde kendisine de öğretilen biridir; öğrenciler ise kendilerine öğretilirken kendileri de öğreten kişilerdir. Böylece öğretmen ve öğrenciler içinde herkesin büyüdüğü bir sürecin sorumluları hâline gelirler. Bu süreçte "otorite"ye dayalı gerekçeler artık geçerli değildir; artık etki edebilmesi için otorite, özgürlüğün safında olmalıdır, karşısında değil (Freire, 1995: 59).

Freire'nin önerdiği 'problem çözümleyici' eğitim anlayışı içinde öğrencilere, onları yaşadıkları dünyadan koparmaksızın, yabacılaştırmaksızın kendi ortamları içinde yaklaşılır. Tartışmaların, diyaloğun temel hedefi dünyayı adlandırmak ve değiştirmektir. Bu açıdan yaklaşıldığında diyalog içinde söz bir eylemdir. Sağlıklı bir diyalog ortamı için, iletişimin karşılıklı olması ve tarafların alçakgönüllülüğüne dayanması esastır. Freire bu alçakgönüllülüğün olmadığı durumları, diğer bir deyişle karşısındakilerin görüşlerine saygı duymayan bir eğitim anlayışını 'kültürel istila' olarak niteler. Öğretmen, kendi bakış açısını ve dünya görüşünü dayatmak yerine, öğrencilerin kendi düşüncelerini dillendirecekleri bir tartışma ortamını oluşturmalıdır.

> Gerçek eğitim çalışması "A" tarafından "B" için veya "A" tarafından "B" üzerinden değil, aksine "A" tarafından "B" ile, dünya aracılığıyla; her iki tarafı da etkileyen ve her iki tarafa da meydan okuyan, kendisi hakkında görüş ve fikir oluşturmalarını sağlayan bir dünya aracılığıyla yapılır (Freire, 1995: 72-73).

Yukarıda değindiğimiz gibi böyle bir eğitim anlayışı öğrencilerin kimliklerini, özne konumlarını açığa vurma biçimlerine duyarlı, kendilerini ifade etme biçimlerini anlamaya çaba harcayan bir tavır içerir. Onların kendilerini sınıf ortamında açığa vurabilmeleri, kendilerine güvenerek diyalog içinde kendilerini keşfetmeleri, eğitimin asıl amacını oluşturur. Frerie'nin belirttiği gibi, hiçkimse, bir diğerinden kendi konumunun ne olduğunu öğrenemez. Bunu kendi yaratıcı düşüncesi ve dili içinde keşfetmelidir.

Güç/iktidar ilişkilerinin dil içinde nasıl kurulduğunu ve bunların değiştirilip dönüştürülmesi için verilen mücadelede dilsel uzlaşımları dönüştürmeye yönelik bilinçli bir tavrın geliştirilmesini vurgulayan eleştirel dilbilimciler (Kress, 1993; Fowler 1991; Fairclough 1994) Freire'ye benzer

noktalar vurgulamaktadırlar: "Baskı altına alınmış insanlar, bu baskıyı birisi onlara gelip dikte ettiğinde fark edemezler, bunu ancak kendi deneyimleri dolayımıyla kendileri keşfedeceklerdir" (Fairclough, 1994: 233).

Fairclough, bilinçliliğin özgürleşimin ilk adımını oluşturduğunu vurgularken, eğitimde amacın, dilin insanlar üzerinde baskı kurulmasına nasıl katkıda bulunduğu konusunda bir bilinç yaratmak olması gerektiğini vurgular. Fairclough da van Dijk gibi, güç/iktidar ilişkilerini yalnızca dilsel bir olay olarak görmediğini belirttikten sonra, bu ilişkilerin pek çok durumda zor kullanarak işlediğini, ancak rızayı sağlamada dilsel söylemsel pratiklerin önemli olduğunu vurgular. Eleştirel dilbilimcilerin yaklaşımının temelinde Bakhtin (1992) ve Volosinov (1973) gibi dilbilimcilerin etkisi ve bu etkiyle birlikte, dilsel ve ideolojik pratiklerin ilişkisinin önemli olduğu görüşü vardır. Benzer bir yaklaşımı, Althusser'in ideolojiyi maddî pratik olarak ele alan yaklaşımını, Gramsci'nin kültürel olan dolayımıyla hegemonyanın kurulduğuna ilişkin görüşleriyle birleştirirken, Volosinov ve kısmen de yapısalcılara geri dönen Hall'un görüşlerinde de görmek mümkündür (1984; 1994).

Güç/iktidar ilişkilerinin dilsel uzlaşımlar dolayımıyla, diğer bir deyişle söylem içinde yeniden kurulduğunu düşündüğümüzde, ders ortamında öğrencilerin kendilerini açığa vurup, kendi görüşlerini dillendirirken, bu dile bakabilmelerini sağlamanın da önemi ortaya çıkar. Öğrencinin öncelikle kendisini rahat bir biçimde açığa vurması, sonra da kendi dili içinde açığa çıkan toplumsal konumunu, diğer bir deyişle kendi kimliğini oluşturan belirlenimleri bu dil içinden ve dolayımıyla keşfetmesi önemlidir. Öğrenciler güç/iktidar ilişkilerinin kendi dillerinde nasıl ortaya çıktığını anladıkça, kendilerinin bu ilişkiler içindeki baskı altına alınmış konumlarını da keşfedeceklerdir. Bu bakış açısı sadece derslikler için değil, toplumsal etkileşimin gerçekleştiği ve güç/iktidar ilişkilerinin yeniden kurulduğu tüm iletişim ortamları için geçerli bir yaklaşımdır. Ve sadece 'kamusal alan' tanımı içine giren ortamlarda değil, informel ilişkilerde ve hattâ ev ortamında iktidarın söylem içinde nasıl kurulduğunun sorgulanması açısından yine geçerli bir bakış açısını oluşturmaktadır. Çünkü her insan-insan(lar) ilişkisi, özgürleşimci diyaloğun kurulacağı bir ortam ve her dil kullanımı, öznenin bitimsiz oluşum sürecinde bir dönemeç olabilme potansiyelini içinde taşıyan bir pratiktir.

Fairclough dil eğitimi konusundaki görüşlerini özetlerken, "doğru bir dil eğitimi modelinin, söylem ve dilin toplumsal olarak inşa edilme ve toplumu inşa etme yönlerine öncelik vermesi gerektiğini" vurguluyor (1994: 238). Toplumsal yapıya yönelik eleştirel bakış açısı, bu yapıyı bütünlüklü bir biçimde kavrayabilmekle de ilişkili bir sorun. Ancak bir

yandan medyada, bir yandan siyasal ve ekonomik söylemler içinde ve son olarak aşırı uzmanlaşmaya yönelik akademik yaklaşımlar içinde sorunlar, izole sorun alanları içinde tanımlanmaktadır. Örneğin, gerek siyasetçiler ve gerekse –onların söylemlerini yeniden kuran– medya, siyasal ve ekonomik olanı birbirinden ayrı, izole sorun alanları gibi ele alarak bunları hem birbirinden hem de sokaktaki insanın günlük yaşamından koparırken, akademik yaşantı içinde varlık savaşı veren disiplinler, bu kopuşu pekiştirir nitelikte. Fairclough'un belirttiği gibi, güç/iktidarın bir özelliği de belli bir alanı parçalayarak yapılaştırması ve bu parçalı hâli sürekli olarak korumaya çalışmasıdır. "Bu parçalar birbirinden yalıtılıp izole edilirken, diğer yandan egemenlik ve tâbiliğin hiyerarşik gerçekliği doğrultusunda yeniden düzenlenir" (1994; 13). Akademik yaşam içinde de aşırı uzmanlaşmanın ve bu uzmanlaşmayla birlikte disiplinler arasında hiyerarşik bir sıralanmanın ortaya çıktığını görmek zor olmadığı gibi, burada "önemli" disiplinlerin "geçerli" meslekleri yetiştirenler de olduğunu fark ettiğimizde, akademik disiplinler arasındaki hiyerarşinin pazarın ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu da anlarız. Bu yapılaşma, akademik eğitimin pazarın gereksinimlerine göre mi yoksa, özgürleşimci amaçlarla mı düzenlenmesi gerektiği sorusunu ortaya çıkarmaktadır.

Eleştirel pedagoji üzerine düşünenlerin, sosyal bilimlere ve insanî bilimlere yönelik eğitim programlarına ilişkin temel kaygıları –ki bu eğitim programlarının temel hedeflerinden biri sorun tanımlama ve çözüm önerileri üretmekle ilgilidir– öğretmenin sınıftaki aktarmacı, zaman zaman dikte edici otoriter tavrından kaynaklanmaktadır. Eğitim klâsik pedagojik anlayış içinde 'tarafsız' olduğunu iddia etse de, Shudson'un (1987) belirttiği gibi aslında moral değerleri içinde barındırmaktadır ve öğretmenler farkında olsunlar veya olmasınlar kendi dünya görüşlerini öğrenciye aktarmaktadırlar. Eğitimcilerin kendi öznellikleri, kendi tutum ve davranışları üzerine özdüşünümsel bir yaklaşım benimsemeleri klâsik pedagojinin aşılması için ilk adımdır. Bu öneri, onların kendi 'doğrularından' vazgeçmeleri demek değildir ancak bu doğruyu aktarırken karşılarındakilerin "doğrularını" bastırmaktan özellikle kaçınmaları gerektiğine işaret eder. Böylesi bir tavır, ilkokuldan üniversiteye tüm eğitim kurumları, ama özellikle sosyal ve insanî bilimlerde eğitim veren kurumlar ve yine özellikle dil, iletişim ve medyaya yönelik eğitim yapan kurumlar için önemlidir.

İLETİŞİM EĞİTİMİ VE ELEŞTİREL PEDAGOJİ

Yukarıda Sholle'un görüşlerine değinirken, baskıcı 'klâsik' pedagoji yaklaşımını benimseyenlerin 'demokrasinin' ne olduğunu ve ne olması ge-

rektiğini sorun etmekten çok, demokrasiyi verili olarak ele aldıklarını ve hiç tartışmadıklarını belirtmiştik. Bu tavır, medyaya yönelik kuramsal bakış açıları içinde 'geleneksel' veya 'anadamar' medya kuramları olarak adlandırılan yaklaşımları benimseyen ve aktaranlar için de benzer biçimde düşünülebilir. 1980'lerin başında, liberal demokratik toplumlarda, ekonomik, siyasal ve ideolojik yapıyı eleştiren kuramcılar, kendi konum, kuram ve yöntembilimlerini dillendirirken, kendilerini var olan toplumsal yapı ve var olanı verili kabul edene karşı 'eleştirel' olarak tanımlamışlardır (Curran vd. 1982, Murdock, 1980). Bugün, on beş yıl öncesinin bu açıklama biçimleri pek çok kişi için 'modası geçmiş özet bir açıklama' olarak görülse de, alanda yaşanan sıçrama, öznenin bitimsiz oluşumu üzerinde duran ve daha çok post yapısalcı ve 'post modernist' iddialarla beslenen yaklaşımların içinde bir yandan sınıf temeline dayanan açıklamaların yetersizliğinin tartışılmaya başlanmasından, diğer yandan da sosyal bilimcilerin de öznelliklerini ve dolayısıyla bilgi kuramlarını sorgulamaya açmalarından kaynaklanmaktadır.

Marksist kuram içinde, insan bilincinin toplumsal koşulların belirleyiciliğiyle biçimlendiğine ilişkin vurgu, liberal bireycilik anlayışını ve faydacı düşüncenin öne sürdüğü rasyonel insan düşüncesini sorgulamaya açmıştı. Katı bir ekonomik belirleyicilik anlayışına dayanan eleştirilerden, toplumsal yapılaşma içinde oluşan ve dönüşen 'özne' anlayışına yönelinmesi, farklı disiplinlerden gelen kavramların çarpıştığı ve buluştuğu disiplinler arası arayışları beraberinde getirdi. İşte, kitle iletişim kuramları, daha genel bir kavramsallaştırmayla iletişim kuramları, bu arayışta en canlı ve belki de geleceğe yönelik en çok şey vaat eden alanlardan birini oluşturmaktadır.

Yeni özne anlayışı, kimlikleri oluşturan farklı belirlenimlerin önemini sorgulamaya açtı. Feminist yaklaşımla kadınların konumunun tartışılması, etnik azınlıkların konumları ve kimliklerinin sorgulanması, bir yandan bu yaklaşımlara görgül dayanaklar oluştururken diğer yandan benzer sorun alanlarının ortaya çıkmasını da hızlandırdı. Yeni özne anlayışı, kendi içinde radikal bir dönüşüm sayılabilse de, bir bakıma radikal devrimci kuramların sonunu getirdi. Bu anlayışın temel dayanaklarını Hall şöyle özetlemekte:

> Aynı zamanda, "özneye" ilişkin modellerimiz değişti. Artık, "bireyi" bütünlüklü, durağan ve bitmiş bir benlik (ego) veya, özerk, ussal bir "kişilik" (self) olarak tasarlamıyoruz. "Kişilik" parçalı ve tamamlanmamış, bir tarihi olan, süreç içinde "üretilen", işgal ettiğimiz farklı toplumsal dünyalarla ilişkili olarak farklı kimlik ve kişiliklerden olu-

şan bir kavram olarak ele alınıyor. "Özne", değişik söylemler ve pratikler tarafından, farklı biçimlerde konumlandırılıyor (Hall, 1990: 120).

Öznenin dil ve söylem içinde oluştuğu düşüncesi, her dilsel pratiği öznenin kurulma süreci olarak kavramamızı da beraberinde getirdi. Materyalist bir anlayışla düşüncenin dil dışı bir şey olmadığını kabul ettiğimizde, gerek içsel, kendimizle (intrapersonal) iletişimimizi, gerekse diğerleriyle (interpersonal) iletişimimizi sınırsız ve sonsuz bir anlamlandırma pratiği olarak kavramak mümkün olur. Her konuşma edimi aynı zamanda bir anlam değişimi ve konuşmada her sıra alış, anlam üzerine bir müzakere olarak görüldüğünde, dilin canlı ve devingen yapısı karşımıza çıkar. Bu yapı beraberinde oluşan ve değişen özneyi de getirir:

> Bu bağlamda anlam bahse konulan bir şeydir. Bahse girersiniz. Hakikat (truth) üzerine değil, bir şeyler söyleme üzerine bahse girersiniz. Konuşabilmek için bir yerlerde konumlandırılmak zorundasınızdır. Kendinizi konumlandırmamak üzere konumlandırsanız bile ve hattâ konumunuzu geri çekmek isteseniz bile, dilden kurtulmak için dile girmek zorundasınızdır. Bunun başka yolu yoktur. Anlamın paradoksu budur (Hall, 1991: 51).

Yukarıda van Dijk'in ve eleştirel dilbilimcilerin görüşlerine yer verirken benzer bir anlayışa değindik. Ayrıca Freire'nin, eğitimde diyaloğun önemine değinen görüşleri içinde de öğrencilerin anlam oluşturma süreçlerinin dışavurumuna, söze dökülmesine duyarlı bir anlayış vurgulanmaktaydı. İletişim eğitiminde, medya ve iletişime ilişkin kuramların bugün geldiği noktada ortaya çıkan özgürleşimci eleştirel perpektifleri, öğrencilere klâsik pedagoji anlayışı içinde, otoriter biçimde aktarmak, bu yaklaşımlar içinde var olan arayışlara ters düşer niteliktedir. Derslerde, toplumsal yapılaşma, bu yapılaşma içinde ortaya çıkan güç/iktidar ilişkilerini, dilsel pratiklerin bu ilişkilerin kurulmasındaki önemini vurgulayan yaklaşımları ve güç/iktidar ilişkilerinin kurulduğu her ortama duyarlı olunması gerektiğini tartışırken, diyalog yerine monoloğu seçmek, eleştirinin devingen, özgürleşimci doğasıyla çatışır. "Eleştiriyi" kuramları en iyi bilenlerin sözcüsü olduğu bir konuma getirir. Öğrencilere söz hakkı tanınmaması, tanındığı durumlarda ise söz üzerinde öğretmenin egemenliğinin pekiştirilmesi hâllerinde, öğrencilere aktarılan eleştirel kuramlar ve özgürleşimci görüş açıları bile olsa, dersliklerde kamusal bir tartışmadan çok, geleneksel pedagojinin ürettiği güç/iktidar ilişkileri pekiştirilmiş olur.

Bu otoriter biçim seçildiğinde aktarılan bilgiler, öğrencilerin yaşamlarından kopuk, nesneleşmiş enformasyona dönüşür ve bundan birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili iki sonuç doğar: Birincisi, kuram pratikten kopar, ikinci

olarak ise öğrenciler kendi yaşam pratiklerinden kopar. Üniversite eğitiminde, kuramsal bilgiler, bakış açıları pratiğe ilişkin derslerden koparılırken ve aynı zamanda öğrencilerin yaşamlarından da koparılırken, öğrenciler de kendi yaşam deneyimlerinden, bu deneyimlerin oluşturduğu bilgi birikiminden koparılır. Sonuçta aktarılmaya çalışılan kuramsal yaklaşımlar öğrencilerin gözüne, yabancı, alışılmadık akıl yürütme biçimleri olarak görünür, neredeyse bir 'umacıya' dönüşür. Bu umacıdan hem korkulur ve korkunun olduğu her yerde olduğu gibi bunlara boyun eğilir. Ya da büsbütün reddedilip garip bir başkaldırı gerçekleşir.

Üç senedir sürdürmekte olduğum ve yüksek lisans öğrencilerinin aldığı 'Kitle İletişim Kuramları' dersinin girişinde öğrencilere, "İletişim ve kitle iletişimi konularına yönelik eleştiri sizce nedir, nasıl olmalıdır?" gibi mümkün olduğu kadar az yönlendirici bir soru sorup, onlardan, eleştirel olmak, eleştiri yapmak hakkında düşündüklerini özetleyen bir kısa kompozisyon yazmalarını istiyorum. Onların düşüncelerini merak ettiğimi ve kendilerinden herhangi bir kuramsal bilgi beklemediğimi de vurguluyorum. Kendi düşüncelerime de değinip bunu bir sınav gibi görmemelerini, ancak kendi düşüncelerini rahatça, nasıl değerlendirilecek korkusu olmaksızın yazmalarını istiyorum.

Öğrencilerin yazdıkları, tedirgin, kapalı, bilmece gibi metinler. Yazılanlar, hep bilmeleri gerekenleri bilememelerinin tedirginliğini ya da bu 'amaçlı sorunun' ardındaki amacı bir türlü çözememelerini, bir şeyler söylemeye kendilerini 'yetkin' hissedememelerini açığa vuran metinler. Şimdiye dek görüşlerini sorduğum 50-60 öğrencinin hemen hiçbiri kendi yaşam deneyimlerinden yola çıkarak 'eleştirel olmak dünyaya şöyle bakmaktır' veya 'ben böyle düşünüyorum' demedi, diyemedi...

Yazılanları, 'öğrenciler eleştirel bakış açısından çok uzak', 'bir türlü kendi düşüncelerini ifade edemiyorlar' ve hattâ 'hiç düşünmüyorlar' diye yorumlamak ilk anda olası yorum biçimini oluşturuyor. Ancak bu, içinde bir oranda 'doğruluk' payı taşısa da, kolaycı bir yorum. Yazılanların, neyi söyledikleri değil, neyi nasıl dillendiremedikleri üzerine düşünmeye başladığımızda –benim de zaman zaman içinde konumlandığım– bir akademik şiddetin öğrencileri bastırmış olduğunu görmek pek zor değil.

Bu baskı nasıl gelişiyor? Öğrenciler, daha ilk sınıflardan itibaren kendi yaşamlarından, deneyimlerinden kopartılıyorlar. Horchheimer'lerin (1994) belirttikleri gibi 'kitle iletişimine giriş', 'gazeteciliğe giriş' gibi derslerde onlara kitle iletişim araçları şudur, yazılı basın budur gibi 'bilgiler' aktarılıyor. Ancak bu araçlar, onların çoktandır bildiği, tanıştığı araçlar. Bu anlayış öğrencilerin öznelliklerini, kendi yaşam deneyimlerini yok sayarken, onları konuya ilk adım attıkları anda kendi yaşamlarından

koparıyor. 'Bilimsel' sınıflamalar ve kategoriler öğrenciye 'doğrunun' bilgisi olarak aktarılırken, 'bilgi' yaşamdan, kuram ise pratikten koparılıyor. Bu kopuş, kuramsal derslerle, uygulamaya yönelik pratik bilgilerin aktarıldığı dersler arasında bir kopukluk oluşturmakla kalmıyor, öğrencilerin yaşam pratiklerini anlamlandırma biçimleri (yaşama yönelik kendi kuramları) ile üniversitede öğrendikleri arasında da bir kopukluk, bir boşluk oluşturuyor.

Sholle'un belirttiği gibi 'fakültedekiler', endüstri ve üniversitedeki rolleri arasında bir kopukluk yaşamaktadır. Bu sadece medyaya yönelik eğitim veren kurumlar için değil, işletme, kamu yönetimi gibi konularda eğitim yapan kurumlar için de geçerlidir. Eğitimin amacı bir zanaat (craft) veya bir –pofesyonel– meslek öğretmek midir, yoksa eğitim izlenceleri, kuramsal tartışmalar dolayımıyla, bu mesleklere farklı bakış açılarını geliştirmeye yönelik özgürleşimci bir akademik anlayışla mı biçimlenmelidir? Öğrencilerin pek çoğu bir meslek öğrenmek için ve iş bulmak için bu eğitim programlarını seçmekteler. Ancak onların beklentileri, neden bu kurumlarda oldukları, eğitimden ve kendilerinden ne bekledikleri hiç tartışılmaksızın sanki bu konuda öğretmenler ve öğrenciler arasında ve öğretmenler ve diğer öğretmenler arasında bir uzlaşım varmış gibi davranılmaktadır.

Öğrenciler bir medya tüketicisi, iletişim süreci içinde bir "özne" olarak kendi konumlarını, kendi dilleriyle sorgulamaya itilmeksizin, onların bu "tüketici" konumu adeta yok sayılıp, "üretici" konumları pekiştirilmektedir. Bunun sonucu, pek çok öğrenci, pek de keyif alarak tükettikleri medya türleri, müzik türleri vb. konusunda konuşurken, kendi yaşam deneyimlerini dillendirmekten bile zaman zaman çekinirler. Öğretmenin, içinde 'egemen ideolojinin kurulduğu, güç/iktidar ilişkilerinin pekiştirildiğini' söylediği bu türleri tükettiğini açığa vurmak belki de birilerinin, en azından belki de öğretmenin ayıplayacağı bir durum olarak görülür. Böylece kendi yaşam pratiklerini sınıfta dillendirmekten çekinen öğrenciler, öğrendiklerine yabancılaşır ve –eğer sınıftan çıkar çıkmaz değilse– okulu bitirdikten bir süre sonra bunları unutur gider. Ya da, kendi yaşam deneyimlerine ters düşen bu kuramsal bakış açılarına daha dinlerken direnir. Dikkatli bir eğitimci bunu öğrencilerin vücut dillerinden bile anlayabilir.

Pratiklerin öğretilmesine yönelik derslerde, öğrenciler, neyi neden yapmak istediklerini tartışabilmelidirler (Denski, 1994). Özbek de benzer bir kaygıdan yola çıkarak iletişim eğitiminin iki temel boyutu üzerinde durmaktadır. Eğitim izlencelerinde öğrenciye; 1. Beceri; 2. Bilgi ve perspektif kazandırmak amaçlanmalıdır. "Birinci boyut, 'nasıl sorusuna',

ikinci boyut ise, 'ne ve neden' sorusuna yanıt veriyor. Ayrıca bu iki boyutta bakmanın, iletişimde kuram-teknik ikileminin aşılması ve disiplinler arasılık yönünde gelişmeyi kapsamaya çalıştığı söylenebilir" (Özbek, 1993: 322). Kuram ve pratik ikiliğinin aşılması, iletişimin özgürleşimci amaçlar için yeniden düşünülmesini sağlamanın ilk koşulu niteliğindedir.

> Bir iletişim öğrencisinin klasiği ve eleştireli olmak üzere, bu farklı paradigma ve tasırmalara dayalı yaklaşımlarla tanışması, bu yaklaşımların pratik sonuçlarını muhakeme edebilmesi ve tartışması, kendi bireysel eylemi bakımından tercih hakkını kullanacak bir biçimde aydınlanması gerekir. Aydınlatıcı bir eğitim formasyonu alacak bir iletişimci, günlük hayatın her iletişim anında ve de kamusal iletişim mesleklerinde, bilgi ve perspektifini pratiğe geçirecek olan ve dolayısıyla 'iletişimsel eylem' içinde etkide bulunacak bireyler olarak tasarlanmalıdır (Özbek, 1993. 321).

Kanımızca, 'kamusal alan' kavramı iletişim eğitimde ve pek çok farklı eğitim izlencesinde hem pedagojik araç hem de amaç olan bir kavramdır. Pedagojik amaçtan kastettiğimiz, derslikleri birer kamusal alana dönüştürmeyi amaçlayan pedagojik yaklaşımın hedeflenmesidir. Yukarıda, eleştirel pedagojiye değinirken belirttiğimiz gibi, böylesi bir amaç benimsendiğinde klâsik pedagojinin kalıplarını kırmak ve aktarmacı eğitim anlayışından vazgeçmek gerekir. Diğer yandan Sholar'ın (1994) belirttiği gibi 'kamusal alan' kavramı pedagojik bir araçtır; öğrencilerin üzerinde düşünmesi ve tartışması gereken bir kavramdır.

Sholar 'kamusal alan' kavramının, katılımcı bir iletişim ortamının demokrasi açısından önemini kavrarken üzerinde düşünülmesi gereken bir kavram olduğunu öne sürer. Yazar, Habermas'ın kamusal alan kavramının sunduğu normatif çerçeve; Marks'ın ekonomik analizi ve Gramsci'nin ideoloji ve hegemonya kavramlarının bir araya getirildiği bir yaklaşımla, öğrencinin kamusal alanın söylemsel boyutu üzerinde düşündürülmesi gerektiğini öne sürer. Biz bunlara, materyalist bir dil (işaret) kuramı oluşturmak amacıyla yazan bazı post yapısalcı kuramcıları ve eleştirel dilbilim, eleştirel söylem analizi olarak adlandırılan yaklaşımları paylaşan kuramcıların görüşlerini de eklemek istiyoruz. Sözünü ettiğimiz kuramcılar, Volosinov ve Bakhtin'e kadar uzanan bir yaklaşımla dil içinde güç/iktidarın üretiminin nasıl gerçekleştiğini sorgularken, yine dilde ve söylem içinde direnişin oluşabileceğini de vurgulamaktadırlar. Freire'nin karşılıklı iletişim ve sağlıklı bir diyalog üzerinde duran eğitim anlayışında da benzer bir yaklaşımı görüyoruz.

Bu kuramsal çerçevelerin benimsenmesi doğal olarak beraberinde eleştirel bir pedagojik yaklaşımı da getirecektir. Klâsik pedagojinin aktarmacı eğitim anlayışı, bugün dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de eğitimde statükocu bir tavır olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışın getirdiği sorunlar –ki bunların arasında kuram-pratik ikiliğini ve öğrencilerin kendi yaşamlarına yabancılaşmalarını sayabiliriz– iletişim eğitimi veren kurumlarda daha belirgin olarak ortaya çıkmıştır. Katılımcı demokrasiyi geliştirmeyi kendine amaç edinmiş eğitim kurumlarının hepsi, öğrencileri, problem tanımlayıp kendi yaratıcılıklarıyla yeni çözüm önerileri geliştirebilen, bilgi üretebilen kişiler olarak yetiştirmeye yönelik bir anlayış benimsemelidirler. Bu da ne eleştiriyi aktararak öğrencilere tekrarlatmakla mümkündür, ne de onların kendi yaşam deneyimlerini yok sayan bir yaklaşımla. Derslikleri kamusal alanlara dönüştürmek, öğrencilerin düşüncelerini rahatça dillendirebilecekleri, karşılıklı konuşacakları, tartışacakları bir iletişimin sağlanmasıyla mümkündür. Burada öğretmenlere büyük görev düşmektedir, en başta alçakgönüllülük...

KAYNAKÇA

Bakhtin, M. M., (1992). *The Dialogic Imagination.* M. Hoquist (Ed.), C. Emereson ve M. Holquist (İngilizce'ye çev.), US: University of Texas Press.

Curran, J., Gurevitch, M. ve Wollacott, J., (1982). "The Study of the Media: Theoretical Approaches", *Culture Society and Media.* GB: Methuen.

Denski, S., (1994). "Building Bridges: Critical Pedagogy and Media Studies", *Journal of Communication Inquiry.* 18: 2 Summer, 65-76.

Fairclough, N., (1994). *Language and Power.* London: Longman Group Ltd.

Fowler, R., (1991). *Language in the News: Discourse and Ideology in the Press.* London: Routledge.

Freire, P., (1995). *Ezilenlerin Pedagojisi.* D. Hattatoğlu ve E. Özbek (Çev.), İstanbul: Ayrıntı.

Fromm, E., (1979). *Hürriyetten Kaçış.* A. Yorükan (Çev.), İstanbul: Tur Yayınları.

Hall, S., (1984). "Encoding/Decoding", A. Lowe, P. Willis (Ed.), *Culture Media and Language.* GB: Hutchinson Co.

Hall, S., (1990). "The Meaning of New Times", S. Hall ve M. Jacques (Ed.), *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990's.* GB: Lavrence and Wishart Limited.

Hall, S., (1991). "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", A. D. King (Ed.), *Culture Globalization and the World System.* New York: Mc Millan Education Ltd.

Hall, S., (1994). "İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü", M. Küçük (Çev. ve Der.), *Medya İktidar İdeoloji.* Ankara: Ark Yayınevi.

Hochheimer, J. L. ve Hochheimer J. D., (L994). "All The News That's Fit: Introducing Journalism Education as if Student's Lives Mattered", *Journal of Communication Inquiry.* 18: 2 Summer 121-132.

Lafky, S. A., (L994). "Teaching The Ideologically Unreliable: A Challenge For Mass Communication Educators", *Journal of Communication Inquiry*. L8: 2 Summer, L08-L20

Mclaughlin, L., (L994). "Introduction: Critical Pedagogy And The Public Sphere", *Journal Of Communication Inquiry*. L8: 2 Summer, 5-7.

Morgenstern, S., (L992). "The Epistemic Autonomy of Mass Media Audiences", *Critical Studies in Mass Comunication*. 9, 293-310.

Murdock, G., (L980). "Class Power And The Press: Problems of Conceptualization and Evidence", H. Christon (Ed.), *The Sociology of Journalism And The Press*. Gb: J. H. Brookers Ltd.

Özbek, M., (L993). "İletişim Eğitimi Üzerine", *İlef Yıllık*. 307-329.

Shaull, R., (L995). "İngilizce Basıma Önsöz", P Frerie *Ezilenlerin Pedagojisi*. D. Hattatoğlu, E. Özbek (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sholar, S. E., (L994). "Habermas, Marx And Gramsci: Investigating The Public Sphere in Organizational Communication and Public Relations Courses", *Journal of Communication Inquiry* L8: 2 Summer, 77-92.

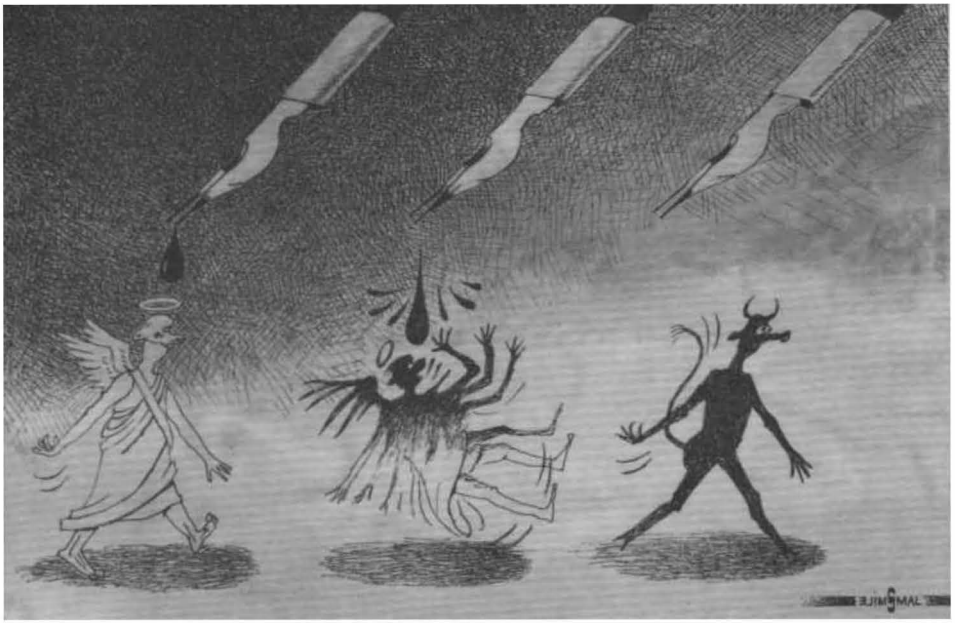
Sholle, D., (L994). "The Theory of Critical Media Pedagogy', *Journal of Communication Inquiry*. L8: 2 Summer 8-24.

Shudson, M., (L987). "The New Validation of Popular Culture: Sense And Sentimentality in Academia", *Critical Studies in Mass Communication*. 4: L, 51-68.

Van Dijk, T A., (L994). "Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları", M. Küçük (Çev. ve Der.), *Medya, İktidar, İdeoloji*. Ankara: Ark Yayınevi.

Volosinov, V. N., (L973). *Marxism And The Philosophy of Language*. L. Matejka ve I. R. Titunik (İngilizce'ye Çev.) Gb: Seminar Press Inc.

Akademisyene Hicviye



Çizim: Small Oleg. Tehran Cartoon Biennal, 1993.
The First International Exhibition, Tehran, Museum of Contemporary Art.

AKADEMİSYEN Mİ, AK - ADAM - İSYAN MI?

Ahmet İnam*

AKADEMİK YAŞAMI ÇATAN ÇATI: NOETİK ÇATI

Akademik yaşam *noetik* çatı altında sürer. Noetik çatı elbette *gökyüzüne* açılır. Noetik çatı, öğrenmenin, araştırmanın, sorgulamanın, bütün bu etkinliklerin genç kuşaklara aktarıldığı çatıdır. Noetik çatı gökyüzüne açılır: Dünyadan, yeryüzünden, yeryüzündeki *bahçeden.* Dünyayı, dünyadaki yaşamı araştırır, göğe karşı araştırır; dünyadaki dar alanda kalmadan.

Bu saptamalar, Platon'un Akademia'sından (Akadêmeîa). Aradan aşağı yukarı 2500 yıl geçmiş. Batı kültürünün pınarında yatan önemli bir oluşum *Akademia.* Üç çarpıcı ögesiyle başladım *konuşmaya*: *Noetik çatı*, *Gökyüzü* ve *Bahçe.* Bunlar 2500 yıl sonrasından benim yorumum. Yaşadığımız akademik yaşamı yeniden gözden geçirmek için girişiyorum böyle bir yorum çabasına. Bu çabam bir *yazı* biçiminde dile getirilmiş bir çaba değil, bir *konuşma* çabası: Akademia'nın noetik çatısı altındaki *hadise*; *akademik oluşum*, konuşma ipliğiyle dokunmuştu: Konuşma, akademik çatıyı gökyüzüne yönlendiriyordu: Yazı sonradan geldi.

Unuttuk: Başlangıçtaki çatıyı, çatıyı tutan *sütunları,* çatının *topraktan*, topraktaki *bahçeden gökyüzüne* yükseldiğini.

---

* Prof. Dr. Ahmet İnam, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Başa dönerek, doğrusu, kendime bir *yorum başı* seçerek, yaşadığımız akademik dünyayı anlamlandırmaya, değerlendirmeye uğraşacağım. Neydi? Ne oldu? Ne olmalı? Sorularım bunlar.

Önce, çatıyı açıklamayla yola çıkayım. Çatı, anlama, kavrama, yorumlama, açıklama, önceden görme kirişlerinden oluşur. Çatı, noetik çatıdır, Eski Yunanca sıfatıyla. Araştırmayı ve araştırmayı aktarmayı taşır yapısında. *Öğrenme* ve *öğretmeyi*. Yapılmış olanı aktarma, yapılmamışı araştırma: Geçmişten geleceğe bir yolculuktur, çatıdaki hadise! Arama, aratma; öğrenme, öğretme. Verilmişi, basmakalıp olanı değil; henüz bilinmeyeni, biraz sonra bilinecek olanı, hiçbir zaman bilinmeyecek olanı sorgulama. Çatı, o nedenle göğe açılır. Göğün sonsuzluğuna, gökyüzünden dünyaya bakmak için. Noetik çaba bitimsiz bir çabadır; dünyayla sınırlı değildir. Topraktan yükselmiştir, yeryüzünde oluşturulmuştur; gökten inmemiştir. Noetik çatı yeryüzünden göğe uzanmaya çabalar: Sınırlı olanın sınırsıza açılımıdır

*Bahçe*nin içindedir noetik çatı: Belli *bir yerde*, bir kültürde, bir topluluk olarak yaşanan bahçede. Noetik çatı, akademik yaşamın çatısıdır: Eğitimi ve araştırmayı oluşturur.

Topraktan, *işlenmiş topraktan* belli bir kültür içinde yükselir göğe: İnsan emeğinden, insanın düşünme, anlama, yorumlama çabasından oluşur.

Çağımızda noetik çatı, enformasyon çatısı olmuş! Gökyüzü ve bahçe anlamını yitirmiş. Nasıl? Neden? Göreceğiz.

Noetik çatısı olmayan bir yaşam akademik değildir! Çağımızda çatısız yüksek okullar çatılmaktadır. Adına üniversite denilen meslek okullarının çoğunun noetik çatısı yoktur; gökyüzüne kendilerine verilmiş asansörlerle çıkmaya kalkarlar. *Bahçe tabanları*, bahçede atılmış temelleri yoktur: Belli bir kültürden, belli bir düşünme, araştırma, üretme, yaratma ortamından yükselmezler. Ne içinde yer aldıkları toprakla, kültürle, coğrafyayla, ne de bunları çepeçevre görüp yorumlamaya olanak sağlayacak bir yüksekliğe erişmeye, gökyüzünde yükselme çabasıyla ilgileri vardır.

AKADEMİK YAŞAMIN ÖGELERİ: NOETİK ÇATIYI TAŞIYAN SÜTUNLAR VE BAHÇE

Akademik yaşam bir yaşamdır! Canlılıktır. Heyecandır. Tazelenmedir. Akademik yaşam, kokuşmakta olan bir yaşam değildir. *Yalnız* bir yaşam değildir. Bir topluluk içinde, iletişimle sürdürülen araştırma yaşamıdır. Öğrenebilen, öğrenmeye açık insanların yaşamıdır.

Öğrenmenin, öğrenebilmenin öğretildiği bu ortam bir bahçedir. Kendine özgü *yerel* özellikler taşır; toprağın, iklimin, toprağı işleme biçimlerinin, geçmişten, gelenekten devralındığı kültür ortamının adıdır bahçe.

Akademia böyle bir bahçeydi (üniversitelerin ya da araştırma kurumlarının yerleşkeleri (campus) ne denli bahçe özelliği taşıyor ki?). Noetik çatı bir bahçede yükselir; belli bir kültürde. Noetik çatının evrenselliğini bu bahçe besler. Çatı, Kültürler üstü değildir; bir *deus ex machina* değildir, gökten zembille inmiş. Noetik çatı, eğitim ve araştırma çatısı herhangi bir *arsaya* ya da *uzaya,* "prefabrik" yöntemlerle çatılamaz.

Bahçe çağımızda seralara dönüşmüş! Çatı, "pratik" sorun çözümüne yönelik kaygılarla çatılmaya çalışılıyor. Üniversitelerin çoğu, tabansız (bahçesiz) ve tavansız (çatısız!).

Bahçe insanların yaşadığı bir bahçe: Robotların, iç özgürlüklerini yitirmiş, taklitçi, memur akademisyenlerin sığındığı bir sırça saray değil. Hayattan kaçılan bir yer değil; hayatı yönlendirmeye kalkışılan bir yer de değil. Bahçe öğrenenlerin, öğrenme coşkusu yaşayanların, araştıran, arayan dur durak bilmeden sorgulayanların; bu etkinliklerini birbirleriyle paylaşmaya hazır insanların bahçesidir. Bu açıdan bakıldığında *noetik* çatıyı tutan sütunlardan birinin adı *koinônik* sütun olmalı (*Koinônia*, topluluk, dostluk anlamında). Koinônik boyut akademik yaşamda, usta-çırak ilişkisinin, araştırma aşkının, noetik çatı altında dünyaya ve gökyüzüne bakma şevkinin, coşkusunun gücüyle anlam kazanır. Yazık ki, çağımızda büyük ölçüde anlamını yitirmiştir.

Birlikte araştırma: Etkileşim, iletişim demektir. Çağımız koinônik boyuta getirdiği soğukluğu, *koinônêmatik* (koinônêma: iletişim!) boyuta da getirmiştir. Sayısız dergiler, dergilerde bir örnek makaleler; araştırma raporları "uzman uzaklığı", soğukluğu! Çatı buz kesmiş iki sütunla desteklenmeye çalışılıyor. Noetik etkinliğin kendisi bir sıcaklıktır, bir aşktır; nasıl desteklenebilir buzdan sütunlarla?

Bahçede söyleşen, bahçede buluşan insanların çatmaya çabaladığı çatı: Bu bahçe oraya gelenlerin güvenlik içinde yaşadıklarını düşündükleri, ait olmaktan mutluluk duydukları, oradaki insanlarla birlikte olmaktan mutluluk duydukları, oradaki insanlarla araştırmaların *zemin* sağlayacak inanç birliktelikleri sağlayan bir ortamdı. Noetik çatı, çatılabilmesi için *pistik* (pistis: inanç!) sütuna gereksinme duyar. Araştırmanıza, izlediğiniz yola, birlikte olduğunuz insanlara inanmak, güvenmek zorundasınız. Bilimde kuşkunun önemini yadsımış olmuyoruz *pistik* sütuna ağırlık verdiğimizde: Sağlıklı kuşku için, kuşku duymadığımız inançlarımız olmalı. Pistik ögesini yitirmiş bir noetik çatı gökyüzüne yükselemez; bahçesiyle bütünleşemez; kolayca çöker gider. Pistik sütun, bahçedeki iletişimi, topluluk yaşamını olanaklı kılar. Akademisyenin ustaların, öğrencilerine, araştırmasını, eğitimini dayandırdığı temel ilkelere güveni sağlar, ona bir *emniyet* duygusu verir.

Bahçe bir yaşam biçimi sunar bize. Bahçede yalnızca düşünülmez, tartışılmaz; orada duygularımız, beklentilerimiz iş başındadır: Bahçede yaşanır. Bahçe insan olarak, araştırırken, ruhumuzun da *bakım* gördüğü bir yerdir. İşte noetik çatıyı taşıyan sütunlardan birinin *therapik* sütun adını alması bundan dolayıdır. Öğrendiklerimizle, öğreneceklerimizle bütünleşme çabamızın sonucu, bilgimizle giriştiğimiz olumlu iletişim, bize *therapi* olanağını sunar. Noetik çatının *pistik* ve *therapik* sütunlarının anlaşılmayışı, çağımız akademisyenlerinde ilginç patolojiler ortaya çıkarmış, topluluk yaşamına çeşitli sorunlar getirmiştir.

Bahçe, bir kentte, kent bir yönetimdedir. Çatı *politik* bir sütun tarafından da taşınır.

Yönetimle akademisyen ilişkisi tarih boyunca ilginç aşamalar geçirmiştir. Noetik etkinliğin politik boyutu, kimi zaman ortaya konan araştırma sonuçlarını etkilemiş, belirlemeye çalışmıştır. Noetik etkinliğin yalnızca bir boyutu, noetik çatının bir sütunu politiktir. Çatının diğer sütunlarının güçsüzlüğü, bahçenin bakımsızlığı, politik sütunu önemli, etkin kılabilir.

Noetik çatıyla öğrenilen, öğrenildikten sonra öğretilen bilgilerin, yaşamdaki tutumlarımızı, niyetlerimizi, eylemlerimizi belirlediğini biliyoruz: *Ethik* sütun, çatının onsuz olunamaz bir destekçisidir. Araştırmanın, bilginin, topluluk olarak bahçede yaşayan insanlar arası ilişkilerin bir ahlâkı vardır.

Elbette sütun sayıları daha da arttırılabilir. Bu saptamamda, son olarak *poiêtik* boyuttan söz edeceğim. Böylece yedi sütunlu bir çatıyla karşı karşıya kalacağız *(Koînônik, koînônematik, pistik, therapik, politik, ethik, poîêtik)*. Burada *poîêsis* Eski Yunanca'da, özellikle Aristo'nun vurguladığı anlamda bir üretimi, meydana getirmeyi dile getiren bir sözcük. Ben bir beceriyi, tekniği, hüneri dile getiren bir kavram olarak kullanmayı öneriyorum, poîêsis'i. Noetik çatı, salt kavramsal bilgiler sunmaz bize, teknikler, beceriler de sağlayabilir. Özellikle çağımızda poiêtik boyut, tıpta, mühendislikte, işletmecilikte, politikada, *iletişimde, ticarette, toplum mühendisliğinde* önem kazanmıştır. Teknolojiyle bilimin sıkı işbirliği poiêtik sütunun gücünü arttırmıştır.

Bütün bu sütunların dayandığı temelde, çatıyı ayakta tutmaya elverişli toprak bulunur. Bu temel, sosyo-ekonomik yapıdır. Noetik çatının yükselmesi ancak uygun toplumsal ve ekonomik koşullarda gerçekleşebilir.

Birçok kültür, değişik nedenlerle noetik çatısını çatamıyor. Bugün dünyada Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri merkezli noetik çatının (bu çatının taşıdığı sorunları tartışacağım!) dünyada diğer kültürlerin bilgi kürelerini (gnoso-sfer!) kapladığını görüyoruz. Her kültür değişik küre-

lerde yaşar (tıpkı, havaküre, suküre, yerkürede yaşadığımız gibi!). Her kültürün geçmiş deneyimlerinin birikimlerinden oluşan "bilgi"si, "görgü"sü, yaşam deneyimleri bilgiküresi içindedir. Bilgiküre, her zaman noetik çatı oluşturacak koşulları taşıyamadığı için, akademik yaşamı kendi içinden, kendiliğinden başlatamaz. Diğer kültürlerden bilgiler kavrama, anlama, yorumlama, tartışma yolları edinir. Bu edinmeler her zaman noetik çatının oluşacağı anlamına gelmez. Bugün, dünyada farklı toplumlarda, dünyaya egemen çatının gölgesi altında sürdürülen akademik yaşam, bu toplumlarda noetik çatının olduğu anlamına gelmez. Korkarım Türkiye'de de noetik çatı henüz oluşmamıştır.

ÇATISIZ, ÇATISI UÇMUŞ AKADEMİK YAŞAMLAR

Kültürümüzün *gnososferinde*, bilgiküresinde, birçok "akademik" olma savında çatısız kuruluşlar görebilirsiniz. Dünyanın hemen her ülkesinde çatısız akademik yaşam görme olasılığı vardır. Çatı, başka bir kültürden kopya edilip, bilgiküredeki etkinlikler üstüne, "yukarıdan" getirilerek konulamaz. Çatı topraktan, belli bir "yerden", ortamdan, kültürden yukarı doğrudur. Yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıyadır. Bugün dünyadaki binlerce "akademik" kurum, devşirme bilgilerle çalıştıkları için "çatısız" kurumlardır.

Çatının çatılması, daha önceden de söylediğimiz gibi, *bahçe* ister. Birçok kültürün gnososferinde *bahçe* yoktur! Bahçeye, bahçelere "yer" yoktur. Her şey, planlanmış, düzenlenmiş, uygulamaya konulmuştur. Parklar vardır ("Tekno" parklar da!). Ama bahçe yoktur. Bahçeler *hudayî nâbit*, kendiliğinden biten bitkilerden, çiçeklerden oluşur çünkü. Bahçe ithal edilemez. İhraç da edilemez. O kültürün kültür yaşamını belirleyen "dinamikler" sonucu, kültürün toprağında oluşur. "İyi niyetle", "beklentiyle", "duayla", "boş böbürlenmelerle", dışarıdaki bahçelerden kopya çekmekle bahçe oluşturamazsınız. Eski Mısır'da, Mezopotamya'da, bilgiküre elbette hareketliydi, zengindi; ama noetik çatı Eski Yunan'da çatılabildi. Temel ve temel üstüne yükselen sütunlar için, sosyo-ekonomik koşullar uygundu. Sorgulamaya, bilgiküredeki inançlara, egemen görüşlere karşı çıkmaya uygun ortam vardı. Bu kültür bahçelere yer açabildi kendi içinde. Bağımsız araştırma kurumlarının oluşmasına olanak sağladı (Polis yaşamı içinde, açılan "bahçe"lerin, örneğin *Akademia*'nın, *Stoa Okulu*'nun, Epikuros bahçelerinin bağımsızlığı sorgulanmaya hep açıktır!). Çatının varlığı, bahçenin varlığını gösterir. Bahçenin varlığı ise bağımsız olabilen, olmaya çalışan düşünme etkinliğinin sürmekte oluşu demektir. Çatısız akademik yaşam, bahçesizliği, bağımsız olamayan düşünme etkinliğini işaret eder. Çatının uçmuşluğu ise, bir zamanlar özerk olan, bahçesi olan araş-

tırma, sorgulama, düşünme çabasının artık orada bulunmadığının bir göstergesidir. Bahçesi olan bilgiküreler, bahçesi olan kültürler, bahçesi olan insanlar... İşte çatılı akademik yaşamın özledikleri sizlersiniz.

Bahçe, "toprağa", sosyo-ekonomik koşullara bağlıdır. Bu koşulların oluşumuyla *hudayî nâbit* bitkilerin ortaya çıkışı, bahçenin ortaya çıkışı gerçekleşir. Bahçe, çatı için gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Bahçedekilerin "gökyüzü"nü "yerden" görme istekleri, beklentileri, umutları, çabaları, güçleri olmalıdır. Yoksa bahçe kolaylıkla *"fiedistik lav"* altında kalıp yok olabilir. "Fiedistik Lav", kültürdeki "pistik" (güven, inanma anlamında Eski Yunanca bir sözcük olan "pistis"ten) ögenin, püskürmesiyle ortaya çıkan bir inanma katılığına neden olabilecek bir kavramdır. Toplum, toplumun yaşam biçimi anlamındaki kültürü, güvensizliğin, karmaşanın içinde çalkalanırken (bu durum, bahçelere olanak sağlayan bir ortam oluşturabilir: (Helenistik dönemde olduğu gibi!), pistik zayıflık, *pistik çatlak, pistik yarık* bir patlamaya yol açabilir O kültürün, o toplumun ya da benzer koşullar altındaki kültürlerin ya da toplumların birazdan donarak inanç katılığına yol açacak, fanatik iman püskürmesi sonucu, *fideistik lavla* kaplanması söz konusu olabilir. Böyle bir patlamada, lav altında artık gökyüzü görülmez olur; başımızın üstü dumanlarla kaplıdır; ateşle kuşatılmıştır

Arşimed gibi söyleyelim öyleyse: Bana bir bahçe, bahçeden *gönlümce* görebileceğim bir gökyüzü verin, noetik çatıyı kurayım oraya.

Şimdiki üniversitelerin "campus"leri var (hepsinin değil elbet; sokak aralarına sıkışmış, sıkıştırılmış niceleri var!), bahçeleri yok; teleskopları var, gökleri yok.

ÇATIDA ARAŞTIRILANIN BAZI UNUTULAN ÖZELLİKLERİ

Bilimsel araştırmanın en önemli ögelerinden birinin eleştiri olduğu söylenir. Bilimin eleştiriye, denetlenmeye açık çalışmalarının ürünü, kendi kendini düzeltmeye, yanlışlarından arınmaya hazır olma tutumudur.

Aynı tutum, bir anlamıyla felsefe araştırmalarında, tartışmalarında da geçerlidir diyebiliriz. Noetik çatı bu eleştirel bakışı çekirdeğinde taşır.

Eleştirel bakışın "sofizme" dönüştüğü durumlarda; görüşsüzlüğün, renksizliğin, "tarafsızlık", "bilimsellik" sayıldığı ortamlarda, noetik çatıdan söz edilemez, görünürde eleştirel bakış olsa bile!

Çatı yokluğu, eleştirel bakışı, bir eleştirel memurluk hâline dönüştürmüştür. Çatı anlaşılmadığı için, bir yığın kurnaz insan akademik yaşamın üyeleri olmuş, bu yaşam bir ticarî şirket yaşamına dönüşmüştür. Eleştirel tutum, "taklit" edilerek, çatıyı tutan sütunlara yakışan bir tutum içine girmeden, onları anlamadan, tek başına bir anlam taşımaz.

Çatıda araştırılanın üç temel ögesine, başka türlü söylersek, çatıyı tutan üç temel sütuna dikkat çekmek isterim.

Çatı bir araştırma alanıdır: *Özgür* araştırma alanı. Burada "özgürlük"le çatışıyormuş gibi görünen "gelenek" üzerinde durmak gerek. Araştırma bir topluluk içinde yapılır. O topluluğun bir geçmişi, kendine özgü değerleri, bu değerler ışığında, topluluğa yeni gelenlere yol gösteren *otoriteleri* vardır. Toplulukta insanlar birbirlerine *güvenmek* durumundadırlar. Güven, dayanışma araştırmanın yöntemine, hedefine inanma *"pistik"* sütunu oluşturur demiştik. Özgür düşünme, özgür olabilmesi için dayanacağı bir zemine gereksinim duyar. Bu zemin, mantıksal, bilgisel açıdan bizim önkabullerimiz, inançlarımız olabileceği gibi, içinde bulunduğumuz bilim topluluğunca üleşilen değerler de zemini oluşturabilir.

Pistik öge yokluğu, araştırmayı iki yöne iter: *Memurluk* ve *kurnazlık*. Pistik öge, öz güvenimizi, öz saygımızı sağlar. Beklentilerimizi ortaya çıkarır. Çağımızda pistik ögeyi Türkçe'deki "pislik"le karıştıranlar var: İnanmaktan utananlar ve inançlarını saklayanlar. Pistik ögeyi, Batılının "bias"ıyla karıştıranlar. Biz memur akademisyenler, kırmızı kalemlerimizle öğrencilerimizin pistik dayanaklarını yıkmayı eğiticilik sanıyoruz! Elbette fanatikleşen basmakalıp düşüncelere darbe vurmak görevimiz; ama burada ölçüyü fazla kaçırdığımızda darbe kendimizi de ortadan kaldırabilir.

Pistik ögenin canlandırılmaması, eleştiri ruhunun yitimi anlamına gelir: Sanılır ki, ütopyası, düşleri, gelecekten beklentisi olan, eleştirel düşünemez, yanlışlarından öğrenemez, yanlışlarını düzeltemez. Pistik ögeyi öldürmekle insanları eleştirel bakışlı yapamazsınız. Eleştirel bakış, sağlıklı kuşku, ancak sağlıklı inanç tabanıyla gerçekleşir. Hakikat aşkıyla yanan bir fizikçinin bu aşkıyla dalga geçerek, aklınız sıra onu "dünyaya" döndürerek, gerçekçi kılamazsınız. Hakikatin bir "ideal" olduğunu bilmesi, ama idealin ardında yürümesi, pistik bir güçlülüktür. Pistik güç, özgürlüğü ortadan kaldırmaz. İnanmak, güvenmek ama sınırları bilebilmek. Yanılmaya, yanlışlanmaya, eleştirilmeye hazır ve âşık olabilmek. Fanatik, sahtekâr, çıkarcı olanların hakikate saygıları var mıdır? Ütopyalar sağlıklı araştırmalar için birer itici güç oluşturabilirler. Pistik gücünü gerçekleri görmek, yorumlayabilmek için kullanabilmek noetik çatının oluşumuna katkıda bulunmak demektir.

Pistik destek, yüreklendirici, güven verici bir destektir. Bu pistik güç, ancak bir topluluk içinde etkinlik kazanır. *Koînônik* sütun, araştırmacıların topluluk yaşamı için önemli oluyor. *Bir arada* yaşayabilme, araştırmacılar topluluğu için görüşlerini paylaşıp tartışabileceği, gerektiğinde ya da her zaman boyun eğmelerle, otoritelerle dolu yaşayabilmeyi gerektirir.

Bir arada yaşayabilme, üretilen bilgilerin tartışılabilmesiyle otoritelerin kılavuzluğunda *örnekler* görerek gerçekleştirilebilir. Akademi, yalnızca sınıfta, laboratuvarda, bahçede, kitaplarda yaşanmaz. Akademi insan ilişkileriyle de yaşanır. Tembel, korkak, pistik ögesi eksik insanlarla ilişkilerinizde, bilgi ve düşünce insanı olarak, yalnız kaldığınızı, yalıtıldığınızı hissedersiniz. Oysa akademik yaşamı oluşturan temel çıkış olarak noetik çatı, inanma gibi araştırmayı yürütmeyi sağlayan bir ögenin yanında, topluluk içindeki akademisyenler arasındaki ilişkilerden de etkilenir. Noetik çatının uçup gittiği birçok "akademide", akademisyenlerin birbirleriyle uğraştıklarını, boş yere didiştiklerini görürsünüz. Araştırdığı alana, alanın sorunlarına kendini *adamamış* (pistik boyut eksikliği) insanların işidir didişmek: Bilgi, kendine yaşamını adamış insanlara kendini verir. Bu insanların da pistik ve koînônik ögelerinde araştırmayı engelleyici ciddi sorunları yoktur.

Koinônemetik öge, iletişim ögesi, araştırıcının karşısındaki insanı dinlemeye, anlamaya, ondan öğrenmeye hazır olmasıyla ortaya çıkar. Koinônematik öge, sağlıklı eleştirinin olanağını sağlar. Bilgiler yalnızca kitaplardan, makalelerden, derslerden, raporlardan öğrenilmez: Açıkça dile dökülmemiş bilgi, insan ilişkileriyle öğrenilir. Ustanızla ya da bir arkadaşınızla yaptığınız tartışmadan yüzlerce sayfa okuyarak öğrenemediğiniz şeyi öğreniverirsiniz. İşte, çatı bu *araştırma hayatının* gerçekleşebildiği çatıdır. Orada, güven, bağlanma, umut, düşler, (pistik ögeler), eleştiri, tartışma, anlama, anlaşma, anlaşamama, kabul etmeme, (koinônik ve koinônemetik ögeler) ögeleri, kendi dinamik yapıları içinde araştırmayı ve eğitimi oluştururlar.

Akademik Yaşamın Çatısız Anlamından Geleceğin Akademisyenine

Akademik hayat bugün, kırık dökük çatısıyla *poietik* sütun üstünde durmaya çalışıyor: Teknik sorunların çözümüne, meslek vermeye yönelik bir araştırma ve eğitim çabası içinde. Piyasayla bütünleşmiş, oradan gelen sorunları çözmeye, talepleri yerine getirmeye uğraşıyor. Epistemê, güvenilir, hesabı verilebilir bilgi, çıkarsız, günlük kaygıların uzağında araştırma konusu yapılmıyor. *Tekhnê,* beceri, meslek edinmeye yönelik bir etkinliğe dönüşünce akademik hayat; diğer bir söyleyişe bilgi satıp pazarlayan şirketlere dönüşünce; akademisyen de, şirkette çalışan memura benzemeye başlıyor. Sorunların gündemi, şirket patronları, piyasa koşulları, talepleriyle belirleniyor. Nelerin araştırılıp çalışılacağı büyük ölçüde "dışarıdan" belirleniyor. Akademide bağımsızlık, özerklik çok azalmıştır. Noetik çatı yerini, tekhnê çatısına bırakmak üzeredir: Bilimin teknoloji

ile iç içeliği, hiçbir çağda böyle yoğun yaşanmadı; akademi şirketler arasında bir AR-GE (Araştırma-Geliştirme) şirketi olarak, ürünlerini pazarlama yolunda, mezunlarının ne denli saygın meslek insanları olduğu, onun değerinin bir göstergesi olarak sayılıyor. Araştırma ürünleri sınıflara ayrılmış; yayın yapma belli formatlar içinde, belli kalıplarla yürütüldüğü için bir yığın forma uygun, içeriği değersiz *sözde araştırma, sözde çalışma*, akademik etkinlik olarak sayılıyor.

İş adamına, memura dönüşen akademisyen, kendisine verilen ev ödevlerini yapan, sıkıştığı dar alanın dışına çıkabilecek bakış, anlayış genişliğinden yoksun, uğraştığı, örneğin, mühendislik, tıp alanındaki sorunları bilimin "has", "temel" sorunları sanan, çoğu zaman sığlığından, ufuksuzluğundan kaynaklanan, öz eleştiri yoksunluğunun bir göstergesi sayılabilecek, kibir sahibi biri olma yolunda. Uzman olmanın, "az bulunur olmanın", kasıntısının yanında; "pistik" boyut yetersizliği, yaşama deneyiminin sığlığı, "kitaplara", "laboratuvarlara" tıkılmış bir yaşam; bürolarında iş takip edip, muayenehanelerde hasta beklerken gördükleri ilginin sarhoşluğu, bu kibirlerini pekiştiriyor. Ne bahçeleri var bu insanların, ne gökleri! Masaları, kitapları, aygıtları, sınıfları, kürsüleri var! İçinde özgürce, korkmadan kendileriyle karşı karşıya gelebilecekleri, yüzleşebilecekleri bahçeleri yok! Bu boşluklarını kibirleriyle kapatmaya çalışıyorlar. Bahçesizlik ve göksüzlük onları karamsar, yılgın, mutsuz kılıyor. Bir yığın ayrıntı ve vıdı vıdıyla uğraşarak boşluklarını kapatmaya çalışıyorlar. Noetik çatı altında, üstünde çalışmak bir *aşk* işidir. Gönüllerinde akademisyenlik ateşi yanmayan bir yığın *yanlış* adam, *kurnaz* adam, kendilerine uygun bir meslek şirketi bulamadıkları için akademik hayatın içinde serseri mayınlar gibi dolaşıyorlar. Ne coşkuları var yaptıkları işe, ne büyük hedefleri, amaçları... Akademik postun sağlayabileceği sözde toplumsal, varsa, ekonomik olanaklardan faydalanmak istiyorlar. Bilgi alanında araştırmacılık, sanatçılık gibidir: Vasatlığı kaldırmaz! İçinizden gelmiyorsa kurnazlıkla akademisyen olamazsınız. Ama oluyorsunuz. Akademik kibirin yanında bu akademik *kurnazlık*, akademisyen insanın ahlâkî karakterini belirleyen en önemli ögelerden biri oluyor.

Kibir ve kurnazlıkla sürdürülen yaşam, "usule" uygun çalışmalar, göze girmelerle, akademik şirkette yükselme sağlanabiliyor. Sonra bir "yılgınlık", "tembellik" dönemi başlıyor. Profesör olunmuş ve iş bitmiştir. Bundan sonra ya çevrenizdekilerin yaşamını zindan edeceksiniz ya da ortadan kaybolup farklı işlerin, kazancının ardına düşeceksinizdir. Çabuk bıkılır akademik yaşamdan, çabuk yaşlanılır. Heyecansız, ruhsuz insanların gençliklerindeki zoraki çalışmaları çabucak tükenir. Yaşlanıp, palazlanıp, sürekli tazelenme, yenilenme, canlanma, gençleşme olan, olması ge-

reken akademik yaşamın noetik çatısına dinamit koyarlar (olmayan çatılara da!).

Ülkemizde ortaya çıkan sorunlardan biri de zaten çatısı çökmüş akademik yaşamı, iyiden iyiye düzeysiz duruma getirmekte: Siyasî kamplaşmalar, dünya görüşünden dolayı adam kayırmalar, akrabalık ilişkileri, olur olmaz yerlere çoğu zaman politik kaygılar yüzünden açılan sözde üniversitelerdeki düzeysizlik, sığlık... Kurnaz, iş bitirici, "uyanık" insanların istila ettiği akademik alanda, "ebleh" insanların da şeflerinden emir bekleyerek dolaşmaları, ilginç bir biraradalık tablosu çiziyor!

Kurnaz, memur, şaşkın... Öğrenme, öğretme aşkı olan; araştırmayı, sorgulamayı kendine bir yaşama biçimi olarak seçmiş; kendini noetik çatıyı oluşturmaya adamış; merak ve heyecanını hiçbir zaman yitirmeyen, eleştirmekten, eleştirilmekten korkmayan; kendini, bilgisini sürekli gözden geçirip, kendisiyle yüzleşmekten çekinmeyen, tazelenme, yenilenme gücüne sahip; ince düşünmeye, ayrıntılara özen göstermeye, konusuyla ilgili araştırma çilesini bütün yüküyle çekmeye hazır akademisyen, bu sen misin?

İşte isyan bu noktadadır: Mevcut duruma isyan noetik çatının çatılması için, adam gibi adam olabilen *ak-adamın* işidir (burada "adam" erkek anlamında değil insan anlamındadır. Feminist adamlara saygıyla duyurulur!). Nerede senin özgürce dolanıp, çalışıp, araştıracağın, araştırmalarını aktaracağın bahçen? İtildiğin odalardan çıkma gücün yok. Neyi neden araştırıyorsun? Hiç araştırdın mı? Nerelerde ödün verdin? Ne adına? Akademisyen, eleştirirdi, bol bol eleştirdin. "Falanca yasa eksik, filanca kural uygulanmıyor" dedin. Ne kadar yenisin? Ne kadar yeniliyorsun kendini? Noetik çatının uçmuşluğu, yokluğu seni rahatsız etmiyor mu? Farkında değil misin? İsyanı hep siyasî bir eylem olarak mı görürsün? Tuttuğun partinin, yeterince irdeleyemediğin sözde insanlık değerlerinin adına mı isyanın? Hiç sordun mu, insanın bilgisi, bilgisiyle yaşayışı ne durumdadır? Böyle araştırma mı olur? Böyle değerlendirme? Yalnızca "bilgi" için, bilginin kendisi için kaygılandın mı? Hep *bâyîlik* mi yaptın yoksa? Bir yerlerde okuyup okuyup sattın mı?

İsyan, yeni bir akademik yaşamın, noetik çatının sütunlarıyla oturtulacağı bir yaşamı aramak, oluşturmak için, kokuşmuşluğa olan isyandır. Kokuşmuşluğun karasından kendini sıyırmaya çabalayan bir ak insan, ak adam olan akademisyenin isyanıdır.

Paradoks da burada: Akademi çatısı salt isyanla, zorla kurulamaz. O kültürün kurumları arasındaki ilişkinin *kendiliğinden* ortaya çıkardığı bir çatıdır. Siyasal, toplumsal, kültürel, ahlâksal, duygusal, hukuksal ilişkiler, birbirleriyle öylesine bir *bağlantı ağıyla* bağlanmalı ki akademik hayatın

çatısı çıksın ortaya. Öyleyse bir kültürde ya da ülkede akademik çatının yokluğu salt "eğitim özürü" olarak görülemez; bu bir bütünlük işidir; sanata, okumaya, kuramsal düşünmeye, şiire, araştırmaya önem vermeyen, emek harcamayan, örneğin siyasal yaşamında, bilginin, kavramların önemsenmediği, toplumsal ilişkilerin sığ, kültürel yaratmaların düzeysiz; ahlâkî düzenin kokuştuğu bir ortamda noetik çatının yükselmesini beklemeye hakkımız olabilir mi? İçinde bulunduğum toplum bana bahçemi vermeli, beni bahçemde göğe bakmak için özgür bırakmalı, bu amaçla beni desteklemeli ki akademisyen olarak çatının oluşumuna katkıda bulunabileyim. Toplumun değişik alanlarında bir *noetik birlik*, bütünlük olmalı ki, akademik yaşam çiçek açabilsin. Çatı kurulabilsin.

Bu bütünlüğün kendiliğindenliğine bir kere daha dikkat çekmek isterim. Geleceğin noetik çatısının, "dışarıdan", piyasadan, toplumdan, insan sağlığından, konforundan gelen sorunlarla zorlanmaması gerektiğini düşünüyorum. Akademi, meslek yüksek okulu olmamalı. Teknik insanları, meslek sahiplerini, doktor ve mühendisleri, hayatın her türlü problemini çözdüreceğiniz insanları, *meslek okullarına, hayat okullarına* (pratik yaşam sorunlarını öğreten okullara bu ad verilebilir) yollayabilirsiniz. Ekonomik, psikolojik sorunlar, enerji, üretim, çevre, sağlık, toplum teknoloji sorunları, araştırma enstitülerinde yapılan çalışmalarla, eğitimle çözülmeye çalışılacaktır.

Akademik yaşamsa, bu kaygı ve sorunlara elbette uzak kalmayarak, ama onlardan gelen "kurnaz" çözüm beklentilerini diğer araştırma kurumlarına bırakarak, özgür bir *bahçede* göğe, dünyaya bakmayı deneyecektir. Farklı modellerin, alternatif düşüncelerin tartışıldığı, üretildiği, sınandığı bir yer olacaktır. Uygulama kaygısı taşımayan çalışmalar, diğer araştırma kurumları tarafından uygulama alanları için kullanılabilecektir. Akademi artık, teknoloji şirketlerine, silah tüccarlarına, klinikteki sorunlarını çözmeye çalışan hekimlere çalışmayacaktır. Böyle bir ayrımın getirdiği rahatlık, özgürlük, ortaya çıkan ürünlerin daha yoğun hayâl gücüyle beslenmesini sağlayacaktır.

Böyle bir akademiyi kim ne adına destekleyecek, ona bahçe sağlayacaktır? Yoksa akademik çatı bir daha gelmemek üzere uçup gitmiş midir?

Acaba ak adamların tümü kararmış da, özeleştiri oyunu oynayıp, "akadam-isyan" sloganıyla kafa mı bulmaktalar?



"Hava Saldırıları Kesildiğinde"

Holland House, London, 1940.

Fotoğraf: Hulton Deutsch

AYDINLANMA, SOSYAL BİLİMLER VE MODERNİTE



"Zamanın Ruhu"

Raoulđ Hausman, 1921, Musee National d'Art Moderne, Paris.

MODERNİTE, SOSYAL BİLİMLER VE DİSİPLİNLERARASILIK OLANAĞI OLARAK GÖRSELLİK

Hasan Bülent Kahraman*

Modernitenin tarihi bir anlamda da disiplinin tarihidir. Disiplin bir olgu olarak elbette modernıteden çok daha öncelere götürülebilir. Bilincin ve bedenin belli bir düzen içine oturtulması yalnızca tarihi ancak belli bir tercihe kadar geriletilebilecek modernitenin değil ondan daha ziyade antikitenin bir sorunudur. Tıpkı modernitede olduğu üzere o bağlamda da benin oluşturulması ve öz veya dış odaklı bir denetime tâbi tutulması asıl çabanın gerekçesi olmuştur. Bu yönüyle modernite, Foucault'nun tanımıyla, klasik özden modern özneye geçişin tarihidir.[1]

---

* Doç. Dr Hasan Bülent Kahraman, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.

[1] Michel Foucault, The Hermeneutic of the Subject', in *Ethics: Subjectivity and Truth*. ed. By Paul Rabinow New York: The New Press, 1995.

Hangi alan söz konusu olursa olsun, yine Foucault'nun getirdiği bir kavramla 'benin teknolojileri'[2] yalnızca kendisiyle bağımlı olmamıştır. Benin oluşturulması mutlaka bir başka şey adına ve bir başka şey için gerçekleştirilmiştir. Bu belirleyici dürtü çoğunlukla gerçeğin kendisidir. Ben, gerçeği bulmak, oluşturmak ve korumak adına biçimlendirilmiştir. Gerçek ise en doğru olanla özdeştir. En doğru olanı belirleyecek olan ise tanımı zaman boyutunda değişkenlik gösterse de bilimdir. Dolayısıyla ben, bilimin gerçekliği etrafında onunla özdeşleşmek maksadıyla kurulur.

Modernite bu sürece kendi katkısını getiren bir zihinselliktir. Kant'ın 'Aydınlanma Nedir?'[3] başlıklı yazısında geniş ölçüde tanımlanan ve ikinci evrede beni oluşturan dinamikleri de belirleyen süreç, bireyin bağımsızlaşma ve kendi gerçekliğini kendi özgürlüğü içinde temellendirme kaygısına işaret eder. Modernitenin, Batı kökenli bir olgu sıfatıyla kendi dışındaki modernitelerle yaşadığı çatışma da buradan türer: Bağımsızlaşmanın, her şeyden koparak tekilleşmeyle ya da bir başka şeyle özdeşleşmeyle sağlanması.[4] Kuşkusuz modernitenin savı ilk tanım doğrultusundadır. Ne var ki, geç-modernite çözümlemeleri bunun bir yanılsama olduğunu ortaya koymuştur. Modernitenin getirdiği özgürleşim de yine bir bağlamın içinde yer almakla ve o bağlamı oluşturan ögelerin belirleyici gücüne maruz kalmakla eşanlamlıdır. Modernitenin tarihini oluşturan sürecin 'disiplin toplumları' üstüne oturmasını açıklayan da budur.[5] Bilimin belirlediği gerçeğin en doğru kabul edildiği bir süreçte, o yönde oluşturulan özne ise modernitenin tarihini belirlemeye yetecek kadar güçlü bir simgedir.

Bu tartışma yalnızca geç-modernitenin getirdiği bir sorunsal değildir. Henüz, Hegel'in Kant eleştirileriyle kendini dışa vurmuş bir irdelemenin içinden geçerek oluşmuştur. Kant'ın getirdiği, özellikle aşkın özne ve evrensel us bağlamında ortaya çıkan bir sağtöre (ethic) anlayışına karşın, Hegelci bir sağtöre anlayışının yükseltilmek istenmesi bu tartışmada ilk ama en önemli kat yerini oluşturur. Ne var ki, Kantçı idealist soyutlamaya

---

[2] Michel Foucault, "The Technologies of the Self", in L. H. Martin, H. Gutman, and P. H. Hutton, eds., *Technologies of the Self: A seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusets Press, 1988, 9-15.

[3] Immanuel Kant, 'An Answer to the Question: What is Enlightenment?', in Patricia Waugh, ed., *Postmodernism*. London, New York: Edward Arnold, 1992, 89-95.

[4] Burada örtülü olarak söylenen şeyin anlamı şudur: Daha çok Doğu kökenli yaklaşımlar, bir bağımsızlaşma anlamındaki modernleşmenin ancak bağlanma ile mümkün olabileceğini savlamıştır. Varoluşçuluğun bu bağlama eklemlenebilecek tavrı ise ilginç bir özgüllük oluşturmaktadır.

[5] Elbette bu muhakemenin en görkemli çözümlemesi, Foucault'nun yapıtındadır. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. A. Sheridan. New York: Pantheon, 1977.

karşın ve onun Platoncu dayanaklarına karşın Hegel'in göreli spekülatif soyutlamaları yeterince yankı bulmamış ve kabul görmemiştir. Biraz zorlamayla Aristogil bir zemine oturduğu da söylenebilecek bu yönelimin tercih edilmemesi, sonunda, sistemin kabul edeceği ve bir sağtöre oluşturmanın yöntemi olarak tanımlanması gereken toplumsal bilimler düşüncesini derinden etkilemiştir.[6] Gerçekten de, toplumsal düşünce (social thought), son kertede, belli bir zihniyet dünyasının kurulması sürecidir. Ana motifi de benin kendisiyle değil, benler arasındaki ilişkilerin düzenlenebilmesi çabasıdır. Modernite sürecinde, bunu belirleyen, siyasal düzeye dönük, yurttaşlık gibi kavramlar da içinde olmak kaydıyla Kantçı bir anlayış oluşmuştur ve bu süreç bir disipliner yaklaşımla eklemlenmeye bağlı kalmıştır. Aynı şekilde, modernitenin eleştirisi olarak ortaya çıkan, öyle algılanan bazı yönelimler de, örneğin Foucaultcu yorumlar da, son kertede Kantçı bir tercihin sınırları dışına çıkamamıştır.

Bu çerçeve, günümüzde sözü çok edilen ve genellikle 'disiplinlerarasılık' denilen olgunun aslında bir modernite problemi olarak ortaya çıktığını gösterebilmektedir. Modernitenin tekçil (monistic) yapısına karşı daha çoğul bir anlayışı geliştirmeye çalışan disiplinlerarası yaklaşım, bilimsel planda nasıl tanımlanırsa tanımlansın, toplumsal düşünce bağlamında ele alındığında belli bir çoğulculuk yaklaşımına tekabül etmektedir. Bu ise, geç-modernitenin özellikle sağtörel bağlamda ortaya koyduğu tartışmadan bağımsız değildir. Ayrıca da yine o çerçeve içine yerleşebilecek bir ussallık eleştirisi disiplinlerarasılığı farklı yönlerden kuşatmaya olanak verebilir.

Ne var ki, disiplinlerarasılığın bilimsel düzlemde ele alınması, örneğin, Feyerabend çizgisinde gelişen anarşizan bir yorumsamadan oldukça farklıdır Bu yönüyle bir kopuşa değil, tersine, yeni bir eklemlenişe işaret etmektedir. Öylelikle de, modernitenin, Sartre'ın bir başka bağlamda kullandığı bir tanımla söylemek gerekirse, 'aşılamaz ufuk' olduğunu yeniden saptamaktadır. Althusser'in disiplinlerarasılığı yanılsamaya dayalı bir ideoloji olarak okuması, eksik ve yanlış tavrına karşın, bu nedenledir. Bir disiplinlerarası süreç, yeni bir gerçeklik tanımayı öngörmez. Mevcut süreçlerin pekiştirilmesini ve gerçek-ussallık-doğru bağlamının mevcut sağtörel temeller üstünde pekiştirilmesini öngörür. Bununla birlikte, disiplinlerarasılığın özellikle farklı bir açılım içinde bulunduğu alan, gerçeğin yeni bir semiyoloji olarak tezahür ettiği görsellik alanıdır. Başlı başına bir

---

[6] Garry K. Browning, *Plato and Hegel: Two Models of Philosophing about Politics* New York' Garland Publishers, 1991.

çözümlemeyi gerektiren, oldukça devingen bir sürecin içinden türeyen bu oluşum toplumsal düşüncenin belli bir kılgı (practice) içinde türettiği, ötekinin tanınması, çoğulculuk, fark gibi kavramların eşleniği olarak gelişmektedir. Bu yanıyla da modernitenin kısıtlamalarına temel bir yanıt oluşturma kaygısını gütmektedir.

Burada ilginç bir çelişki söz konusudur. Bilimin temel kavramı olan gerçeğin, klasik sanat söz konusu olduğunda bir altakoyma (subsumption) yaşamadığı gerçektir. Ne var ki, geç-modernitenin sanatı, bu belirlenimci yaklaşıma iki boyutlu bir yanıt oluşturmuştur. Öncelikle, kendisini, kuramdan kalkarak tanımlama yoluna gitmiş, aynı zamanda da bir bilgi nesnesi olarak alımlanmasını sağlayacak bir düzlem oluşturmuştur. Bir sonraki aşamada ise, kendisini sağtörel bir süreçte ifade etmenin koşullarını aramıştır. Bu yönüyle geç-modernitenin sanatı alımlanabilmek için yeni bir estetik okumayı zorunlu kılmaktadır. Salt yansılamaya (mimesis) ve yücenin (sublime) çözümlemesine dayalı bir kavramlaştırmanın bu bağlamı kuşatamayacağı bellidir.

Bu yazıda, yukarıda çizilen yörünge doğrultusunda, ilk bölümde modernite bağlamında Kantçı ve Hegelci idealizmler arasındaki fark gözden geçirilecek, daha sonra Foucaultcu bir yorumsamanın bu bağlamdaki tavrı ele alınacak ve onun, tüm eleştirel kapsamına karşın Kantçı bir ufku aşamadığı saptanacak, üçüncü bölümde Althusserci disiplinlerarası tanımı irdelenecek ve nihâyet, daha 'reel' bir disiplinlerarasılık yönteminin yeni bir estetik anlayışla bütünleşmiş ve kendisini o düzlemde gösteren bir yaklaşımın içinden türeyebileceği öne sürülecektir.

Modernite, Kant ve Hegel

Modern sosyal bilimler düşüncesi, tıpkı modernite düşüncesinin kendisi gibi Kant'ın getirdiği temel sistematik felsefî açılımdan doğmuştur demek, artık pek de yeni bir şey söylememektir. Ne var ki, buradaki asıl sorun, 'modern sosyal bilimler' kavramının Kant'ın başlattığı 'modernite' düşüncesinin içinden doğmuş olmasıdır. Yine aynı şekilde ve fakat bundan daha ilginç ve önemli olan bir diğer olgu, Kant'a atfedilebilecek soyut idealizm aslında Hegel'in belirlediği spekülatif idealizm tarafından eleştirilse de sürecin Kant lehine tamamlanmış olmasıdır. Bu, her iki düşünürün, çok genel ve kabataslak çizgileriyle, bu bağlama yerleşecek karşıtlıklarını tanımlamayı gerektiren bir süreçtir.

Hegel tartışmayı büyük bir olasılıkla ve kimi düşünürlerin saptadığı üzere, *Hak Felsefesi*[7] isimli kitabının önsözünde zikrettiği bir düşünce nedeniyle kaydeder. Hegel, "ussal olan gerçek, gerçek olan ussaldır" demiştir ve bu yaklaşım, tarihselci bir gereksinimin vurgusu olarak okunmuştur: İnsan zihni ve onun içinde evrildiği ilişkiler ussallığa içkindirler ya da bir başka deyişle ussal olan tarafından belirlenirler. Bu bağlamda 'tarih', son çözümlemede, sağtörel (ethical) yaşamın bir kavram olarak kendisini tanımladığı süreçtir. Bunun bir uzantısı olarak Hegel, açıkça, mantıksal ve olgusal diyalektiklerini temellendirirken sağtöre kavramının ya da 'gerçeğinin' ona ait olan yercil (secular) tarihten koparılamayacağını belirlemiştir.[8] Buna göre, sağtörel töz (substance) daima 'iyi'nin karşıtlığa ve çatışmaya dayalı belirlemeleri içinden 'ussallaştırılır' Aynı şekilde 'spekülatif düşünce, yercilin trajik algılanması üstüne inşa edilirken, yapısı başka bir şeye indirgenemez biçimde 'ussal'dır. Hegel'e göre, öznenin özerkliği (autonomy) onun ediminin nesnel ve var olan koşulları bağlamında tanımlanmalıdır. Hegel'in felsefesi, bu çerçeve içinde, sağtörel yaşama içkin çıkmazların ve çelişkilerin varlığına bina edilmiştir; çünkü, bütünün kendisi ne ölçüde ussal ise de nesnel konumunun koşulları ve gerçekliği yorumlamayı ve eleştirel yargıyı öngerektirmektedir.[9]

Hegel, bu düşüncenin büyük bir bölümünü Kant'ın ahlâk doktrinini eleştirdiği süreçte olgunlaştırmıştı.[10] Buna mukabil, modern toplumsal kuram düşüncesinin kendisinden neşet ettiği Kant, öznellik, kimlik ve cemaat bağlamında yalnız özerkliklerin değil, bunların soyut idealist tikelliklerinin altını da çizmiştir. Kant'ın düşünsel dizgesini oluşturan temel öge, kılgısal usa (practical reason) duyulan gereksinimdir. Ne var ki, ilginç olan, bu kavramın varlığının ancak 'nesnel tin'le (objective spirit), yani hukuk, devlet, sivil toplum gibi olgularla kurduğu ilişkinin içinden algılanabilmesidir. Buradaki sorun bu iki sistem çatışması içinde toplumsal bilimlerin neden bu noktadan çıktığıdır. Hegel, Kant'ın felsefesini irdelerken öznelliğin, kimliğin ve cemaatin içinde temellendirildiği ulamların (kategorilerin) aynı zamanda tarihsel bir gizilgüce sahip olduğunu

---

[7] G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*. tr. With notes by T.M. Knox. London: Oxford University Press, 1967.

[8] David Kolb, *The Critigue of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After* Chicago: University of Chicago Press, 1986.

[9] Harry Brod, *Hegel's Philosophy of Politics: Idealisin, Identity and Modernity*. Boulder: Westview Prwss, 1992.

[10] Tom Rockmore, *Before and After Hegel: A Historical Introduction to Hegel's Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.

da saptamıştır.[11] Yine bir çok araştırmacının gösterdiği üzere, toplumsal düşüncenin 'modernist' temellerini oluşturan, Kant sistematiğinde saklı olan bu güç ve onun bilgi, özgürlük ve ahlâksallık alanlarının yasal zeminini oluşturma çabasıdır. Buradan hareketle, denebilirse, 'klasik' toplumsal bilimler olgusunun Kant felsefesinin biçimlendirdiği, yukarıda değinilmiş olan, bilgi, özgürlük ve ahlâksallık olarak tanımlanabilecek üç aşkınsal alana temellendiği öne sürülebilir. Abbinnett, bu noktadan hareketle Kantçı düşüncenin üç açılımının toplumsal düşüncenin üç temel yaklaşımına zemin oluşturduğunu varsayar.[12]

Bu açılımların ilki, *Saf Aklın Eleştirisi*[13] isimli kitapta gerçekleştirilmiştir. Kant, bu yapıtında, nesnelerin oluşturduğu dış dünya hakkındaki bilgimizi belirleyen aşkınsal koşulları saptar. Temel savına göre, zihin yalnızca, deneysel nesnelerden hareket ederek, dış dünya hakkında bilgimizi, deneyimimizi edindiğimiz izlenimleri (Kant'ın ifadesiyle 'sezgileri' (intutition)) alımlamaz. Daha ziyade, o sezgileri birbirine bir nedensellik ilişkisiyle eklemleyen, zaman ve mekân içine yerleşmiş bir gövde bütünselliğine eriştirir. Bu nedenle, fiziksel nesneleri irdeleyen bir bilim, yalnızca insan anlağının (understanding) ulamları arasındaki zorunluluk ilişkisi kanıtlanabilir olduğu için mümkündür. Bu anlayışla ele alındığında, verili bir 'gövdenin' iç eklemlenişindeki özgüllüğün her olumsal olguyu açıklayabilecek bir temsil gücüne sahip olduğunu kabul eden Marxizm ve işlevselcilik gibi anlayışlar, Kant'ın bu uslamlamasından türemişlerdir.

Kant düşüncesinin geliştirdiği ikinci alan ussal özerkliktir (rational autonomy).[14] Kant'a göre dış dünyanın oluşumu etkin bir nedenselliğe bağlı ve dayalıdır. Zamanda ve uzamda yer alan her oluşum, kendisini önceleyen bir nedenden türemiştir. Aslında bu anlayış ahlâksal bir özerkliğe yer vermemektedir. Eğer dış dünyada beliren her olgu bir dışsal nedene bağlıysa, bu durumda kendi başlarına var olan ve etkinlik kazanan arzu ve istemlerin de birer bağımsız değişken olarak varlıklarını ve etkinliklerini kabul etmek gerekecektir. Bununla birlikte, Kant, insan tekinin kendisini tutkularından bağımsız olarak belirleyebileceğini savunur. Tümümüz, bu bağlamda ahlâkî edimler üretmeye yatkın bireylerizdir; çünkü, birer ussal

---

[11] Sholomo Avineri, *Hegel's Theory of Modern State*. London: Cambridge University Press, 1972.

[12] Ross Abbinnett, *Truth and Social Science*. London, Thousand Oaks: Sage Publications, 1998.

[13] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. By J.M.D. Meiklejohn. Buffalo: Prometheus Books, 1990.

[14] Bu bağlamın temel çalışması olarak bkz.: Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, tr. And notes by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

özne olarak, edimlerimizin tüm ussal varlıkların ortak kabulüne nerede ters düştüğünü anlayabilecek sığaya sahibizdir. Abbinnett'e göre, bu yaklaşım, Kant'ın bir ulamsal üstbelirleyen (categorical imperative) oluşturma çabasının dışavurumudur.[15] Bu ulamsal üstbelirleyen iradenin kendisiyle uyumlu iç tutarlılığını ortaya koymaktadır. Öylelikle de ussal özne toplumsal, sağtörel ve siyasal kurumların istemlerinden ötede bir yere çekilmiştir. Kant'ın bu anlayışı, Abbinnett'e göre, 'bilişsel' (cognitive) toplumbilimlerin, özellikle de Max Weber ve Jurgen Habermas'ın düşüncesine temel oluşturmaktadır.

Kant, *Yargının Eleştirisi*'nde[16] ise, kılgısal ve kuramsal usun kendilerine sınırladıkları alanın sorunlarını irdeler. Kant'ın bu yapıtında ortaya koyduğu estetik ve erekbilimsel (teleological) yargının en önemli sonucu, bu bağlamda, kılgısal ve kuramsal usun alımlanmasında hisse (feeling) yüklediği işlevdir. Olgular dünyasının olumsal olmayan, kendi kendisini belirleyen bir anlağın (Tanrı) sonucu olduğunu bilemesek de, belli görüntüler bilginin yerini tutacak bir hissediş oluşturacaktır. Yücenin (sublime) varlığında tecessüm eden, kılgısal ve kuramsal melekelerin (faculty) yeniden belirlenmesine dönük bu yorumsama, yine Abbinnett'e göre, Lyotard'ın Kant okumasındaki temel çıkış noktasıdır. Gerçekte ise, ortada bir 'kavram olmaksızın' yapılan yargı Derrida'nın, Foucault'nun ve Lyotard'ın çalışmalarında kendisini gösteren temel tavırdır.[17]

Bu irdelemenin bir bütün olarak ele alınması, iki temel noktanın oluşturulmasına da olanak verecektir. Bunların ilki, az sonra bir ölçü daha ayrıntılı bir biçimde tanımlanacak olan 'modernist' toplumsal bilimler tanımı, öteki ise, genellikle ona dönük bir eleştiri ve ondan bir kopuş olarak görülen temel düşünsel yapıların, örneğin Foucaultcu bir eğilimin de aslında Kant düşüncesinin içine yerleşmişliğidir. Bu bağlamda, toplumsal bilimler düşüncesiyle Kantçı düşünce arasında nihaî bir ilinti kurulacak olursa şu genellemenin altı çizilebilir.

KANT VE SOSYAL BİLİMLER DÜŞÜNCESİ

Mevcut toplumsal bilimler düşüncesi birkaç ana varsayımdan türemiştir.

1- 'Modern' toplumsal ve siyasal yaşamın (yurttaşlık, sivil toplum, bağımsız birey) kuruluşuyla, Kant'ın üç *Eleştirisi*'nde belirlediği us, anlak, yargı gibi aşkınsal ulamlar arasında özsel (essential) bir bağ vardır.

---

[15] Ross Abbinnett, op. Cit., 6.
[16] Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, tr. With analytical indexes by J. C. Meredith. Oxford, Clarendon Press, 1989.
[17] Ross Abbinnett, op. Cit., 6.

2- Modern toplumsal bilimlerin felsefî temelleri Kant'ın kuramsal, kılgısal, erekbilimsel ve estetik yargılarında ortaya koyduğu, özerklik-bağımlılık, kavram-sezgi numen-fenomen, akıl-anlak gibi zıtlıklarda içkindir. Toplumsal bilimler projesinin Maraz'ın, işlevcilik, eylem kuramı gibi en önemli kategorik açılımları, Kant idealizminin geliştirdiği bireşim, kimlik ve etmen gibi olgularının yeniden üretimidir.

3- Toplumsallık 'idea'sının yeniden ve yeniden tanımı ancak sağtörel yaşamın bu 'dönütsel' (reflective) kavramları aracılığıyladır. Bu kavramların herhangi birisi modern sağtörel yaşamın muhtasar bir tanımını vermeye yeterli değilse de bir cemaat/dolayım olanağı ancak bu kavramların içerdiği dizekli (hierarchic) ulamlar (categories) ve çelişkiler yoluyladır [18]

Bu sürecin temel dayanağı olarak gösterilmesi gereken çıkış, Kant'ın, "Aydınlanma Nedir?" başlıklı makalesinde getirdiği yorumsal çerçevedir. Sonuç olarak modernitenin 'anayasası' olarak kabul edilebilecek, onun bir yöntem olarak benimsediği ilkelerin 'zabıt ve tesbit metni' olarak değerlendirilmesi gereken bu yazısında Kant, bireyin, mutlak, saf akla dayalı, kendi iradesine sahip, kendi varlıksal konumunu belirleme iktidarını elinde tutan bir özne olarak tanımlanmasının tarihsel ve siyasal sonuçlarıyla ilgilenmektedir. Temel amacı, egemen ve özerk zekanın kullanılmasıyla, bireyin kendisini belirleyen tüm kurumlarla eleştirel bir ilişkiyi sürdürebileceğini kanıtlamaktır. Bu nedenle, Kant'ın 'Aydınlanma' kavramının dört temel ilke bağlamında modernite söyleminin kuramsal altyapısını hazırladığı öne sürülebilir:

1- Sağtörel, siyasal ve toplumsal düşüncenin merkezine yerleşmiş özerk bireysel öznenin konumu;

2- Toplumsal ve siyasal kurumların geliştirilmesini ve yeniden kurulmasını sağlayacak usun sonsuz sığasına dönük inanç;

3- Us dışı boş inançların, geleneklerin ve dinsel dogmaların ortadan kaldırılmasına dönük üstlenim;

4- Doğal ve toplumsal olguların düşünülebilirliğine (intelligibility) ve ussal düzenliliğine dönük inanış.[19]

Bütün bu bağlam içinde bireyin toplumsal konumunu asıl tayin eden unsur, Kant felsefesine yerleşik olan bir ilkedir: Kılgısalın (sağtörel olanın) kuramsal (bilişsel/araçsal) olana öncelliği. Kant bireyinin belirleyici sivil kurumlara karşı tavır geliştirmesine olanak veren özgürlük, tanımın

---

[18] Kimberley Hutchings, *Kant. Critique and Politics*. London, New York: Routledge, 1996.
[19] Ross Abbinnett, op. Cit., 15.

doğası gereği ve önsel olarak (a priori) ussaldır. Bireyin sağtörel yaşamın kurumlarına dönük 'ussal' ilişkileri ve bununla ortaya çıkacak olan tarihsel gelişmenin sonsuzluğuna dönük düşüncenin kaynağı, insanın dünyayla yaşadığı deneyimi bir araya getiren ve ayrıştıran aşkınsal melekelerin (transcendental faculties) yapısı içinde aranmalıdır. Bunlar da kuramsal, kılgısal ve eleştirel yargılardır.[20] Toplumbilimsel ifade biçimleri, öz olarak, Kant'ın ilerleme ve modernite kavramlarını belirlediği kategorilere dönük, yenilenmiş tanım ve ifadelerden başka bir şey değildir. Bu anlamda, gelişmenin ya da modern sağtörel yaşamın olumsuzluğunu açıklamaya dönük çabalar, aslında, bütünlük içindeki bir özgül etmenin ötekilere önceliğini vurgulama çabalarıdır. Böylelikle de, bu çerçeveye oturmuş toplumsal bilim düşüncesinin Kant'ın tarih düşüncesinde yerleşik olan birlik, kimlik ve gelişme olgularının bütünlüğüne dönük kabulü yadsıdığı ve aşkınsal usun yasallığını, sağtörel yaşam içinde bağımsız bir iktidar odağı ya da kaynağı olarak öne çıkardığını söylemek gerekir.[21]

Bu yapı, sosyal bilimler de içinde olmak üzere, yerleşik ve 'geleneksel' modernite sistematiğinin temeli olarak algılanabilir. Postmodernite tartışmaları içinde eleştiriye tâbi tutulan o sistematiğin bu boyutlarıdır. Burada bir parantez açarak postmodernite tanımının 'genel' (generic) bir kavram olarak geçirildiğine değinmek gerekir. Modernite düşüncesinin kapsadığı gerçeklik kavramı ve oradan hareketle diğer ögeleri artyapısalcı (poststructuralist) açılımlarda sorgulanıp sınanmıştır. Ne var ki, daha önce söylendiği üzere, o alanda yer alan en önemli isimlerden birisi olan Foucault, Kant'ın yukarıda anılan makalesini yorumladığı 'Aydınlanma Nedir?'[22] başlıklı yazısında, bir modernite eleştirmeni olarak, bütünüyle Kantçı bir konuma yerleşir. Bu olgu iki nedenden ötürü önemlidir. Öncelikle Foucault, daha önce özne kavramına ve onun modernite süreçleri içinde biçimlendirilişine dönük eleştirileri ve yorumlarıyla bu olgunun (modernitenin) kapalı bir süreç olarak tanımlanmasına en ciddi katkıları yapmış bir düşünürdür. İkincisi, özellikle *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci

---

[20] R.M.Wenley, *Kant and his Philosophical Revolution.* Bristol: Theommes Press, 1993.

[21] Bu bağlamda, Hegel'in Fransız Devrimi'nin içerdiği Aydınlanma düşüncesini, bizatihi o devrimin yapısından ve yaklaşımından kalkarak eleştirisini anımsamak yararlı olacaktır. Hegel, Devrimi ve 'ideologyasını' vahşi bir indirgemecilik içeriyor diye suçlamıştır. Ayrıca, her devrimci özne kendisini toplumsal dönüşümün dışsal ve ilksel ilkesi olarak görmüştür. Dolayısıyla da Devrimin 'soyut maddeciliği' vahşi bir idealizme dönüşmüştür. Devrimin gerçeği ise mutlak bir 'negatif öz-bilinçlilik'tir (self-consciousness). Kişiye, kendisi, yasanın ötesinde bir gerçekliği olmadığını anlatmaktadır. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie, New York: Harper and Row 1976, 599-610.

[22] Michel Foucault, "What is Enlightenment?" in *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. by Paul Rabinow New York, The New Press, 1997, 303-319.

cildiyle[23] birlikte, Batı metafiziğinin özneyi temellendiriş sistematiğini derinlemesine çözümlemiş ve bu bağlamda, *Şeylerin Düzeni*[24] başlıklı çalışmasıyla birlikte, toplumsal bilimlerin oluşum koşulları ve temelleri konusunda derinlikli ve ufuk açıcı saptamalarda bulunmuştur. 'Sistem' olgusunun modernliteyi de içine alacak biçimde kuruluşu ve toplumsal bilimler gerçeğinin bir zihinsel sistematik olarak oraya eklemlenişindeki yöntembilim ancak bu çalışmalardan sonra ayrıştırılabilmiştir. Bu, Foucault'nun karşı-modernist ve bir o kadar da karşı-Kantçı bir konumdan okunmasına yol açmıştır.[25] 'Kuşkusuz, Foucault'nun modernite bağlamında getirdiği en önemli saptama bilgi-iktidar ilişkisinin kendiliğinden bir gerçeklik olmadığıdır. Tersine, Foucault, bilgi-iktidar arasında öngörülü ve önceden belirlenmiş bir yordam (ethos) ilişkisinin varlığını saptamakla, yalnız modernite düşüncesini değil soyut idealist düşünceyi de geniş ölçüde mahkum etmiştir.[26] Ne var ki, Foucault'nun bizatihi bu yaklaşımı, onun, modernitenin ve Kant düşüncesinin kimi yöntembilimsel eğilimleriyle içerden bir eklemlenme kurmasına yol açmıştır.

Bu türden bir eklemlenmenin çok önemli iki ögesinden birisi, Foucault'nun düşüncesine hâkim olan tarihselcilik, diğeri de gereklilik ve zorunluluk ilişkileri olarak görülmelidir. Bilginin, Foucault'da iktidarla oluşturduğu ilişki, ayrıca bir yararlılık boyutu da içerir. Çünkü, son tahlilde, Foucault'nun yokladığı birey, özgür, kendi iradesini arayan ve belli bir sistemsel önbelirlenime karşı onu kullanmayı öngören bireydir. Bu, Kant'ın melekeleri aracılığıyla kendisini var etme çabasında olan Aydınlanmacının bireyiyle ciddi yakınlıklar gösteren bir birey tanımıdır. Ne var ki, göreli bir ayrışmanın gerçekleştiği nokta da yine buradadır.

Yukarıda anılan yazısında Foucault, Kant'ın getirdiği eleştiri düşüncesini bir 'tavır' ya da 'yordam' (ethos) olarak tanımlar. Bu yordam, öznenin/benin kurulduğu söylemlere dönüktür. Bununla birlikte, Foucault, bilgi, özerklik ve siyasal edimler arasında ilişki kurarken kılgısal usun aşkınsal kaynaklarına dönük bir önkabul arayışı içinde değildir. Her birey,

---

[23] Michel Foucault, *The Uses of Pleasure. History of Sexuality. Vol. 2.* tr. R. Hurley. New York: Pantheon, 1985.

[24] Michel Foucault, *The Order of Things*. tr. A. Sheridan. New York: Random House, 1970.

[25] Foucault'nun, daha önceki çalışmalarıyla ve özellikle *Şeylerin Düzeni*'nin yayınlanmasından sonra 'yapısalcı' olarak tanımlanması ve onun, adı geçen kitabın İngilizce baskısına yazdığı önsözde bu nitelendirmeye karşı çıkması bu aşamada yalnız ilginç değil bir kez daha ele alınması gereken bir olgudur.

[26] Christopher Norris, "What is Enlightenment?": Kant according to Foucault', in Gary Gutting, ed., *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 159-196.

toplumsal yapıyı meydana getiren bilgilerin 'öznesi' olarak kabul edilir ve bu nedenle Foucault'ya göre 'ben' daima denetim stratejilerinin odağında yer alır. Denetim stratejileri ise, bilgiyle birlikte, modern toplumsal, iktisadî ve siyasal kurumların önkabulleridir. Bu yapı nedeniyle Foucault, bireyin özerkliğini sağlayacak temel olgunun soyut ve aşkınsal meleke değil, doğrudan bireyin içinde yer aldığı sistem ve onunla eklemlenme süreçleri olduğunu savunur. Bu anlamda Kant'ın melekelere yüklediği kuruculuk görevi Foucalut'da dışlanmıştır. Foucault, kuruculuğun ancak sistemin bilincine varmaktan kaynaklandığını öne sürmüştür. Foucaultnun, "benin kendisini yeniden keşfi" olarak tanımladığı süreç, özü itibariyle budur.[27]

Bu bağlamın en önemli sonuçlarından birisi, toplumsal bilimlerin, yukarıda, Kant bağlamında zikredilen üç temel eklemlenme sürecinde, etikle kurdukları yeni ve bir ölçüde de sorunlu ilişkidir. Nitekim, toplumsal bilimlerin, birer disiplin yalıtılmışlığından çıkarak disiplinlerarası bir arayışa yönelmesi tam da bu noktadan başlamaktadır. Çünkü, daha önce değinildiği üzere, Foucault düşüncesinin içerdiği yararcılık boyutu iktidar ilişkilerinin kurulmasında temel belirleyendir. Kişinin kendi bilincine varması ve kendisini özgül bir kimlik olarak belirlemesi ancak var olan, kurulu (established) bilgileri (tıbbî, ruhbilimsel, disipliner, eğitsel) içselleştirmesinden sonradır. Kişinin sağtörel ve siyasal kimliği ancak bu aşamadan sonra özgülleşecektir. Bununla birlikte, bir soybilim (geneology) düşüncesi, yararcı olmayan bir süreçte bireye kendi kaderini tayin hakkı vermiyorsa Foucault'nun getirdiği fark sağtöresi (ethics of difference) sorunlu bir konuma erişmektedir. Bu anlamdaki bir sağtöre anlayışı ahlâkî yasaların varlığını kendiliğinden duyumsatan bir önkabulü benimseyecektir. Bu mantık doğrultusunda bu anlayışın doğrudan kendisi iktidar stratejilerinin öznesi olacaktır. Bu bağlamda, birer siyasal strateji olarak, ırksal, cinsel, ulusal ve kültürel farklılıkların bilincine varmak doğrultusundaki bir açılım ancak, yukarıda da vurgulandığı gibi, denetim mekanizmalarına özne olmakla mümkündür.[28] Bu türden bir içeriden tanıyarak açma düşüncesine Foucaultcu soybilim bütünüyle karşıdır. Foucaultcu soybilim düşüncesi, bu niteliğiyle, var olan baskı yöntem, bilgi ve mekanizmalarının ne olduğunu saptama ediminden yola çıkarak başkalarının ne olduğunu *belirleme* çabasına dönüşmektedir ki, getirdiği tüm olanaklara karşın onu sorunlu bir konuma yerleştiren de bu eğilimidir. Dola-

---

[27] Michel Foucault, "On the Geneology of Ethics", in *Ethics*, op. Cit., 259.
[28] James Bernauer and Micel Mahon, 'The Ethics of Michel Foucault', in Gary Gutting, ed., *Companion*, op. Cit, 149.

yısıyla, Foucault düşüncesinin Kantçı bağlama oturmuş özerklik kavramıyla yaderklik (heteronomy) kavramı arasında belirsiz ve kararsız bir ilişki kurduğunu vurgulamak gerekir. Bu yanıyla, Foucault düşüncesinin modernite konusunda bir tuzak paranoyasına kapıldığı söylenmelidir. Ne var ki, daha geç yazılarında Foucault'nun daha önceki yazılarında altını sürekli çizdiği bu tuzak kavramından giderek uzaklaştığını ve modernitenin getirdiği bilgiyi bireyin kendi bilincine varırken kullanabileceği ana koşullar olarak zikrettiğini, öylelikle de Kant'la yaşadığı ilişkide daha da berraklaştığını vurgulamak gerekir.[29]

Buraya kadar söylenenleri bir bütün olarak ele aldığımızda, modernite yle tümleşmiş, ondan doğmuş, onun içsel, kurumsal kısıtlamalarını haiz bir toplumsal bilim düşüncesinin, modernitenin en güçlü eleştirilerinden birisi kabul edilen Foucaultcu bir yönelimden doğmayacağı öne sürülebilir. Bununla birlikte, sistemlerden ziyade süreçlerin üstünde duran ve tekil eğilimlerden çok çoğul açılımlara dayalı bir kabulün öne çıktığı arayışların son dönemlerde büsbütün berraklaştığı da bir gerçektir. Bu, kendisini disiplinlerarasılık olarak ifade eden modeldir. Ne var ki, disiplinlerarasılık, temel niteliğini, saf bilim-kuram ilişkisinin yeniden tanımlandığı bir süreç olarak belirleyen bir model olarak, çok ilginç bir biçimde, mutlak denebilecek toplumsal bilimlerde değil, yüksek sanatın iç arayışlarında gündeme gelmiş ve somutluk kazanmıştır. Belki, yineleyerek söylemeli, modernitenin kendi içine dönük 'disiplin' kısıtlamasından sıyrıldığı tek olanak olarak da bu koşul görülmelidir Ne var ki, bu sürecin oluşumu dahi ancak belli tepkilerin belirlenmesi ve göğüslenmesinden sonradır. Althusser'in, örneğin disiplinlerarasılık çerçevesinde ortaya koyduğu düşünceler bu bağlamda bir yönelimi işaret etmektedir.

Althusser, İdeoloji ve Disiplinlerarasılık

Çok ilginç bir saptama yaparak ve felsefenin bir 'nominalizm' tartışması içindeki konumunu tespit etmeye çalışarak, Althusser, ilk önermesinde bu olgunun (felsefenin) 'bütün'le uğraştığını saptar. Bunun yanı sıra, Althusser'e göre, filozof her disiplinin dışındadır ve bu nedenle 'doğası gereği' disiplinlerarasılığın mimarıdır. Disiplinlerarasılık kavramının felsefeyle iç eklemlenişini kurduktan sonra Althusser, bununla yetinmeyerek, tartışmayı bir adım daha ileri götürür ve "disiplinlerarası sözcüğünün arka-

[29] Bu konuda özellikle bkz. Michel Foucault, "On the Geneology of Ethics: An Overview of Work in Progress", in *Ethics*, 253, 279.

sında aynı zamanda ideolojik bir mit de vardır" der.[30] Özellikle disiplin, disiplinlerarasılık ve felsefe etkileşimiyle sınırlı kalmak üzere, Althusser, temel tezlerini oluştururken, sırayı değiştirerek hatırlatmak gerekirse, ilkin, "felsefe ne disiplinlerarası bir disiplindir ne de disiplinlerarasılığın teorisidir" önermesini yapar. Ardından "disiplinlerarası sözcüğü bugün çoğunlukla ideolojik bir önermeyi ifade etmektedir" diye bir saptamada bulunur ve bunların temeli varsayılabilecek şu noktaya gelir: "İdeolojik bir önerme, açıklamak istediği gerçeklikten farklı bir gerçekliğin belirtisi olmakla birlikte, açıklamak istediği nesneye ilişkin olduğundan yanlış bir önermedir."[31]

Althusser'in bu derecede olumsuzlayıcı yaklaşımının ardında bir kurgu yatmaktadır. Ona göre "disiplinlerarasılık (...) fen bilimlerinde, insan bilimlerinde ve diğer pratiklerde askıda kalmış her türlü soruna çözüm beklenen çok yaygın bir sözcüktür"[32] Giderek, Althusser, 'işbölümü' olarak anlaşılabilecek bir 'paylaşıma', çeşitli disiplinlerin bir arada bulunuşuna yatkın olduğunu, yakın durduğunu duyumsatarak belli alanlardaki 'evliliklerin' nesnel gerçekliğine karşı çıkar. Çünkü, bu, "anlatmak istediği şey bakımından yanlış ama aynı zamanda anlattığını iddia ettiğinden başka bir gerçekliğin belirtisidir" İdeolojik olan budur ve Althusser'in ideoloji bağlamında söylediklerivle birlikte ele alındığında yanlış olan da yine budur.

Berraklaştırmak için söylemek gerekirse, ideoloji "açıklamak istediği gerçeklikten farklı bir gerçekliğin belirtisi olmakla birlikte, açıklamak istediği nesneye ilişkin olduğundan yanlış bir önermedir" Öyleyse, tam da bu tanımla belirlenen disiplinlerarasılık, ideolojinin tasımsal (syllogistical) dayanağıdır (substratum) ve yanlıştır.[33] Şunu belirtmek gerekir ki Althusser'in tüm bu muhakemesine esas olan iki noktadan birisi, bilimle felsefe arasındaki 'katışıksız' ilişkinin sınırlarını saptamaktır. Bu doğrultuda, Althusser, "bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi"nin, denebilirse, 'dinamiklerini' saptamak ve onunla 'ampriyokritisizm' dolayımında bir eklemlenme kurmaya çalışmaktadır. Böylelikle de Althusser felsefesinin temel izleğinin, bu metin ve yaklaşım boyutunda, ideolojik

---

[30] Louis Althusser, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Ömür Sezgin, Ankara, Verso Yayınları, 1990, 26.

[31] Ibid., 26.

[32] Ibid., 34.

[33] Bununla birlikte, Althusser, anılan metinde 'pratik ideolojiler' ile 'teorik ideolojiler' arasında bir ayrım yapar (Ibid., 68). Ne var ki, kendisinin de derinleştirmediği bu tartışmaya burada ayrıca girilmeyecektir.

olanla bilimsel olan arasındaki ayrımı saptamak olduğu öne sürülebilir.[34] Ne var ki, kuşkusuz öteki metinlerinde sorunsal bir ideoloji tanımı oluşturmuştur ama, Althusser'in getirdiği disiplinlerarasılık-felsefe-ideoloji çözümlemesinin kat yerinde 'özne'ye dönük bir yaklaşımın bulunduğundan söz açmak güçtür.

Bu vargının önemi şudur: Althusser, bütün bu zihinsel açılımıyla, önermelerinin, aslında bir önceki önermeyi değillemeye (negate) dönük olsalar bile, onların belirlediği sınır içinde kaldığını görmemektedir. Dolayısıyla da, Althusser, disiplinlerarasılığı bir ideoloji olarak eleştirirken ve bilim-felsefe ilişkisini Leninci bir yoklamayla sorgularken, aslında modernizmin bir üst aşamasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla da, *a contrario* bir bakışla, Althusser'in önermesi, hiç anmasa ve üstüne eğilmese de, bizatihi bir ideoloji olan modernizmin temellenmesinin koşullarını saptamaktadır denilebilir. Bu, disiplinlerarasılık anlayışının bir özgürleşme süreci olacaksa hangi noktalara basması gerektiğini de, yine dolaylı olarak saptamaktadır. Ne var ki, Althusser'in iç kısıtlaması, Foucault'nun temel kavramlarından birisi olan 'gidimli oluşumlar' (discursive formations) mantığını hiç görmemesinden ve özneden modele giden bir süreci önemsememesindendir.

Yine bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, aslında Althusser'in getirdiği anlamıyla disiplinlerarasılık, özellikle de idcoloji kavramıyla birlikte düşünüldüğünde, gerçeğin 'tunç yasası' üstüne temellenmiş bir olgudur. Bir anlamda, daha katışıksız ve 'gerçek' bir gerçeğin bulunmasının koşullarını irdeleme sürecidir. Althusser'in o metinde de neredeyse kaçınılmaz olarak değinip geçtiği ve tüm bir yapıtının ana kaygısı olan, Lenin'e sıklıkla başvurması bundandır. Ne var ki, bu yaklaşımı, onun, giderek felsefenin havada asılı bulunan gerçekliğini yere indirme çabasının tam tersi bir noktada konumlanmasına yol açmaktadır. Çünkü, Althusser aslında felsefeyi bilimle kurduğu ilişkinin içinden tanımlasa da 'gerçek' kavramına dönük ve vazgeçilmez saydığı yaklaşımıyla o kavrama da felsefe tanımına da aşkınsalcı bir içerik kazandırmaktadır. Bunu da bir yerde kaçınılmaz olarak görmek gerekir; çünkü, Lukes'ın da belirttiği gibi, bir yapısalcı olarak Althusser son kertede bir belirlenimcidir (determinist).[35] Oysa, disiplinlerarasılık eğer tam da bu çerçeveyi zorlayabilirse anlamlıdır ve onun sanatlar bağlamında ortaya koyduğunu da bu açıdan değerlendirmek gerekir. Böylesi bir açılımın yakalanabilmesi Althusser'in 'pratik

[34] Ibid., 54 ve özellikle 67.
[35] Steven Lukes, *Essays in Social Theory*. New York, Columbia University Press, 1977, 8, 199.

ideolojiler' dediği, hukuk, toplumsallık, demokrasi gibi olgular üstünde düşünmeksizin olanaksızdır. Nitekim, Kristeva, bu bağlamda kendi kişisel deneyimlerinden de yola çıkarak ilginç bir muhakeme oluşturmaktadır. Disiplinlerarasılığın modernitenin sınır şartlarını nerede ve ne ölçüde zorlayabileceğini gösterecek olan tartışma da bu irdelemeyle başlayabilecektir.

YENİ BİR DİSİPLİNLERARASILIK OLANAĞI OLARAK GÖRSELLİK

Kristeva, *Tel-Quel* dergisi 1977 yılında Amerika olgusu üstüne bir tartışma süreci başlattığında ona iki olguyu saptayarak katkıda bulunduğunu belirtmektedir. Bu kıtanın 'çokdeğerlikli' (polyvalence), çokkültürlü (multicultural) yapısının aslında eski kıtanın 'disipliner' tarzına karşı bir yapı oluşturmasına yol açan süreçlerden ilki, Kristeva'ya göre, Avrupa'nın Jacobin eğilimlerinin ötesinde merkezkaç (decentralize) bir dokuya sahip olmasıdır. İkincisi ise, nüfusun büyük bir kesiminin sanata duyduğu ilgidir. Bu kitle belki sanatın çağdaş biçimsel boyutuyla yeterince ilgili değildir ve o alanın doğrudan içinde yer almamaktadır ama, sanat, bu kitleye, 'kutsalın yercilleşmiş bir biçimi' olarak nüfuz etmektedir. Kristeva, geleneksel Amerikan sanatının böyle bir niteliğe sahip olmadığını belirtir. Ayrıca da, Amerika kıtası hem bir eski kültür birikimine sahip değildir hem de sürekli bir dinsel arayış içindedir. 1970'lerde ortaya çıkan yeni sanat toplumu bu dinamikler bağlamında temellenmiştir Daha açıkçası, "dinsel deneyime duyulan susuzluk ansızın bir estetik deneyimle giderilmiştir." Buna mukabil Avrupa daha farklı bir çizgi izlemiştir. Onun çabası daha ziyade deneyimi ussallaştırmak ve anlamakla ilgilidir. Kurama dönük vurgu da, der Kristeva, buradan türemektedir. Anılan dönemden bu yana Avrupa kuramlarının Amerikan kültürüne yamanışı kendisini disiplinlerarasılığın ortaya çıkışında göstermiştir.[36] Bu, Fransız kuramlarına, Alman kuramına, Frankfurt Okulu düşüncesine, Yapısalcılığa, Art-Yapısalcılığa, Yapısöküme verilen önemle belirmiştir. Sanatçılar kuram okudukça ve öğrendikçe, kılgının çehresi de değişmeye başlamıştır. Belki bugün de sanatçılar edimlerini kılgı bağlamında ortaya koymaktadır ama eski saflıkları (naivite) kalmamıştır. Bu, her şeye karşın, kutsal olanın ortadan kalkması, sürecin yercilleşmesidir.

Kristeva'nın bu muhakemesinde önemli olan iki nokta neredeyse kendiliğinden belirmektedir: İlki, Kristeva, kuramı bir yercilleşme (secula-

---

Julia Kristeva, "Institutional Interdisciplinarity in Theory and Practice: An Interview with Alexia Defert", *de-,dis-,ex-.*, volume 21, 1998, 1-21.

rism) süreci olarak tanımlamaktadır. Kuram, ona göre, saf bilimin karşısında yer alan bir güçtür. Kristeva bu saptamasını Alan Sokal'un Lacan, Derrida, Deleuze ve Kristeva'nın yapıtlarına dair eleştirisini eleştirirken ileri sürmektedir. Sokal, o kuram bağlamını eleştirirken, saf bilime dönüş arayışı içindedir."[37] İkincisi, buna bağlı olarak, kurama dayalı bir sanatı Kristeva yerelleşmenin bir tabakası (substratum) olarak sunmaktadır. Bu, modernitenin yerleşik alımlamalarına oldukça ters düşen bir yaklaşımdır. Ona, kuramın yeniden tanımlanması ve merkezleşmesiyle bambaşka bir değerlendirme getirmektedir. İlginç olan bu kurgunun sanata dayalı olarak hazırlanmasıdır. O nedenle 'modern' sanat bağlamının bir nebze daha açılması gerekmektedir.

Kristeva, kurama dönüldüğünü ve onun izlendiğini söylemektedir; çünkü, ona göre, görülür olanın ardında daima bir şey gizlidir. Aslında, bu, başlangıçtan beri böyledir ve bu yalnızca tüm bir 'görsel kültür' ya da 'görsellik kuramını' saptamakla sınırlı bir husus değildir. Martin Jay'in deyimiyle 'modernitenin görme-gözetleme rejimleri' (scopic regimes of modernity) de buradan türer.[38] Kuşkusuz, bu bağlamdaki bir modernite düşüncesi oldukça derinlemesine incelenmiştir ve bir hayli de tartışmalıdır. Yine de, sürecin Rönesans'la birlikte başladığı kabul edilebilir. Rönesans'a adeta koşut olarak ortaya çıkmış olan perspektif olgusu, sürecin Batı metafiziği içinde temellendirilebilmesinin en köklü dayanağıdır. Merkez, bu dönemle birlikte Batı metafiziğine girmiş ve her düzeyde etkili, belirleyici olmuş anahtar kavramdır. Merkezin, o arada da perspektifin, bu zihniyet dünyasına getirdiği, esas itibariyle uzam (mekân) düşüncesidir. Bir başka deyişle, perspektif mekânın somutlanışı ve içselleştirilişidir. Ne var ki, mekân, bir olgu olarak çift yönlü, gidimli bir kavramdır. İçerdiği kadar da içerilmektedir. Bu açıdan bakılırsa, mekâna içkin olan ve mekânın kendisinde içkin olduğu ana kılgı elbette kimliktir. Kimlik, bir aidiyet sürecinin oluşturulmasına tekabül eder. Ben'in kaybedilmesi, öznenin kendisinin bilincine varmasının teşekkül ettiği nokta da budur. Rönesans, bu anlamda, perspektif aracılığıyla merkezi tespit ederken, bireyin mekân algılaması içinde, yani bir zihinsellik sürecinde, kendisini bir bilinç nesnesine dönüştürmesini de mümkün hâle getiriyordu. Bu, Foucault'nun söyleyişiyle klasik 'öz'den (self) modern özneye geçiş-

---

[37] Ibid., 14.

[38] Martin Jay, "The Scopic Regimes of Modernity", in Hal Poster, ed., *Vision and Visuality*, Seattle, Bay Press, 1988, 3-13; Christian Metz, *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema*, trans., Celia Britton *et al.*, Bloomington, Indiana University Press, 1982, 61.

tir.[39] Çünkü, yine Foucault'nun saptamasıyla ben'in oluşumu Alkibidaes'ten bu yana devam edegelmektedir.[40]

Perspektif-birey eksenli bir açılım, son tahlilde gözlem bağlamında gelişen bir dinamiğe işaret eder. Görsellik kuramının temelini oluşturan da bu gerçektir. Gözleyen aynı zamanda gözlenendir. Yine Batı metafiziğinde Lacan düşüncesinin bu derecede köklü bir tartışmaya odak olması, bu tanımın somutlaştırılmasındandır. Aynı şekilde, ütopya-heterotopya zıtlaşması, panoptikon metaforu aslında 'özne-aşkın özne' ve görsellik-rasyonalite çizgisinde ortaya çıkan eklemlenmelerin adlandırılmasıdır. Buna bağlı görsellik de, özellikle soyutlama söz konusu olduğunda aşkınsallığın ve kutsalın dolaylarına yerleşir. İç evrimi itibariyle bakılırsa, görsellik gelişimi önce, görselin soyutlamasından başlayarak, rasyonalitenin kurduğu modern epistemeye tekabül eden bir dönemi yaşar. Ardından da soyutun görselleşmesine dönüşerek Kantçı bir metafiziğin alanında köklenir. Bu dönemin hiçbir noktasını da modernite gerçeğinden koparmak mümkün değildir.[41] Öyle olmadığı gibi, görsellik, oluşturduğu mekân metafiziği içinde konumlamayı bir siyasal edim olarak yüceltir. Haraway'ın çarpıcı yaklaşımıyla "optik, bir konumlanma siyasetidir" dediği nokta budur.[42] Eğer bu 'durum', algıyla ve bireyin kendi ben'ini ve öznesini, onu nesneleştirerek, bir anlamda da dışlayarak, algılamasıyla ilgiliyse, bu, Richard Rorty'nin çok tartışılmış bir saptamasına denk düşer. Rorty, Descartes'ın, daha sonra modern epistemolojiye temel oluşturan görsellik kavramlaştırmasında, görenin göz olmadığını, zihindeki yeniden sunumlar, temsiller (representations) olduğunu vurgular.[43] Böylelikle de görsellik ya da daha genel bir tanımlamayla görülen şey, artık, gerçekle ilgilidir. O itibarla da bilimin ve disiplinin sınırları içindedir. Bu, görselliğin bizatihi kendisinin bir disiplin oluşturmasının dışında onu bu yönüyle daha da güçlendiren bir olgudur.

Kristeva'nın da değindiği ve 1970'lerden sonra ortaya çıkmış olan sanat kuramı, kendisine bir çıkış noktası almak suretiyle içine doğru de-

---

[39] Michel Foucault, "The Hermeneutic of the Subject" in Michel Foucault, *Ethics*, ed. by Paul Rabinow, New York: The New Press, 95.

[40] Ibid., 96-99.

[41] Bununla birlikte görsellik mekân bağlamında oluşan modernite sorunsallarını Foucault tarafından gerçekleştirilen irdelemelerinin genel bir değerlendirmesi için bkz., Thomas R. Flynn, "Foucault and the Eclipse of Vision" in D.M. Levin, ed., *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley: University of California Press, 1993, 273-286.

[42] Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London and New York, Routledge, 1991, 192.

[43] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, 45.

rinleşir ve tanımlanabilmesi için belli bir semiyolojiyi gereksinir. Bu noktada tekil bir okuma yetersizdir. Bu vargıyı "sanat yapıtının içerdiği ve içselleştirdiği gerçekliği tekil bir disiplinle kavramak olanaksızdır" şeklinde yeniden kurmak mümkündür. Çünkü, farklı katkılarla zenginleş-miş ve katmanlaşmış bir sanatsal gerçekliğin semiyolojisi, Louis Martin'in çarpıcı tanımıyla, artık bir tür 'disiplin olmayan'a (nondiscipline) aktarılmıştır. Bu da bilimsel olmayan (nonscientific) metin oluşturulması sürecidir.[44] Bu noktada yine Kristeva'nın söyledikleri anımsanacak olursa, değinilen sanatın, kuramın saf bilimi aşmasıyla (en azından ikame etmesiyle) ortaya çıktığı söylenebilir. Bu durumda da kuramsal gerçekliği kendisine merkez alan sanatın belki de ilk kez disiplinlerarası bir kurguyu oluşturduğu ve öylesi bir çakışmayı gerçekleştirdiği söylenebilir. Tekil olmayan, bilimsel olmayan, rasyonel olmayan bir disiplinlerarasılıktır bu. Dolayısıyla da Althusser'in altını çizdiği ideolojik kısıtlamalardan arınmıştır. Bu, o sanatsal bağlamın ve gerçekliğin de ayrıca ideolojik bir 'konuma' sahip olmadığını söylemek değildir. Yalnızca oradaki ideolojinin önsel olmadığını ortaya koymaktır. Kendi gerçekliğini açıklamaya çalıştığı için nesnesini bir yanılsamayla özdeşleştirmemiş, dolayısıyla da öznesi itibariyle ideolojik olmayan bir zihinselliktir söz konusu edilen. Bu da elbette sanatın bilgi nesnesi olmaktan çıkarılması ve Kantçı bir aşkınsalcılığın devre dışı bırakılmasıdır. Bir disiplinlerarasılık mantığı da ancak böylesi bir yönelimle oluşturulabilir.

[44] Louis Martin, "Interdisciplinary Transpositions", *de-, dis-, ex-*, volume 2, 1998, 68.

ERNST BLOCH'UN GÖZÜYLE ALMAN AYDINLANMASI

Mehmet Okyayuz*

GİRİŞ

Avrupa'da "karanlık Ortaçağ", engizisyon mahkemelerinin yoğunluğu ve beraberinde getirdikleri "cadı" davaları açısından bakıldığında, (bilinenin aksine beşinci yüzyılda değil) XVI. yüzyılda başlar ve XVIII. yüzyıla kadar devam eder. Katolik kilisenin siyasî ve toplumsal gücünü kaybetme endişesini taşıdığı bu yüzyıllardaki karşı reformasyona geçiş, dönemin aydınlarından –daha önceki yüzyıllara kıyasla– daha tutarlı, daha cesur ve yeni düşünce "silahları"yla donatılmış bir "karşı duruş" "talep etmekteydi" Alman hukukçu ve filozof Christian Thomas (Thomasius) (1655-1728) bu "karşı duruş"u yaşayan ve yaşatan aydınlardan, akademisyenlerdendi. "Silahı" doğa hukukunun dünyevîleştirilmiş (profan) yorumu, hedefi ise tanrısal etmenlerden arındırılmış, toplumun yapısını rasyonel bir biçimde şekillendiren ve insana "tepeden bakmayan" bir hukuk sistemiydi.

* Doç. Dr. Mehmet Okyayuz, Orta Doğu Teknik Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

Thomasius'un Hıristiyan dogmalarına karşı mücadelesini diğer kişilerden ayıran önemli bir husus, kürsülerde ilk kez Almanca dilinde ders vermesiydi. Bu, bilim dili Latince olan o dönemin Avrupası'nda, başlıbaşına bir "devrim" niteliği taşımaktaydı; ki, bunun neticesinde, "fildişi kulesi akademisyenleri"nin kendi aralarındaki iletişim (hâlâ sayıca çok sınırlı ve özel imtiyazlara sahip kişiler arasında yer almakla birlikte), öğrencilere ve şehir burjuvazisinin okuma yazma bilen kesimleri arasında yaygınlaşmaktaydı. Thomasius'un bu biçimiyle "karşı duruş"u, Alman erken aydınlanma hareketinin pratik-demokratik hedeflerine de çok uygundu.

Almanya'da (ağırlıklı olarak edebiyatçılar olmak üzere) aydınlar, asıl aydınlanma dönemi olan XVIII. yüzyılda, aktif olarak eyleme geçme olanağına sahip olmadıklarından (ya da daha net olarak, toplumu devrimci biçimde değişime uğratamadıklarından), daha çok Fransız Devrimi'nin sonuçlarını yorumlamakla yetinmek zorunda kalmışlardı.[1] Almanya'ya özgü bu durum, burjuvazinin ekonomik ve siyasî yükselişinin ancak çok yavaş gerçekleşmesinden kaynaklanmaktaydı. Zira orada, Fransa ve İngiltere'deki koşulların aksine, burjuvazinin mücadelesini, ortak hareket edebilme açısından, kolaylaştıran üniter bir ulus devlet yapısı (ya da mutlak monarşik bir yapı) söz konusu değildi. Thomasius, XVIII. yüzyılın (Alman aydınlanma hareketinin yanı sıra) genelde Alman düşünce geleneğinin bu salt kuramsal yanını, ki bu kendisinin başka bir ayırt edici özelliğidir, teori-praksisi birarada götürerek aşmış olan bir aydın akademisyen kimliği taşımaktadır.

Ernst Bloch, yukarıda değinilen noktalardan dolayı, Thomasius'u toplumcu bir geleneğin mirasçılarından sayıp ona bir akademisyende olması gereken nitelikleri atfeder. Ancak bu sonuca, onu salt Alman aydınlanma geleneğinin diğer şahsiyetleriyle karşılaştırmasından dolayı varmaz.

[1] Hölderlin (1770-1843) gibi bazı edebiyatçıların yaşamında, bu "yetinme"nin trajik yanları belirgin bir yer aldıysa da (ki, bazı tarihçilere göre Hölderlin, Almanya'da Fransız Devrimi'ne benzer bir devrimin gerçekleşmediğinden dolayı depresyona düşüp son yıllarını yalnız başına, umutlarını bağladığı toplumdan uzak geçirmişti), kuramsal açıdan faydalı da olmuştur. Örneğin Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), klasik burjuva devriminin beraberinde getirdiği, ancak kendisi tarafından yanıt bulamadığı, tarihsel ve felsefî sorulara kuramsal-felsefî yanıtlar arayan önemli bir düşünürdür. Fichte, bir açıdan, Fransız Devrimi'nden hemen sonra başlayan toplumsal dinamiklerin "eylemci" hızından dolayı "kuramsal faaliyet"e fazla yer verilemeyen bir dönemde, bu faaliyeti "dışarıdan biri" olarak, toplumsal dinamiklerin çok daha yavaş gelişen Almanya'da sürdürebilmekteydi. Bu kuramsal faaliyeti sürdüren başka önemli bir düşünür ise, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'dir (1775-1854). Schelling, kapitalist dinamiklere henüz olumsuz yaklaşılmayan XVIII. yüzyılın ilk yarısında, bilimsel (ve dolayısıyla teknolojik) ilerlemenin beraberinde getirdiği temel sorunlara değinip doğayı, bakışının merkezine oturtmuştu.

Bloch'a göre Thomasius, aynı zamanda, XVIII. yüzyılın Fransız aydınlanmacılarının ulaştıkları (toplumsal talepler açısından) somutluluğun, (devrimci sloganların dile getirilmesi açısından) netliliğin ve (aristokrasiye ve ruhban sınıfına karşı akılcı mücadele açısından) tutarlılığın gerisinde kalmaz.

Bir akademisyenin topluma karşı sorumluluğu Thomasius'un kişiliğinde çok belirgin bir şekilde vücut bulsa da, Alman aydınlanma hareketi bir bütün olarak da (genel anlamda) aydınların ve (dar anlamda) akademisyenlerin neler yapabilecekleri hakkında işaretler verebilir. Bloch, geçmişteki *parıltılardan, geçmişteki gelecekten* saydığı bu harekete toplumsal bir "misyon" yükler. Kendisinin de dahil olduğu aydınlanmacı gelenek, her şeye rağmen aydınlardan umudu kesmemiştir.

Fransız Aydınlanması Örneği

Avrupa'daki aydınlanma hareketinin Almanya'ya özgü biçimini anlayabilmek için, Fransız Devrimi gibi muazzam bir pratiğe ulaşan bir ülkenin aydınlanma felsefesinin tarihsel ve toplumsal şartlarına değinmek faydalı olacaktır. Alman jakobenlerin siyasî uğraşlarını ve sadece 4 ay (18 Marttan 23 Temmuz 1793'e kadar) ayakta durabilen Mainz Cumhuriyeti'ni bir yana bırakırsak, küçük saltık devletlerden oluşan Almanya'da, bu pratiğe, ufak çapta dahi olsa ulaşılamamışır. Ancak, öte yandan, Fransız aydınlanmacılarının fikirleri ve bu fikirlerin sonuçları XVII. yüzyılın sonunda ve tüm XVIII. yüzyıl boyunca Alman felsefesinde ve edebiyatında etkisini göstermiştir. Bloch, Fransız aydınlanmasını genelde olumlu değerlendirdiğinden, onun bu bakış açısının Alman aydınlanmasını incelerken bir ölçüt olarak kullanılmasının yerinde bir yöntem olduğunu düşünmekteyim. Aşağıda değineceğim "Fransız koşulları", Bloch'un bu olumlu yaklaşımının nedenlerinin anlaşılabilmesinde yardımcı olacaktır.

Bloch, *Leipziger Vorlesungen* adlı eserinde Fransız aydınlanmasının "doğrudan doğruya Fransız materyalizminin samimi adını taşıyabilme niteliğine sahip"[2] olduğunu söyleyerek, onun netliğine ve somutluğuna vurgu yapar. Başından beri Fransız aydınlanması, feodalizme ve kiliseye karşı çıkan burjuvazinin devrimci hareketiyle ilişkili olmuştur. Böylece eylemlerin "hedefli" bir nitelik taşıdığı açıkça ortadadır, kime ve neye karşı savaşılacağı bilinmekteydi; ayrıca Ludwig hükümdarlığının kriz dönemine girmesi feodal-saltık monarşinin ne denli çürük temeller üzerinde durduğunu çok net bir biçimde göstermektedir.

[2] Ernst Bloch: *Leipziger Vorlesungen* (Leipzigli Ders Notları), yayımlanmamış el yazması, s. 252.

Fransız Devrimi'nin arifesinde Fransız burjuvazisi "aristokrasiyi çoktan kıskaca almak şerefine"[3] nail olabilmiştir. Bloch'un söylediği gibi, "Bu, ezilen, acınacak, uykucu şapkasını giymiş, sivri köşeli küçük evlerde oturan, üniforma gördüğü her seferinde eğilme ve »buyurunuz, beyefendiciğim« deme mecburiyetini hisseden Alman burjuvazisi değil"di.[4]

Fransız Devrimi'ne kadar, soylular ve yüksek papazların dahil olduğu aristokrasi, toplumun imtiyazlı sınıfı durumundaydı. Albert Soboul'un belirttiğine göre aşağı yukarı 350.000 kişi aristokrat (toplam nüfusunun % 1.5'i)[5], 120.000 kişi de ruhban sınıfının (toplam nüfusunun aşağı yukarı % 0.7'i)[6] mensubuydu. Ekonomik ve dolayısıyla siyasî güçlerinin temeli, kendilerine vaat edilen çeşitli imtiyazlardan oluşuyordu. "Tüm aristokratlar fahrî, ekonomik ve parasal imtiyazlarla donatılmışlardı: Kılıç taşıma, kiliselerde özel sıralarda oturma, idama mahkum oldukları zaman asılma yerine giyotinle idam edilme hakkına sahiptiler; ve özellikle 'taille'dan (*yani yol yapımlarında angaryada çalışmaktan ve askerlerle birlikte konaklama mecburiyetinden; yazarın notu*) muaftılar. Bundan başka genel olarak av hakkına, ordu içindeki en yüksek rütbeleri taşıma hakkına, kilisedeki fahrî görevlere ve yüksek idare makamlarına getirilme haklarına sahiptiler. Ayrıca aristokratlar, feodal haraçları köylülerden topluyordu."[7] Aristokrasinin yalnızca gayri menkulleri (kilisenin mülkiyeti dikkate alınmaksızın) "krallığın topraklarının beşte birini oluşturmaktaydı".[8] Aristokrasinin ekonomik faaliyeti tamamen pasif ve asalak bir nitelik taşımaktaydı. Oysa yükselen burjuvazi çoktan ticarî bir hareketlilik sergilemekteydi. Burjuvazi, halkın büyük çoğunluğunun dahil olduğu 'tiers états'nın bir parçasıydı.

Burjuvazi, XVIII. yüzyıl boyunca ekonomik açıdan hüküm süren sınıf durumuna gelmiştir. Bunun sebepleri sanayileşme sürecini hazırlayan büyük manifaktür işletmelerin ortaya çıkmasında yatmaktadır. Tekstil sanayii yeni üretim tekniklerinin yardımıyla hızla gelişmekteydi. İşverenler arasında artan rekabet ve bunlardan her birinin kendini kabul ettirme zorunluluğu, üretim güçlerinin sürekli artışına yol açmaktaydı. Bu durum karşısında, burjuvazi mensuplarında sınıf bilincine benzer bir olgunun ortaya çıkıp gelişmesi pek şaşırtıcı değildir. Bu (kendi gücünü hissedebil-

[3] a.g.e., s. 253.
[4] a.g.e.
[5] Albert Soboul (1973): *Die Große Französische Revolution* (Büyük Fransız Devrimi), Frankfurt/M., s. 11.
[6] a.g.e., s. 15.
[7] a.g.e., s. 11.
[8] a.g.e., s. 12.

me) bilinç, burjuvazinin ekonomik durum ve siyasî güç arasında mevcut olan uyuşmazlığın farkına varmasına elbet yardımcı olmuştur. Bu kendine özgü durumdan dolayıdır ki, burjuvazi (ilk başta kentli ve köylü halkı ile birlikte) ve aristokrasi arasındaki mücadele bu kadar keskin ve uzlaşmaz bir gelişme gösterebilmiştir. "Olup bitenler ve Fransa'daki aydınlanmayı ilk etapta bu kadar keskin kılan, göreceğimiz gibi sadece riayetsiz bir tutarlılık değil, aynı zamanda sadeliktir. Devrimci politika yapabilmek için sloganlara, dünya görüşü belirten afişlere ihtiyaç vardır; etkili, yanlı ve güçlü olabilmek için siyasî açıdan gereksiz ve o anki gelişmelere engel olabilen problemler, belirsizlikler ve derin düşünceler göz ardı edilmiştir: Ancak böylece bu ses tonunu yakalamak, bu darbeyi indirmek mümkün olabilmiştir."[9] Ancak bu darbeyi pratik olarak indirmeden önce, burjuva felsefesi feodal aristokrasinin "binasını" düşünsel olarak da havaya uçurmak zorundaydı.

Burjuvazinin felsefesi

Fransa'da, XVII. yüzyıldan itibaren mevcut toplumsal yapının devrimci bir anlamda değişmesinde etkin olan fikirler oluşmuştur. Yukarıda değindiğim sanayileşme süreci içerisinde –kısmen de olsa– ortaya çıkan toplumsal varoluş, düşünürlerin düşünce yapılarını da etkilemiştir. Böylece yeni bir düzenin ilkeleri birçok "düşünce binaları"nın odak noktaları olmuştur. "Siyasî açıdan mantığa uygun birçok şey olmuştur Bu akılcılığın başlangıç noktası hesapçılıktır, burjuva tutumudur, burjuvazinin hesap tutma eğilimidir; açılmış veya açılmakta olan pazarlara hâkim olma gerekliliğidir."[10] Bloch'un bu değerlendirmesinin ne kadar doğru olduğunu özellikle Voltaire'in mülkiyet sorunuyla ilgili açıklamalarında görmek mümkündür. Örneğin *Dictionnaire Philosophique*'teki "Eşitlik" (Égalité) başlıklı makalesinde şu sözler geçmektedir (1764): "İnsanlar öyle bir türdendirler ki, yaşamlarını sürdürebilmeleri için hiçbir şeye sahip olmayan, sayısız yararlı insanın var olması gereklidir."[11] Burada Voltaire tam anlamıyla bir burjuvadır, Fransız Devrimi'ne örnek alınan *citoyen* (dünya vatandaşı) değil. O *citoyen* ki, insan haklarını büyük bir ciddiyetle davasından sayar, sadece üretim güçlerinin feodal üretim tarzlarından kurtulmasının bir uzantısı olduğu için değil.

İnsan hakları, 1789 Bildirisi'nin birinci ve üçüncü maddelerinde ilân edilmiştir ve bu elbette adaletli bir toplumun önkoşulunu oluşturabilirdi. Eğer oluşturamadıysa da, özellikle mülkiyetin doğal hak durumuna ve

[9] *Leipzigli Ders Notları*, s. 252.
[10] a.g.e., s. 253.
[11] Soboul 1973, s. 46'dan alınmıştır.

ekonomik özgürlüğün yeni düzenin temel direği hâline getirilmesinden kaynaklanıyordu. Voltaire'de ekonomik faaliyet gösteren burjuvaziye olan bu bağlılık açıkça boy gösterse bile (ki, örneğin –daha sonra değinelecek– Rousseau'da bu böyle değildir), onun akılcı direnişin sembol kişiliği olma işlevini küçümsememek gerekir. Bloch'a göre Voltaire "muhalefet eden her şeyin, –bugünlerde basmakalıp bir kategori olan, fakat devrimci burjuvazide, tam tersine, çok yeni ve muazzam bir kategori olan sözümona insanlık vicdanını oluşturan her şeyin sözcüsüydü" [12]

Voltaire, bu bakış açısının oluşmasını, 1726'dan 1729'a kadar kaldığı İngiltere'deki gözlemlerine borçludur. Orada, Newton'un yeni doğa bilimiyle bağlantılı olarak, kendisine yeni düşünsel tutumları ve güçleri kavrama imkânını sağlayan John Locke'un sensualist (hissî) idrak teorisi ile tanışmıştır. Voltaire'in ana amaçlarından biri, sürekli zenginleşen ve eksiksiz duruma gelen insan tecrübesinin idraki ile mantığın ilerleyişi arasında bir bağlantı kurmaktı. Bu anlamda sadece bir düşünür olarak etkili olmamış, aynı zamanda –Almanya şartları açısından teori ve praksisi nadir bir şekilde birlikte götürerek– feodal boyunduruk ve zümre imtiyazlarından kurtulmak için savaşarak siyasî mücadelenin içinde yer almıştır. Voltaire'in kişiliğinin büyüsünün bir kısmını şüphesiz bu bütünlük oluşturmaktadır.

Rousseau'nun sahneye çıkışıyla ilk kez 'tiers états'nın alt tabakalarının istekleri duyurulmaya başlanmıştır. Bu yüzden Bloch onu Fransız aydınlanmasının "pratikte en belirleyici düşünürü" saymaktadır. Voltaire ve Ansiklopedistler'den farklı olarak Rousseau, devleti devreye sokarak özel mülkiyetin yardımıyla yapılmış olan suistimallerin üstüne gidilmesini savunuyordu. Devletin böyle bir görevi etkili bir biçimde sağlayabilmesi için de, ilerlemeci bir vergi sisteminin getirilmesini öneriyordu. Ona göre, insanlara refah ve mutlu bir yaşam garanti edebilmenin ön koşulu, fakir ve zengin insanların içinde bulunmadığı bir toplumsal yapıdır. Rousseau'nun doğa hukukundaki eşitlik ilkesi, tüm insanları insanlık tarihinin başlangıcında eşit olarak yaratan "tımar annesi doğa"dan[13] alınmıştır. Bu temel eşitlik yüzyıllar boyunca bozulduğundan yeniden yaratılması bir gereklilikti. Ancak aynı zamanda unutulmamalıdır ki, Rousseau "eşitlik ve kapitalist özgürlüğün arasında gördüğümüz çelişkileri göremezdi, göremezdi de, "zira onun özgürlük mücadelesi burjuva toplumunun, yani yeni bir sınıf toplumunun yararınaydı" [14]

---

[12] *Leipzigli Ders Notları*, s. 260.
[13] a.g.e., s. 307.
[14] a.g.e.

Voltaire ve Rousseau'nın yanı sıra, XVIII. yüzyıl'ın altmışlı yıllarından itibaren düşünceleriyle Fransız aydınlanması içerisinde yer alan ve XVIII. yüzyılda yaygın olan metafiziğe karşı mücadele eden, sözümona "Felsefî Grup"u oluşturan materyalistlere değinmek gerekir. Onlarda da İngiliz sensualizminden alıntılar mevcuttur: Örneğin Condillac'ın düşünce sisteminde, istemek ve tasavvur etmek gibi (psişik) faaliyetler duyguların sonucu olarak ileri gelmekte veya onlar aracılığıyla açıklanabilmektedir. Buna göre (elle, yani somut olarak) hissedilebilen madde, ilk olarak vardır. Tabiî ki bu, maddenin ve dolayısıyla materyalizmin, Bloch gibi düşünürlerin kabul edemeyeceği kadar dar anlamlı bir açıklamasıdır. Ana eleştiri noktalarının başında da sensualistler tarafından yeterince önemsenmeyen, ancak Marksizmde "çok önemli bir yeri" olan düşünmenin işlevi gelmektedir. Fakat her şeye rağmen –ve Bloch bunu olumlu olarak değerlendiriyor– ilk kez Condillac (1715-1780) ve Helvetius (1717-1771) gibi maddeciler çevrenin insan gelişmesindeki önemini vurgulamışlardır. Böyle bir bakış açısından hareket edildiğinde miras kalmış imtiyazlar ve feodal alışkanlıklar kabul edilemediği gibi, ancak eğitim aracılığıyla insanların iyiye doğru götürülebilmesi savunuluyordu. Eşitsizliğin "kutsal planın" bir sonucu olarak değil şartlar tarafından yaratıldığı düşüncesi, o zamanlar için muazzam ve alışılmamış bir şey olsa gerek.

ALMAN AYDINLANMASI

Asıl aydınlanma döneminin XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başladığı Almanya'da da feodal gerçeğe karşı mücadele edilmiştir. Ancak orada da –Fransa örneğinde gördüğümüz gibi– önceden bazı düşünürler oraya uzanan akılcı yolun temelini atmışlardır. XVII. ve başlayan XVIII. yüzyılda izlerini bırakan bazı şahsiyetlere rastlamak mümkündür. Örnek olarak Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ve, Bloch'un favorisi, "insan sevgisiyle dolu olan hukukçu"[15] ve filozof Christian Thomas (Thomasius)'ı sayabiliriz. İlk kez Alman dilini kullanarak kürsüye çıkan bilim adamı o olmuştur. Bu, Latince'ye hâkim olmayan kişilerin de eğitim sistemine katılabilmesi ve bilgi edinmesi açısından çok önemli bir gelişmedir. Artık bilim dünyasına dahil olmak sadece küçük bir elite mahsus değildi. "Bu eylemiyle Thomasius burjuvaziye kadar uzanan bir aydınlanma etkinliğinin öncülüğünü yapmıştır."[16] Dil ve siyasî bilinçlenme arasındaki bağlantı, hiçbir yerde, Thomasius'un düşüncesindekin-

[15] Ernst Bloch (1975): "Christian Thomasius..." Bkz.: Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde* (Doğa Hukuku ve İnsanlık Haysiyeti), Frankfurt/M., s. 315.
[16] a.g.e., s. 317.

den daha belirgin bir biçimde kendini göstermemiştir; böylece "en azından yaşayan dil bakımından oluşan ülke birliği"[17] zamanından önce oluşabilmiştir.

Ancak Thomasius anlaşılır bir biçimde kendini anfilerde duyurmakla kalmamış, aynı zamanda Almanya'da, burjuvalara hitap eden ilk dergiyi çıkartmış ve bu dergi kısmen de olsa burjuva kadınlara da ulaşabilmiştir. Onun düşüncesinde doğa felsefesi, daha doğrusu doğa hukukunun özellikleri yer almıştır; zira o zamanlar Almanya'da bir tek Thomasius, "mutluluğu doğa hukukunun bir normu olarak"[18] görmekte ve öğretmekteydi. Thomasius için mutluluğa ulaşma isteği insan doğasının asıl niteliklerinden birisidir; bu görüşüyle gayet iyimser bir biçimde Hobbes'un "bellum contra omnes" felsefesinden ayrılmaktadır. Thomasius bu niteliği tamamıyla aklın bir sonucu olarak gördüğünden, sosyal ütopistlerde gördüğümüz duygusal bir meftunluğa kapılma tuzağına düşmekten kurtulur.

Bu anlayışa göre devletin görevi –yukarıda Rousseau örneğinde de gördüğümüz gibi– mutluluk hedefine ulaşma yolunda ortaya çıkan engelleri ortadan kaldırmaktır. Devlete bakışında hiçbir tanrısal, doğa-üstü yan yoktur, çünkü ona sadece akılcı bir işlev yükler. Thomasius'a göre, bu işlev, devlet kurumlarının ölçeğidir. Onlara, bu işlevin yerine getirilip getirilemediği oranda değer biçilecektir. Bloch'a göre Thomasius, 'insan mutluluğu' ve 'insan haysiyeti' gibi olgularla ifade edilebilen insanlık kavramını, yeniden doğa hukukunun merkezine oturtmuştur. Bu, Almanya'da da gittikçe yükselen burjuvazi için âdeta bir harekete geçme işaretiydi.

Thomasius, burjuvazinin hevesini, Bloch'un deyişiyle "yaşama hevesi"ni etkilerken, aynı burjuvazinin 'rasyonel ihtiyaçları' daha sonra, XVIII. yüzyılın ilk yarısında, Christian Wolff (1679-1754) gibi bir düşünür tarafından çok daha iyi bir biçimde tatmin edilmiştir. Zira Wolff törebilimin tanrıbilime bağımlılığını inkâr ediyor ve "akılcı din" ile vahyedilen dini uzlaştırmaya çalışıyordu.

Sürekli göz önünde tutulmalıdır ki, Almanya'da da –İngiltere ve Fransa'dan daha geç başlamış olsa bile– burjuva bir dünya görüşünün süreci gelişmekteydi. Böyle bir gelişmeyi dinsel içeriği olmayan bir felsefî temele oturtmak bir zorunluluktu. En seçkin temsilcileri Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750) ve Ludwig Philipp Thümmig (1697-1728) olan Wolff ekolü; XVIII. yüzyılın ortalarına kadar Alman aydınlanmasındaki etkili yerini koruyabilmiştir.

[17] a.g.e.

[18] Ernst Bloch (1977): *Das Prinzip Hoffnung* (Umut Prensibi), Frankfurt/M., s. 632.

Bunun sebebi bir yandan yukarıda değinilen, burjuvazi için olan işlevinde, öte yandan –ki, bu ikinci sebep onu âdeta "toleranslı" hükümdarlar tarafından kabul edilir duruma getirebiliyordu– materyalizme sert bir biçimde (ve hiçbir zaman Fransa'daki tutarlılığı gösteremeyen) karşı çıkışında yatıyordu. Wolff'un felsefesini –ki, bu Bloch'a göre burjuva aydınlanması için önemlidir– "anlaşılırlıkla ve genel bir anlaşılırlık talebiyle, (bir şeyi akılda tutabilmek, arananın nerede bulunacağını bilmek için) ayırt edebilme ve sistemleştirme yeteneğiyle"[19] tarif etmek mümkündür. "Wolff, irrasyonelizmin gelişine kadar XIX. ve XX. yüzyıllarda Alman onurunu oluşturan kavramsallığın, düzenseverliliğin, vakitliliğin, (özellikle bilimsel düşüncedeki) titizliliğin öğretici ustasıdır. Bu alanda Wolff'tan önce böyle geleneklere rastlamak mümkün değildir. Wolff, skolastiğin inceliğini ön plana çıkarmadıysa da, onu genelde 'burjuvalaştırmıştır' İnce olmasa bile, en azından sağlam ve duru bir zekâya sahiptir. Muazzam bir biçimde Alman aydınlanmasının bir parçasıdır."[20] (Leipziger Vorlesungen, s. 180 f.). Ancak Wolff, özellikle namusluluğu ve düzenseverliliği ilke sayan 'burjuva erdemleriyle' kendi rolünün Alman aydınlanması içindeki önemini anlayamamıştı. O, ne için mücadele ettiğinin bilincinde olan Thomasius'un basiretinden, mantığı (başka bir deyişle, soğukluğu) ile duyguyu (başka bir değişle, sıcaklığı) bir araya getirebilen tutkunluğundan ve yürekten gelen insan sevgisini aklın silahıyla uygun bir hâle getirebilme yeteneğinden yoksundu. Bloch, Thomasius'un bu idealist ve başka bir deyişle, genç tarafına hayrandı. Onda her şeyden bir parça –ne karasevda ne de taşkınlık üstün olmakla birlikte– bulunabilir. Genel olarak Bloch'un, Thomasius'u, 'Alman karakteristikleri'nin onda çok az görünmesinden dolayı sevdiği ve Wolff'u da düzenliliğinden dolayı takdir ettiği söylenebilir. Her ne olursa olsun her ikisi de Alman aydınlanmasının seçkin şahsiyetlerindendir. Genel olarak Almanya'da bu türden şahsiyetlerin önemi çok büyüktür, çünkü orada burjuvazi bir sınıf olarak aristokrasiyi Fransa'da görünen şekliyle kıskaca alamadığı gibi, toplumun devrimci bir şekilde değişmesini de sağlayamamıştır. Bu yüzden Alman aydınlanmasının değerlendirilmesi ilk önce ve her şeyden önce önemli düşünürlerin değerlendirilmesidir. Marx ve Engels Alman burjuvazisinin durumunu ve gayretlerini *Alman İdeolojisi*'nde şu sözlerle tarif ediyor: "Almanya'nın son yüzyıldaki durumunun tamamıyla Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne yansımış olduğunu görüyoruz. Fransız burjuvazisi tarihin en muazzam devrimiyle iktidara gelmiş ve Avrupa

[19] *Leipzigli Ders Notları*, s. 180.
[20] a.g.e., s. 180-181.

kıtasını fethetmişken; siyasî yönden özgürlüğüne kavuşmuş olan İngiliz burjuvazisi sanayileşmede büyük adımlar atarken, Hindistan'ı ve dünyadaki diğer bölgeleri ticarî ve siyasî yönden boyunduruk altına alırken, âciz Alman burjuvaları sadece 'iyi niyet' safhasına gelebilmiştir Gerçek sınıf tezatlıklarından kaynaklanan Fransız liberalizminin Almanya'ya özgü şeklini yine Kant'ta görebiliriz. O ve teorik öncüsü olduğu Alman burjuvaları, bu teorik düşüncelerin altında maddî çıkarlar ve maddî üretim ilişkiler tarafından belirlenen belli bir niyetin yattığının bilincinde değillerdi; o yüzden bu teorik yansımayı ifade ettiği çıkarlardan ayırıyorlardı; Fransız burjuvalarının maddiyata dayalı iradenin saptamalarını 'özgür iradenin' büsbütün öz saptamaları hâline getiriyordu; esas iradeyi, insan iradesi hâline ve böylece bunları büsbütün ideolojik kavram saptamalarına ve ahlâki taleplere dönüştürüyorlardı."

'Cadılar'a Yapılan Zulme Karşı Thomasius'un Verdiği Mücadele

Yukarıda Thomasius için mutluluğun ne kadar önemli bir kategori olduğunu görmüştük: Başka bir ifade biçimiyle, Thomasius hiçbir milletin kendisini ahlâkî ve manevî yönden mahvettirmek hakkına sahip olmadığını dile getiriyor. Bu düşünceleri, 'cadı' davalarının gaddarlığına ve çılgınlığına son verilmesi için feodal hükümdarlara yönelik bir uyarı olarak değerlendirmek mümkündür. Burada aydınlanma fikirleri soyut değil, somut olarak ifade ediliyor, çünkü onların bir 'alıcısı' var. İçerikleri de somut: İnsanlık haysiyetine uygun olmadığı için işkencenin kaldırılması.

> Böylece işkenceden vazgeçilmesini isteyen ilk kişilerdendi. Zamanın o kadar asil olmayan şahsiyetleri buna karşı hiçbir itirazda bulunmamışlardı. Ve dayanılmaz acılar icat etmenin dışında hemen hemen hiçbir alanda insanların aklı bu kadar etkin ve yaratıcı olmamıştır. Merhametli veya gaddar olabilmek için ikisinin bir arada olması bir zorunluluktur; örneğin, Hıristiyan kültüründe çok gelişmiş olan acıma duygusu 'gaddarlık ekolü'nü çok olumlu bir biçimde etkilemiştir. Yakmak, germek, yukarı çekmek, kesmek, el ayak kırmak ve delil bulmanın başka yollarını bulmak gibi türlü işkencelerin asıl adı 'İmparatorluk Hukuku'ydu. Bu hukuk sistemi, Romalılar'dan alınan sivil davalar hukukunda olduğu gibi mülkiyet ilişkilerine değil, XVI. yüzyılda başlamak üzere, başlıca mülksüzlere, tamamen raylarından çıkmış olanlara, topraklarından kovulmuş köylülere, terhis edilmiş askerlere ve zorunlu olarak avarelik edenlere, suç işlemeye zorlananlara dayanıyordu. Thomasius ise ceza davalarının delillerinin sivil davalardakine benzer bir biçimde toplanmasını talep ediyordu. Buna

göre 'confessio regina probationis', yani 'şüpheli durumlarda yargılananın lehine karar verilmelidir' ilkesi de itinalı bir araştırma yaparak tamamlanmalıydı.[21]

Prusya'da işkencenin ancak XVIII. yüzyılın altmışlı yıllarında (resmî olarak) kaldırıldığı göz önünde tutulursa, Thomasius'un kendi zamanının ne kadar önünde olduğu anlaşılır. İşkence, XIX. yüzyılda da teorik olarak bütün ülkede kaldırılmıştır. Thomasius'un fikirleri ancak yarım yüzyıldan fazla bir zamanın geçmesiyle hayata geçebilmişti.

Sözcüklere dökülemeyen hayvanî işkenceler tüm Avrupa'yı saran bir 'cadı' kuruntusunun ifadesiydi. Bu alanda da, yani kötülüğün kökeninde, Thomasius'un eleştirileri yer alıyordu. Cadıların varoluşu inancından kaynaklanan bunca vahim taşkınlıklar, aklın üstünlüğüyle nitelendirilebilen insanlara bakışıyla, insanlık haysiyetiyle bağdaşmıyordu.

> Almanya'da son 'cadı' 1775'te Kempten şehrinde yakılmamıştır; buna benzer binlerce kurban daha sonra, 1945 yılında da, Auschwitz ve Maydanek'te gaz odalarına ve krematoryumlara gönderilmiştir. Gerçekten şeytanca şeyler ortaya çıkmış ve gelecekte sadece Almanya'yla sınırlı kalmamıştı. Fakat Alman ışık noktası olarak ortaya çıkan Thomasius, aydınlanmanın en iyi taraflarını bizzat kendisi ışıklandırmıştır. Kant'ın daha sonradan dile getirdiği gibi: »Aydınlanma insanoğlunun kendi çabalarıyla işlemiş olduğu sağırlığından çıkışıdır.« Bu şekilde Thomasius 'akıl öğretisi'ni uygulamıştır. Bu şekilde insan sevgisiyle dolu aklı kullanma sanatı yer almıştır; –sosyalizm Thomasius'a her zaman sahip çıkmalıdır.[22]

Thomasius –Bloch'un son cümlesinden bunu çıkarabiliriz– "geçmişteki geleceğe" cisim veriyor; Bloch onu, aydınlanma hareketinin içerisinde birçok sosyalist olgunun bulunabileneceğini hatırlatarak, sosyalistlerin mirasından sayar. Bloch'un şimdiye dek ele aldığımız düşünceleri (Lukacs gibi) diğer birçok (Marksist) düşünür tarafından da benzer bir şekilde işlendiğinden olacak ki, onun orijinalliği başka bir yerde daha net bir biçimde görülmektedir. Söylenenin aksine burada bir bozulma olmadığı gibi, tam tersine: Aydınlanmadan sosyalizme kadar süren çizgi 'resmî' sosyalizm tarafından da çekilmekteydi. Daha özgün bir yorum tarzına işaret ettiği için, Bloch'un *Sturm und Drang* diye adlandırılan edebiyat hareketine bakışına da değinmek gerekir.

---

[21] Bloch 1975, s. 341-342.
[22] a.g.e., 346.

1770'lerde *Sturm und Drang* diye adlandırılan edebiyat hareketi, Alman aydınlanmasında büyük bir dönüm noktası olmuştur. Hareketin siyasî boyutu köylüler ve zanaatçılarla birlik içinde eyleme geçme şeklinde açıklanırken, eylemin biçimi, Bloch'un deyişiyle "güçlü duygusal vurgular" ve "gençliğin ateşi" ile nitelendirilebilir. Bloch bu duygusal vurguları, "eskilerin kuraklıklarına, öncelikle de despot polis devletinde görünen hep aynı düzenin takma saçına"[23] karşı yöneldikleri için olumlu değerlendirir. Burada *henüz hizaya getirilemeyen gençlik, eskilere karşı isyan ediyor* –Bloch'ta sıkça görülebilen bir alegori; *et daha çiğ olduğu için eski gücünün bir kısmını koruyabilmiştir*– bu da Bloch'un sevdiği alegorilerden biri. *Sturm und Drang*, ilk olarak Leibniz tarafından "psikolojik bakımdan şekillendirilen" bilinç dışı olana, şeref gösterisinde bulunuyor. Ancak ilk kez burada, "gelecekle donatıldığını" vurguluyor Bloch. Bu bilinç dışı olanı, eğer Bloch'un 'kavramsal' diliyle konuşursak, "tüm özgürlük hareketleri"ne yön veren "ütopik olarak istenilen"[24] olarak nitelendirebiliriz. Buna göre dünyanın berbat ve adaletsiz koşullarından dolayı telaşa düşmek, öncelikle çocuklarda ve gençlerde rastla-nan bir duygusal meseledir.

Ülkenin kapitalist açıdan az gelişmişliğinden olacak ki, aklın rolü fazla önemsenmemiştir, başka bir deyişle, *Sturm und Drang* bu "telaşı" 'sarhoşluk'la ifade ediyordu. Özellikle bu örnekte var olanın bilinci nasıl etkilediğini açıkça görmekteyiz. Bu dar, 'avantgarde' ve gençlikle sınırlı kalan yan, fazla yükseltilen ama anlaşılır olan *Sturm und Drang* kategorisinden; yani gençliğin, ütopik anlamda dolup taşmacasına dolu olan bir kategoriden kaynaklanmıştır. Bloch'un eserinin bir yerinde anlama uygun olarak "hiçkimsenin aslında olabileceği hedefe henüz" varamadığı sözleri geçmektedir. Olması mümkün bu somut ütopya, eğilim olarak, ancak ilk olarak şüphesiz "aydınlanmanın kahramanı" Leibniz tarafından düşünülmüş olan kategori, *Sturm und Drang*'da görünmektedir. "Dünyayı sürekli bir aydınlanma süreci olarak kavradığından, ondaki değişim ihtimalini anlamıştır." Leibniz "... gerçek süreç düşüncesiyle Aristo'dan sonra ilk kez yeniden, 'dispositio'yu (olabileni) şimdiye kadar yalnızca kısmen gerçekleşen bir sonsuz olanaklar alanı anlamında ele almıştır."[25] *Sturm und Drang*'ı ve bir bütün olarak aydınlanma hareketini, gelecekteki dünyaya yönelik bu umut dolu bakış mümkün kıldı.

[23] Bloch 1977, s. 1147.
[24] a.g.e., s. 6.
[25] a.g.e., s. 1008.

SOSYAL BİLİMSEL SANCILAR

Ayşe Kadıoğlu*

Yeni zamanlar"ın yerinden ettiği bir sınırda şüphesiz değişimin nesnel veöznel boyutları arasında olanı... "Yeni zamanlar" hem "orada" yaşam koşullarımızı değiştiriyor, hem de "burada" bizi. "Yeniden meydana getirilen" bir miktar da biziz.

Stuart Hall[1]

Ölüm ya da ölümcül hastalık gibi acılarla boğuşan insanları izlediğimde hep ritüellerin, özellikle de dinsel motifli ritüellerin ne denli önemli olduğunu düşünmüşümdür. Kendimi bir modernist olarak gördüğüm için, her şeyi akla uydurma kaygısı gütmeden benliklerini ritüellerin yaptırımlarına teslim eden insanlara da kimi zaman özenmişimdir. Yaşam aslında "inananlar" için ne kadar da kolay diye düşündüğümü biliyorum. Benzer bir muhakeme ile, modernist olmanın, ölümü bile Epicurus ve Yunan felsefe-

---

* Doç. Dr. Ayşe Kadıoğlu, Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi. Bu makaleyi yazarken sevgili hocam Irene Gendzier'i çok sık andım. Sosyal bilimlere "mesafeli" bir şekilde bakmaya çalışırken onun 1980'lerin ortalarında dile getirdiği sosyal bilimlere ilişkin son derece önemli saptamalarını bir kez daha gündeme getirdim. Akademik formasyonuma olan katkıları dolayısıyla kendisine müteşekkirim.

[1] Stuart Hall, "The Meaning of New Times", Stuart Hall ve Martin Jacques (der.), *New Times: Changing face of Politics in the 1990s*, Lawrence and Wishart ve *Marxism Today*, Londra, 1990.

sindeki Atomcular gibi akla uydurmaya çalışmanın daha zor olduğunu düşünürdüm. Evrenin herhangi bir amacı olmadığı düşüncesini savunan Epicurus en nihâyetinde yaşamı atomların belli bir biçimde gruplaşması olarak tanımlamış ve ölümü de bu gruplaşmanın çözülmesinden ibaret olarak değerlendirmişti. Bu görüşlerin sonucu olarak Epicurus ve ona *inananlar* her türlü dinsel oluşumun, hurafelerin, ölüler diyarı tanrısı Plüton'un, öteki dünyanın ve hayâletlerin karşısında yer almışlardır. Bugün bir sosyal bilimci olarak, ontolojik durumumu değerlendirirken aslında gerçek bir modernist olmaya özenmeye başladığımı seziyorum. Bugün durduğum yerden yaşam, modernist parametreleri sorgusuz kabullenmişler için de, kendilerini dinsel motifli rimellere teslim etmişler için olduğu kadar kolay görünüyor. Ve ben kimi zaman o modernizmi inançlı olmaktan kesin çizgilerle ayırabildiğim dönemi, inançlı olmanın kolaylığına teslim olma güdüsüyle, kötü bir sevgiliyi bir türlü sisteminden atmayı beceremeyen bir kadın gibi özlediğimi irkilerek seziyorum. İşte bu durum, açılımların eşiğindeki dönemlere özgü bir sancı sendromu. 1980'lerin başlarından bu yana sosyal bilimlerin genel olarak geçirdikleri dönüşümler de akıl ve akıl-dışılık, evrensellik ve yerellikle geçmişe çeşitli özlemlerin dile getirildiği oluşumları gündeme getiriyor. Görünen koreografi ileriye ve geriye devinimleri iç içe geçiriyor. Öyle ki çoğu zaman gerek modern öncesine özlem, gerekse modernitenin eleştirisi modernist paradigma içinden dile getiriliyor.

Bu metin sosyal bilimler içinde yaşanmakta olan dönüşümleri gözden geçirmek, yıkılmamakta direnen kimi kavramsal kategorileri ayrıştırmak ve bazı değerlendirmeler yapmak amacıyla kaleme alındı. Aşağıda ilk olarak, sosyal bilimlerin devlet-merkezli mekânsal ontolojisi ele alınacak, daha sonra da bunun ötesine göndermeler yapan bazı analizlerden söz edilecek ve devlet-merkezli olmayan bir sosyal bilim önermesinin ne kadar bir "dilek" ne kadar bir "gerçeklik" olduğu tartışmaya açılacak.

YENİ ZAMANLAR: DEĞİŞEN ONTOLOJİ VE ZORLANAN EPİSTEMOLOJİ

"Yeni zamanlar" ifadesi Stuart Hall ile Martin Jacques'in derledikleri, 1990 yılında yayımlanan kitabın giriş bölümünde söyledikleri gibi homojenlik, standartlaştırma ve modern kitle toplumlarına özgü büyük ölçekli ekonomiler ve kurumlar yerine bölünme, farklılaşma ve parçalanma

gibi niteliksel değişimlere istinaden kullanılmaktadır.[2] XX. yüzyılın ilk yetmiş yılında modernitenin bir tezahürü olan Fordizm salt ekonomik anlamda ele alındığında kitle üretimine özgü montaj fabrikalarına işaret ederken, yeni zamanlarda ya da XX. yüzyılın son üçte birinde "esnek uzmanlaşma" gündeme gelmiştir. Post-Fordizm olarak ifade edilen bu gelişme salt ekonomik değil, derin bir sosyal ve kültürel dönüşüme de işaret etmektedir. Bu dönüşüm tamamlanmış ve zaman kesiti içinde dondurularak analizi yapılabilecek bir dönüşüm değildir. Yeni zamanlardan veya post-Fordizmden söz ederken yeni bir Ortodoksluktan değil, yaşanmakta olan bir dönüşüm sürecinden söz ediyoruz. Dönüşmekte olanın ne kadar zamandır dönüşmekte olduğunu saptadıktan sonra doğal olarak gündeme gelen ontolojik değişimden söz etmek gerekiyor. Bu da aslında yeni bir dönem olarak değil de bir dizi süreçler olarak globalleşmeden söz etmeyi gerektiriyor. Yukarıda sözünü ettiğimiz yeni zamanlar aslında globalleşmenin toplumsal ilişkilerde dönüşümlere yol açtığı bir değişim dönemine işaret etmektedir. Globalleşme ifadesi bu dönemin süreçlerine istinaden kullanılmaktadır. Fuat Keyman'ın ifadesiyle:

> ...globalleşme süreçlerinden konuşurken dile getirilen kriz (a) devletin değil, ulus-devlet içinde ayrıcalıklı normatif bir konuma yerleştirilmiş "devlet egemenliği" söylemenin meşruluk krizini, (b) ekonomik alanın değil, ulusal pazarı ve devlet endeksli ulusal burjuvaziyi öncül kılan "ulusal kalkınma söylemi"nin krizini ve (c) kimlik taleplerinin değil, hayâlî bir topluluk kurgusu üzerinde hareket eden ve farklılıkları ayrıştırma işlevi gören "ulusal kimlik söylemi"nin temsiliyet krizini nitelemektedir. Bu anlamda globalleşme süreçleri, toplumsal ilişkilerin modernite içinde "ulusal zaman-mekân boyutunda" söylemsel ve tarihsel kurulmuşluğunun yaşadığı "meşruiyet ve temsiliyet krizinin" ortaya çıkmasına katkıda bulunan "tarihsel süreçler" olarak düşünülmelidir.[3]

Modern ulus-devletlerin ortaya çıkmasının tarihsel kökenlerine bakıldığında genel olarak Avrupa'da XVI. yüzyıl itibariyle egemen mutlakçı devletlerden söz edilir. Perry Anderson'un klasik yapıtında belirttiği gibi bu devletler orduları, bürokrasileri vergilendirme usulleri, birleşik pa-

---

[2] Stuart Hall ve Martin Jacques (der.), *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*, Lawrence ve Wishart, *Marxism Today'in* katkılarıyla, Londra, 1990, s. 11.

[3] Fuat Keyman, "Ahlâki Benliğe Geri Dönüş: Globalleşme, Etik ve Siyaset İlişkisi", *Doğu Batı*, 2/6, Şubat Mart Nisan 1999, ss. 129-136, özellikle 130-131.

zarları ve diplomatik ilişkileriyle tanımlanabilir ve ayırt edilebilir.[4] Anderson'un mutlakçı devletlere ilişkin en önemli saptaması bu devletlerin, feodal ilişkilerin ölmeye yüz tuttuğu ve yeni yetme bir burjuvazinin de belirmeye başladığı bir dönemde gündeme geldikleridir. İspanya'da, İngiltere'de, Fransa'da Prusya'da ve Rusya'da farklı dönemlerde varlık gösteren mutlakçı devletler, temelde aristokratların köylü üzerindeki tahakkümlerini sürdürmenin bir aracı olmuşlardır. Ancak bir yandan da yeni yetmekte olan şehirli bir burjuvazinin de ticarete yönelik gereksinimlerine cevap vermişlerdir. Bu açıdan bakıldığında bu devletler "eskinin öldüğü, fakat yeninin doğmadığı bir geçiş dönemi"ne işaret eder.[5] Bugün yaşanan ve devlet-merkezcilikten kopuşu iteleyen süreçlerin bu anlamda devlet-merkezciliğin tam da kurgulanmaya başladığı mutlakçı devletlerin evrilme süreciyle koşutluklar içerdiğini düşünüyorum. Devlet-merkezciliğin kurgulandığı süreçler gibi globalleşme süreçleri de bir belirsizlik, bir "ontolojik güvensizlik duygusu"na işaret etmekteler.[6] Bu ontolojik güvensizlik duygusunun yanı sıra sosyal bilimlerde sınırları zorlanmakta olan devlet-merkezci bir epistemoloji sancılı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Sosyal Bilimlerde Devlet-Merkezcilik: Zamanın Öncüllüğü ve Mekânın Gizliliği

Globalleşme süreçleri ulusal olandan yola çıkan tüm analizleri yetersiz kıldı. Bunun sonucu olarak dünya ekonomisi yerine global ekonomiden, ulus-devlet yerine yerel ve global kültürden (yani ulus-devlet paradigması içinden ifade edilirse ulus-altı ve ulus-üstünden) söz edilmeye başlandı. Ancak Ulrich Beck'in "yapısal dönüşüm dönemlerinde temsiliyet geçmişle bir işbirliğine girerek geleceğin tepelerine ilişkin görüş alanımızı bloke eder" ifadesini doğrularcasına, günümüzde ulus-ötesine ilişkin çalışmalar yine de ulus-devletin dar çerçevesinin kıvrımlarından açılmaya başladı.[7] Ulus-ötesi, bir mekân olarak ulusal mekânın süzgecinden geçirilerek düşünülmeye başlandı. Sosyal bilimlerin globalleşme süreçlerine tepkisi ilk

---

[4] Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*. NLB, Londra, 1975.

[5] Fuat Keyman yukarıda sözü geçen yazısında bu ifadeyi globalleşme süreçlerine istinaden kullanmaktadır. Bu bağlamda eski olanın ölümü "modernitenin hegemonikleştirdiği 'ulusal boyut'un krizini niteler" Keyman, "Ahlâkî Benliğe Geri Dönüş: Globalleşme, Etik ve Siyaset İlişkisi", s. 130.

[6] Keyman, A.g.m., s. 132.

[7] William I. Robinson, "Beyond Nation-State Paradigms: Globalization, Sociology and the Challenge of Transnational Studies", *Sodrilogical Forum*, 13/4, 1998, ss. 561-594, s. 561'de zikredilmiştir.

aşamada yeni sosyal değişimlerin varlığını teslim etmek iddiasıyla yola çıkan sosyal bilimlerde "uluslararasılık fetişizmi" şeklinde oldu. Bu durum, örneğin siyaset biliminin doğurduğu "uluslararası ilişkiler" bölümlerinin (Türkiye'de öğrenciler arasındaki ifadesiyle sadece "uluslararası") popülerleşmesini, bu bölüme olan taleplerin artmasını beraberinde getirdi. Ancak uluslararası ilişkiler bölümleri, temelde ulus-devlet paradigmasının sınırları içinde müfredatların üretildiği, devletler arası güvenlik konulu araştırmaların ivme kazandığı mekânlar olarak şekillendi. Global olan uluslararası olanla açıkça karıştırıldı. Akademik metinlerde, düşünce dergilerinde, gazetelerde, uluorta konuşmalarda bu iki kavramın birbirinin yerine kullanılması normal durum oldu. Yani ulus-devlet paradigması yerinde kaldı sadece ulus-devletler arası ilişkilerin önemi teslim edilmeye başlandı. Globalleşmeden de uluslararası ilişkilerin artan önemi gibi bir durum anlaşıldı. Sosyal bilimlerin ulus-devlet paradigması içinde bir reforma gittiği bu aşamada globalleşmenin imlediği, devlet egemenliği söyleminin meşruluk krizi, ulusal kalkınma söyleminin krizi, ulusal kimlik söyleminin temsiliyet krizi gibi süreçler pek de anlaşılamadı. Egemen olan böylesi bir reform süreci iken, yine de diğer bazı yaklaşımlar, global bir ontolojiden söz etmeye, dünyayı mekânsal bir mozayik olarak görmeye ve ulus-devlet paradigmasını aşma yolunda sosyal bilimlerde bir "glasnost"tan söz etmeye başladılar.[8] Globalleşme süreçlerinin sosyal bilimlerde gündeme getirdiği açılımlara girmeden önce, devlet-merkezci paradigmanın egemen oluş sürecinden –yani söylemsel düzeyde modernleşmeden söz edelim.

Globalleşme süreçleri sosyal bilimlerde sosyal kuram ile mekânsal yapılar arasındaki ilişkilerin daha sık ele alınmasına yol açtı. Yapısal anlamda mekân –yani mekânsallık– odaklı çalışmalar zaman-mekân arasındaki gerilimi ve sosyal bilimlerin geçirmekte olduğu dönüşümü gündeme getirdi. Bu gelişmelerin sonucu olarak bugüne kadar sosyal bilimlerin sosyoloji, siyaset bilimi, ekonomi gibi ana disiplinlerine kıyasla daha marjinal bir konumda olan coğrafya çalışmaları yavaş yavaş ön plana çıkmaya başladı. Aslında belki de, P. J. Taylor'un iddia ettiği gibi, esas mesele neden mekânı ana ekseni olarak alan coğrafyanın bunca yıl marjinal bir disiplin olarak kaldığının anlaşılmasında yatıyor.[9] Taylor'a göre bunun nedeni coğrafyanın daha fakir bir disiplin olarak kabul edilmesinden çok daha derin anlamlar içeriyor. Çünkü, coğrafyanın marjinalleşme-

[8] P. J. Taylor, "Embedded Statism and the Social Sciences: Opening up to New Spaces", *Environment and Planning A*, 28, ss. 1917-1928, özellikle s. 1924.
[9] Taylor, "Embedded Statism and the Social Sciences: Opening up to New Spaces", s. 1917.

si sosyal bilimcilerin anlamaya çalıştıkları sosyal dünyanın doğasıyla ilgili bir durum arz etmektedir. Aydınlanma ve modernite projesi ilerleme odaklı bir sosyal değişim önermesini yaygınlaştırdıktan sonra, XIX. yüzyılda evrilen sosyal bilimler, sosyal varlığın zamansal eksenini ön plana çıkartmıştır. Bu da Taylor'un ifadesiyle genel olarak sosyal bilimlerde "zamanın öncüllüğünü ve mekânın gizliliğini" getirmiştir.[10]

Özetle, sosyal bilimlerde mekân ya hareketsiz bir platform olarak ele alınmış, öyle olmadığı zamanlarda da bağlam olarak ancak ana faktörler ayrıştırıldıktan sonra analizi tamamlayan bazı artık ve yan etkilerin çıkış noktası olarak değerlendirilmiştir. Mekân bir bağlam olarak ele alındığında elbette ki artık hareketsiz değildir ancak zaman kadar etkili ve önemli bir konumda da değildir. Öyleyse, Taylor'un ifadesiyle "sosyal varlığımızın bu kadar temel bir parçası olarak mekân nereye gizlenmiştir" [11] Mekânsallık, coğrafyacıların, mekânı platform ya da bağlam olarak ele almaktan daha farklı olarak bir yapı olarak ele aldıklarında kullandıkları ifadedir. Bu durumda mekân zaman eksenli analizlerin bir yan faktörü olarak değil kendisi sorunsallaştırılarak ele alınır. İşte yapı olarak mekânı (mekânsallık) ele aldığımızda sosyal bilimlerin üzerine kurulduğu ontolojide egemen devletlerden oluşan bir dünya siyasî haritasını görüyoruz. Sosyal bilimler bu ontoloji üzerine kurulduğu için de devlet-merkezci bir yapı arz ediyor. Sosyal bilimlerde önceleri gizlenen mekânın sorunsallaştırılması, bu devlet-merkezciliği açığa çıkartmaktadır. Bugün globalleşme süreçlerinin etkisiyle sosyal bilimlerin geçirdiği dönüşüm ise tam da bu devlet-merkezciliğin sorunsallaştırılmasında yatmaktadır.

Modernitenin evrilmesi boyunca devletlerin oluşumunu, milletlerin kültürel bağlar temelinde birbirinden ayrışmaları izlemiştir. Böylece özellikle Fransız devrimi sonrası ulus-devletler modern siyasetin baş aktörleri olarak gündeme gelmişlerdir. Yani aslında bizim genelde veri olarak aldığımız ulus-devlet kategorisi aslında tarihte bir noktada farklı farklı güzergâhların izlenmesiyle oluşmuştur. Bu dönüşümü siyaset bilimi derslerinde öğrencilerimle konuştuğumda hep ulus-devlete olan aidiyetlerin bir öneminin olmadığı bir dönemi beraberce tahayyül etmekte zorlandığımızı düşünmüşümdür. Yani biraz da bu dönem tarihsel dönemleme ekseninde "Öteki", "bizim şimdiki durumumuza hiç benzemeyen dolayısıyla ciddi bir çabayla ancak tahayyül edebileceğimiz" bir döneme işaret etmektedir. Zaten, genel eğilim ulus-devlet öncesini modernite ekseninden

[10] Taylor, A.g.m., s. 1918.
[11] Taylor, A.g.m., s. 1919.

bakarak, modern-öncesi siyaset şeklinde sınıflandırmaktır. Tarihte Fransız ya da İngiliz olmanın bir anlam ifade etmediği dönem, modern dönemden bakarak ele alındığında neredeyse patolojik bir dönem olarak görünmektedir. Bugün artık ulus ve devlet kavramları günlük yaşantıda birbirinin yerine kullanılacak kadar iç içe geçmiştir. Yani ulusal olan normal ya da doğal olan durum gibi algılanmaktadır. "Ulus-devlet hâline gelerek, devletler doğallaşmışlardır."[12] Devletlerin siyasal sınırları da bir dünya haritasında nehirler, dağlar, göller kadar doğal bir görüntü arz etmektedirler. Globalleşme süreçleri ulus-devletlerin burada söz konusu edilen doğallığını sorunsallaştırmaktadır.

Devlet-merkezci bir mekânsal ontolojiden yola çıkan sosyal bilimlerin farklı disiplinleri içinde mekânsal bir uyumluluk söz konusudur. Yani siyaset bilimi İngiliz veya Amerikan siyasal sistemini incelemeye koyulurken, ekonomi İngiliz veya Amerikan ekonomisini, sosyoloji de İngiliz veya Amerikan sosyal yapısını, toplumunu inceler. Oysa bugün, globalleşme, siyaset biliminin veri olarak aldığı birtakım devlet-merkezci kategorileri yetersiz kılmaktadır, örneğin, vatandaşlık kategorisi ulus-devletle olan içkin bağını koparma aşamasındadır. Modern vatandaşlık kategorisi ulus-devletle iç içe geçmiş hâliyle temsil işlevini yerine getirememektedir. Bu kategori yoluyla temsil edilemeyen ve modern vatandaşlık kategorisinin özel alana itelediği dinsel, etnik, cinse dair kimlikler bugün kamusal alanın sınırlarını zorlamaktadır. Ekonomide de örneğin, bu denli firma içi ticaretin olduğu bir dönemde, ulusal ticaret açıkları gibi analitik kategoriler anlam ve önemlerini yitirmektedirler.

Globalleşme süreçleri ontolojik dönüşümlere yol açtıkça epistemolojik açılımlara olan gereksinim artmaktadır. Ulus-devlet kategorisinin normal olan duruma işaret ettiği düşüncesinin sosyal bilimlere içkin olması yaşanılan ontolojik dönüşümlerin de yine ulus-devlet merceğinden değerlendirilmesini getirmektedir. Sosyal bilimcilerin gerçeği algılama becerileri bilişsel mercekleriyle sınırlıdır. Bugün analiz biriminin ulus-devletten global sisteme geçmesi yönündeki eğilimler, ontolojik gerçeklikle daha uyumlu bilişsel merceklerin oluşmasının yolunu açabilir gibi gözükmektedir.[13]

---

[12] Taylor, A.g.m., s. 1920.

[13] Robinson, "Beyond Nation-State Paradigms: Globalization, Sociology, and the Challenge of Transnational Studies", s. 574.

GELİŞME ÇALIŞMALARI VE İKTİDAR: SOSYAL BİLİMLERİN YÜKSELİŞİ

Sosyal bilimlerde devlet-merkezciliğin egemenliği, devlet ve millet olgularının iç içe geçmesi ve ulusal olanın normal ve doğal olan durum olarak varsayılması özellikle 1945 sonrasında yerleşti. Alaine Touraine'in ifadesiyle bu dönemde "Avrupa düşüncesi Amerikanlaşmaya yüz tuttu" [14] Birinci ve İkinci Dünya Savaşları ulus-devlet gerçeğinin altının daha kalın çizilmesine neden oldu. Bundan önceki dönemde, sosyal bilimlerde Avrupa merkezliliğin etkisiyle, medeniyetlerin evrilmesine yönelik çalışmalar daha fazla gündemdeydi. Çünkü araştırmalar neden Avrupa medeniyetinin diğerlerine kıyasla daha fazla ilerlediği sorusundan hareketle yapılıyordu. Darwin'in evrim kuramı bu soru etrafında düğümlenen çalışmaları derinden etkiledi. Evrim kuramı Avrupa medeniyetinin üstünlüğünü açıklamanın temel taşı oldu.[15] Medeniyet odaklı çalışmalar temelde üstünlük ve aşağılık gibi özellikleri daha kalıcı kılan açıklamalara gittiler.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, temelde medeniyetler arasındaki farklılıkların giderilemez olduğu savı bırakılıp, doğru davrandıkları takdirde tüm toplumların üstün medeniyetlerin özelliklerine kavuşabileceği düşüncesi öne çıkmaya başladı. Bu düşünce bundan sonra sosyal bilim disiplinlerinin hemen hepsini etkisi altına alacak "gelişme çalışmaları"nın *(Development Studies)* temelinde yer almaktadır. Bu çalışmaların ivme kazanmasıyla bir yanda tarih, coğrafya gibi bazı disiplinler evrenselleştirme eğilimlerini yavaş yavaş bırakıp daha tekil dönem ve bölgeleri çalışmaya, yani idiografik araştırmalara yönelmeye başladılar. Öte yanda, gelişme çalışmalarına en fazla katkıda bulunan sosyoloji, siyaset bilimi ve ekonomi, yasalar koymaya eğilimli yani nomotetik araştırmalarıyla sosyal bilimlerin devlet-merkezci üç ana disiplini olarak belirdiler.[16]

Gelişme çalışmalarıyla devlet-merkezci sosyal bilimler yaygınlık kazandı. Medeniyet odaklı çalışmalarda medeniyetlerin ilerlemesi söz konusu iken, gelişme çalışmalarında gelişmesi beklenen devletlerdi. Devletlerin gelişmesi öngörülürken araştırmaların ana sorusu neden geri kaldık-

---

[14] Taylor, "Embedded Statism and the Social Sciences: Opening up to New Spaces", s. 1922 içinde zikredilmiştir

[15] Biyolojik determinizmden kültürel determinizme geçişi yani sosyal bilimlerin Darwinism'den etkilenişini ele alan bir yazı için bkz., Ali A. Mazrui, "From Social Darwinism to Current Theories of Modernization: A Tradition of Analysis", *World Politics*, XXI/I, Ekim 1968, ss. 69-83.

[16] Medeniyet eksenli çalışmalardan, gelişme çalışmalarına geçiş Taylor'ın makalesinde ele alınmıştır Taylor, "Embedded Statism and the Social Sciences: Opening up to New Spaces"

ları üzerinde yoğunlaşıyordu. Bu soruya yanıtı kimi analizler siyasal sistemin bazı özelliklerini çalışarak,[17] kimileri de siyasal sistemin kendisinden ziyade sosyo-ekonomik faktörlerle ilişkilerine bakarak arıyordu.[18] Kimi analizler de kurumsal faktörlere ağırlık verdi ve örneğin Samuel Huntington, henüz medeniyetlerin önlenemez çatışması savlarını öne sürmemişken ve devletlerin gelişebileceğine inandığı dönemlerde kaleme aldığı bilinen çalışmasında öne sürdüğü, sosyal hareketliliğin siyasal kurumlaşmanın önüne geçtiği durumlarda oluşan "siyasal çürüme", düşüncesiyle zihinleri uzun yıllar meşgul etti.[19]

Gelişme çalışmaları yöneltilen tüm eleştirilere –ki bunların en ciddi olanı neo-Marxist bağımlılık kuramlarını *(Dependency Theories)* doğurmuştu– rağmen egemenliğini sürdürmeyi başardı. Gelişme çalışmalarının Amerikan dış politikasının temel amaç ve stratejileriyle iç içe geçmişliğini gözler önüne serdiği çalışmasında Irene Gendzier, gelişme çalışmalarının bu kalıcı egemenliğinin nedenlerine ışık tutmaktadır.[20] Gendzier'in kitabında, gelişme çalışmalarının temel meselelerinin nasıl aslında Amerikan dış politikasının, Amerikan iç siyasal ikliminin ve Soğuk Savaş ortamının bir uzantısı olduğundan ve bu çalışmaları yürüten başlıca akademisyenlerin dış politika kurumlarıyla resmî ilişkisinden, araştırma fonlarının kaynaklarına varıncaya kadar çeşitli akademi-devlet bağlantıları gözler önüne serilmektedir. Gendzier aynı zamanda gelişme çalışmalarıyla bir zamanlar faşizmi açıklamakta başvurulan kitle toplumu kuramları arasında, sosyal ve siyasal katılımın tehlikelerine işaret etmeleri açısından, bir koşutluk olduğunu da tespit etmektedir.[21]

---

[17] Örneğin Gabriel Almond'un başını çektiği SSRC (Social Science Research Council) bünyesindeki çalışmalar. Bu çalışmaların çoğu, Talcott Parsons sosyolojisinin temel kategorilerine başvuruyorlardı, örneğin bkz., Gabriel Almond ve James S. Coleman, *The Politics of Developing Areas. Princeton University Press. New Jersey*, 1960.

[18] Örneğin, sosyal süreçleri ve sosyo-demografik faktörleri öne çıkaran, yani gelişmeyi bir süreç ya da sendrom olarak değerlendiren çalışmalar için bkz., Kari Deutsch, "Social Mobilization and Political Development", *American Political Science Review*. 55/3, Eylül 1961, ss. 493-514. Literatürde sık sık atıfta bulunulan bir diğer örnek de Ankara'da Balgat'ta yapılan bir araştırmaya dayanır. Bkz., Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*. The Free Press, Glencoe, Illinois, 1958.

[19] Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies. Yale* University Press, New Haven, Connecticut, 1968.

[20] Irene Gendzier, *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World*. Westview Press, Boulder ve Londra, 1985.

[21] Avrupa faşizmlerini açıklamaya soyunmuş kitle toplumu kuramlarına örnek olarak William Kornhauser'in, *The Politics of Mass Society*. The Free Press, Glencoe, Illinois, 1959 gösterilebilir.

Gelişme çalışmaları, geliştirilmesi amaçlanan Üçüncü Dünya ülkelerine yönelik bir dizi araştırma fonunun o zamana kadar sosyal bilimlerde alışılmadık miktarlar ve sıklıkla gündeme gelmesiyle sosyal bilimlerin "büyük bilim" *(Big Science)* olarak ortaya çıkmasına ve sosyoloji, siyaset bilimi ve ekonomi disiplinlerinin egemen sosyal bilimler trilojisi olarak nomotetik bir evrensellikle yayılmasına neden olmuştur.[22]

Sosyal bilimlerde gelişme çalışmalarının egemenliğinin tesis edilmesinin en kritik noktası şüphesiz Amerika Birleşik Devletleri'nde *Camelot* projesi isimli araştırma projesinin devreye sokulduğu dönemdir. Projeyi yürüten sosyal bilimcilerin ortaya koydukları amaç açıkça Amerikan dış politikasının amaçlarıyla örtüşüyordu. Bu amaç kısaca Yunanistan, Küba, Filipinler, Dominik Cumhuriyeti ve Vietnam'da sosyal hareketlilik ve değişim amaçlayan güçleri tayin edip, bunların davranışlarını önceden tahmin etmek ve engellemek olarak özetlenebilir.[23] Özetle, *Camelot* karşı-ayaklanma *(counter-insurgency)* stratejileri geliştirme projesiydi. Projenin arkasında Amerikan Savunma Bakanlığı'nın, Ordu dairesine bağlı Özel Harekâtlar Araştırma Bürosu *(Special Operations Research Office-SORO)* vardı. *Camelot* projesi SORO ve çeşitli Amerikalı ve diğer sosyal bilimcilerle birlikte yürütülecekti, yaklaşık üç buçuk yıl sürmesi bekleniyordu ve 44 milyon dolarlık bir bütçe öngörülmekteydi.[24] SORO karşı-ayaklanma konusundaki araştırmalarını Washington, D. C.'deki Amerikan Üniversitesi'yle birlikte yürütüyordu. 1966'da *Camelot* projesinin iç yüzü ortaya çıktı ve sosyal bilimlerin karşı-ayaklanma projelerine katkıda bulunduğu gerçeği bir skandal olarak patladı. Aynı yıl SORO Sosyal Sistemlerde Araştırma Merkezi *(Center for Research in Social Systems-CRESS)* adını aldı ve Sosyal Bilimler Araştırma Enstitüsü *(Social Science Research Institute)* gibi birimleri içinde barındırarak karşı-ayaklanma projelerine devam etti. *Camelot* projesi akademiyle karşı-ayaklanma amaçlı dış politika ilgileri arasındaki ilişkileri açığa çıkarması açısından önemlidir. Bu projenin gündeme gelişi, dış politikada Soğuk Savaş gerginliğinin ve Amerikan iç politikasında da yıllar süren McCarthyciliğin bir tezahürü olarak düşünülmelidir.

Özetle, gelişme çalışmalarıyla devlet-merkezci sosyal bilim kurumsallaşmıştır. Yöneltilen tüm kuramsal eleştirilere rağmen gelişme çalışmaları yeniden üretilmeye devam etmiştir. Daha da önemlisi, bu çalışmaların yaygınlaştırdığı dil ve kavramlar sosyal bilimlerin tüm disiplinlerinde

---

[22] Taylor, "Embedded Statism and the Social Sciences: Opening up to New Spaces", s. 1922.
[23] Gendzier, *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World*, s. 61.
[24] Gendzier, A.g.e..

yaygınlık kazanmış ve *sosyal değişimi kontrol altında tutmak* onu anlamaktan daha önemli bir konuma yükselerek, sosyal bilimlerin *raison d'etre*'i hâline gelmiştir.

SOSYAL BİLİMLERDE YENİ AÇILIMLAR: BİR DEĞERLENDİRME

Globalleşme süreçleri sosyal bilimlerde ulus-devlet paradigmasının egemenliğini sekteye uğrattı. Temel sosyal bilim disiplinlerine açılım sağlayabilecek çeşitli önermeler yapılmaya başlandı. Örneğin, gelişme çalışmaları içinden bazı sosyal bilimciler geleneğin gelişmeye aslında bir engel teşkil etmediği düşüncesini öne sürmeye ve analizlerine dış faktörlerin de önemini katarak devam etmeye gayret ettiler.[25] Gelişme çalışmaları toplumların sadece iç dinamiklerinden yola çıkarak analizler yapmaları ve örneğin az gelişmişliğin sömürgecilik gibi dış kaynaklarını görmezden gelmeleri dolayısıyla zaten sıklıkla eleştirilere maruz kalmaktaydı.[26] Onlar da dış faktörleri analizlerine katarak "reform" yaptılar. Ancak bu durum ulus-devlet paradigmasının muhafaza edilmesine bir engel teşkil etmedi. Yani sosyal bilimlerde ihtiyaç duyulan epistemolojik dönüşüme neden olmadı.

Bağımlılık kuramları dünya sistemi kuramını *(World-Sytem Theory)* doğurduğunda dünya ekonomisi etrafında düğümlenen analizler yapılmaya başlandı. Bu kuram da sıfır kazançlı bir oyun tahtası üzerinde, örneğin bir merkez ülkesinin herhangi bir kazancını çevre ülkesinin kaybı olarak değerlendirmeye devam etti. Yani ulus-devlet paradigması içinde kaldı.[27] Kendi içlerinde geçirdikleri tüm dönüşümlere ve globalleşme olgusunu teslim etmelerine rağmen bu reforma yönelik çalışmalar olsa olsa globalleşmenin nasıl ulus-devlet sisteminin ya da uluslararası devlet sisteminin dinamiklerini *değiştirdiğinden* söz ettiler. Globalleşme süreçlerinin ulus-devlet sisteminin üzerindeki *aşkın* ve *dönüştürücü* etkisini sorunsallaştıramadılar.[28] Oysa ulus-devlet seçkinlerinin işlevi artık ulusal politika-

---

[25] Böyle çalışmaların yer aldığı en önemli derleme için bkz., Myron Weiner ve Samuel Huntington (der.), *Understanding Political Development*, Little Brown, Boston, 1987.

[26] Bağımlılık kuramlarının eleştirilerinin temel çıkış noktası buydu.

[27] Dünya Sistemi Kuramları için bu anlamda en temel örnek için bkz., Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, Academic Press, New York, 1974.

[28] Robinson, "Beyond Nation-State Paradigms: Globalization, Sociology and the Challenge of Transnational Studies", s. 570 (vurgular orijinal metinden). Robinson bu makalesinde Antonio Gramsci'nin genişletilmiş devlet *(expanded* ya da *extended state)* kavramının dönüştürücü bir sorunsal için zemin oluşturabileceğinden söz eder. Bu bağlamda, Robinson'un söylediği gibi, ulus-ötesi kurum ve ilişkilerden oluşan sık dokulu bir ağın ulus-devletleri aşan ancak merkezî bir kurumsal yapısı olmayan genişletilmiş, ulus-ötesi bir devlet olarak algılanabileceği düşü-

lar üretmekten ziyade hızla –Birleşmiş Milletler, Ekonomik İşbirliği ve Gelişme Teşkilatı (OECD), Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı (CSCE) gibi– ulus-üstü kurumların, ulus-ötesi seçkinlerinin ürettiği politikaları uygulamaya dönüşmekteydi.[29] Yani ontolojik durum sosyal bilimlerin içinde bulunduğu epistemolojik durumla örtüşmüyordu.

Gerek dış faktörleri gerekse uluslararasılığı daha fazla önemseyerek globalleşme olgusuyla hâlleşmeye çalışan çabalar, sosyal bilimlerde bu anlamda çok da önemli açılımlar getirmedi. Ancak, temel sosyal bilimler disiplinlerinin marjinlerinde bazı önermeler globalleşme süreçlerinin getirdiği ontolojik dönüşümleri teslim eder nitelikte oldu. Örneğin, bu anlamda sosyolojinin marjinlerinde "kültürel çalışmalar" *(Cultural Studies)* belirdi. Bu çalışmalar gerek global gerekse de yerel anlamda kültür ekseninden analizlere ivme kazandırdılar. İletişim teknolojisindeki ilerlemeler farklı kültürel imajları günlük yaşamın içine aldı. Bu anlamda örneğin ırkçılık, ayrımcılık konusundaki çalışmalar devlet politikalarına endeksli olmaktan çıkıp söylem analizleri şeklinde ortaya çıkmaya başladı. Kültürel çalışmalar analizleri, evrensel olandan tekil olana doğru çektiler. Gerek yöntem gerekse kuram açısından önerdikleri çoğulculuk dolayısıyla bu çalışmalar kimi muhafazakârlara göre iskeletsiz bir görüntü sergilediler. Disiplinlere mahsus bütünleştirici ve birleştirici eğilimlerin karşısında yer aldılar. Bu nedenle de sosyal bilimler içindeki disiplinci muhafazakâr kadroların kızgınlık ve eleştirilerine maruz kaldılar. Kültürel çalışmalar sosyal bilimlerde özcülükten göreliliğe geçişin öncülüğünü yaptı. Bu anlamda edebiyat çalışmalarının çeşitlendirilip gündelik yaşam analizlerine katılmasıyla kültürel çalışmalar İngiltere'de Birmingham Üniversitesi'nde 1970'li yıllarda gündeme gelmeye başladı.[30] Buradaki Çağdaş Kültürel Etütler Merkezi'nin *(Centre for Contemporary Cultural Studies)* başını çekenlerden Stuart Hall'un ifadesiyle, önceleri "sosyolojiye karşı sosyolojik sorular" sorulmasının öncülüğünü yapan Birmingham'daki merkezde, daha sonraları "sosyolojik tahayyül"ün *(sociological imagination)* eleştirisi yapılmaya başlandı.[31] Konvansiyonel disiplin sınırlarına bir

---

nülebilir. Böyle bir genişletilmiş devlette ulusallıklarından arınmış, ulus-ötesi seçkinler global bir hegemonyayı sürdürmektedirler. William I. Robinson, *Promoting Polyarchy: Globalization, U.S. Intervention, and Hegemony*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

[29] Robinson, "Beyond Nation-State Paradigms: Globalization, Sociology and the Challenge of Transnational Studies", s. 586.

[30] L. Grossberg, "The Formations of Cultural Studies: An American in Birmingham", V Blundell et al., (der.), *Relocating Cultural Studies*, Routledge, Londra, 1993.

[31] Gregor McLennan, "Sociology and Cultural Studies: Rhetorics of Disciplinary Identity", *History of the Human Sciences*, 11/3, 1998, ss. 1-17, özellikle s. 4 içinde zikredilmiştir.

nevi anarşizm getiren bu kültürel dönüm noktası, kendi içinde hem bir yörüngesizlik ve görelilik hem de tekil olanı çalışmanın da paradoksal olarak getirebileceği bir çeşit özcülük eğilimi barındırmakta devam etmektedir. Bu açıdan bugün kültürel çalışmaların sorunsallarına ilişkin tartışmalar, sosyal bilimlerin epistemolojik dönüşümünün tam ortasında yer almaktadır.

Sosyolojide kültürel çalışmaların yaygınlaşmasıyla gelen açılım diğer disiplinlerde de ulus-devlet ötesi sorunsalların artan bir sıklıkla belirmesiyle yaşanmaktadır. Ekonomide kurumsal ekonominin artan önemi; siyaset biliminde devlet ve pazarları sadece etkileşime giren aktörler olarak değil daha holistik bir biçimde birbirlerinin yeniden üretiminde iç içe geçmiş olarak ele alan, sosyal değişimin aktör bazında değil yapısal olarak ele alındığı analizler benzer açılımları zorlamaktadır.

Tarih disiplininde ise tarih ve bellek arasında bir gerilim yaşanmaktadır.[32] Modernitenin büyük anlatılarının çözüldüğü bir dönemde, tarih artık eskiden olduğu gibi belleği kolaylıkla kontrol altında tutamamaktadır. Bugün gerek gündelik yaşamlarda gerekse sosyal bilimlerde belleğin yüceltilmesi durumu yaşanmaktadır. Sözlü tarih çalışmalarının son yıllarda giderek yaygınlaşması da belleğe verilen değerin bir yansımasıdır. Tarihin bellekle çatışmasının arka planında disiplin ve arzu arasındaki gerilim yatmaktadır. Belleğe atfedilen bu önem aslında daha önce sözünü ettiğim "ontolojik güvensizlik duygusu"nun bir sonucudur. Kimliğin sorunsallaştırıldığı yerde belleğe önem atfedilmektedir. Peki, bir belirsizlik alanına önem atfeden bellek, tarihin kapattığı kapıları açabilecek midir? Tarihin tanımlayıcı, sınır koyucu anlamda kendini beğenmişliği belleğin otantiklik anlamında kendini beğenmişliğiyle aşılmaya çalışılmaktadır. Ancak, Allan Megill'in ifadesiyle belki de en azından "tarihin hayâletine" gereksinim hâlâ vardır.[33]

Özetle, sosyoloji ile kültürel çalışmalar arasında, ekonomi ile kurumsal ekonomi arasında ve tarih ile bellek arasında yaşanan gerilimlerin arka planında sosyal bilimlerde genelde zaman ile mekân arasında yaşanan gerilim bulunmaktadır. Bu gerilimler zaman zaman geri dönüşlere zaman zaman da açılımlara önayak olmaktadır. İşte bu nedenle içinde bulunduğumuz dönem "sosyal bilimsel sancılar" dönemidir. Doğum sancıları gibi değişik şiddetlerle ve belli aralıklarla gelen bu sancılar aslında süreklidir. Sosyal bilimciler ise zaman zaman doğacak olanın nitelikleri konusunda

---

[32] Bu gerilimi konu eden bir makale için bkz., Allan Megill, "History, Memory, Identity", *History of the Human Sciences*. 11/3, 1998, ss. 37-62.
[33] Megill, A.g.m., s. 56.

"dilek"lerini dile getirmekten geri kalmamaktadırlar. Zaman zaman bu dilekler gerçek olan durumla karıştırılmaktadır. Örneğin, Taylor, ayrı ayrı Ortodoks disiplinlerin yerine geçmekte olan yeni bir sosyal bilim heterodoksluğunun haberciliğini yapmaktadır.[34] Buna göre sosyal bilginin mekânsal referansının globalleşmesiyle, mekân, zamanla birlikte ele alınmaya başlanmıştır; ulus-devlet paradigması hızla aşılmaktadır ve siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel süreçlerin ayrı ayrı ele alınması dönemi bitmiştir. Yani artık çeşitli Ortodoks disiplinlerin yerine tek bir heterodoks sosyal bilim vardır. Taylor'un haberciliğini yaptığı böyle bir sosyal bilim gerçekten var mıdır? Sanıyorum, gerçek olan "ontolojik güvensizlik duygusu" ile paralel "epistemolojik bir belirsizlik durumu"dur. Yani gerçek olan sancıdır. Gelip giden sürekli sancıların doğuracağının ne olduğu en azından Taylor'un söylediği kadar açık değildir. Eflatun'un Devlet analizinde yaptığı benzetmedeki gibi ışığı gören esirlerin düştüğü ontolojik güvensizlik duygusu da sancılı bir durumdur ve böyle durumlarda kimi esirlere esaret, açılımdan ve risk almaktan daha rahat görünebilir. Kanımca, sosyal bilimciler böyle durumlarda kendi dilekleri doğrultusunda gerçekleri görmekte aceleci davranmadan, dönüşümleri kendi dilekleri doğrultusunda etkileyecek önermelerde bulunabilirler. Sonuç bölümünde, disiplinlere mahsus Ortodoksluklara geri dönüş yerine açılım dileyen ancak açılımın da zaten kaçınılmaz olduğundan pek de emin olmayan bir sosyal bilimci olarak görüşlerime yer vereceğim.

Sonuç: Yeni Kavramlar ve Etik

Yukarıdaki metnin gündeme getirdiği temel sav, sosyal bilimlerin "görüntüde ulusal; özde ise ulus-ötesi"[35] bir gerçeklik içinde olduğunu belirtmek ve yeniden kavramsallaştırmalara, epistemolojik kırılmalara olan gereksinimin altını çizmektir. Sosyal bilimleri bu gereksinimleri teslim ederek açmaya yönelik çabaların en bilineni şüphesiz Gulbenkian Komisyonu'nun çalışmalarıdır. Bu komisyonun 1993-1995 arasında gerçekleştirdiği "sosyal bilimlerin yeniden yapılanması üzerine" çalışmalar bu konuda öncü çalışmalar olarak görülebilir.[36] Türkiye'de de Şubat 1998'de *Toplum ve Bilim* ve *Defter* dergileri ortak çalışma grubunun girişim-

[34] Taylor, "Embedded Statism and the Social Sciences: Opening up to New Spaces", ss. 1927-1928.

[35] Bu ifadeyi Robinson kullanmaktadır. Robinson, "Beyond Nation-State Paradigms: Globalization, Sociology and the Challenge of Transnational Studies", s. 572.

[36] Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, Metis, İstanbul, 1996.

leriyle, bu tema etrafında bir sempozyum yapıldı ve bildiriler yayımlandı.[37]

Sosyal bilimleri açmaya yönelik olarak yapılabilecek önerilerden birincisi, kanımca, yeniden kavramsallaştırmaya olan gereksinimi ciddiye almak ve bu doğrultuda çalışmalar yapmaktır. Ulus-devlet çerçevesi içinde tanımlanmış kavramlar sosyal bilimcilerin bilişsel merceklerini oluşturmakta, bilgi bu merceklerden süzülerek ortaya çıkmaktadır. Yani sosyal yapı ile sosyal bilimcilerin bilgiye ulaşmada kullandıkları araçlar artık örtüşmemektedir. O zaman sosyal bilimcilerin bilgiye ulaşmakta kullandıkları bazı kavramları ulus-ötesine göndermeler yaparak yeniden tanımlamaya girişmeleri gerekmektedir.

Bu bağlamda özellikle vatandaşlık kavramını yeniden tanımlamaya yönelik çabalar öne çıkmaktadır.[38] Gerek yerelleşme gerekse de globalleşmeye yönelik eğilimler vatandaşlık kategorisinin ulus-devletten boşanmasını gerektirmektedir. Modern siyasetin ulus-devletle başlamasının en önemli simgesi olan vatandaşlık kategorisi, artık bireyi devlet karşısında temsil etmek işlevini yitirmektedir. Bunun gibi örnekler sosyal bilimlerde ve onun çeşitli temel disiplinlerinde yeni bir siyasal, sosyal ve ekonomik dile olan gereksinimi gözler önüne sermektedir.

Sosyal bilimlerde böyle açılımları itelemek amacıyla Robinson müfredata ilişkin bazı önerilerde bulunmaktadır.[39] Buna göre ulus-ötesini sorunsallaştıran çalışmalar yeni kavram ve paradigmalarıyla belli araştırma alanlarına yönelebilirler. Bu araştırma alanları arasında şunlar vardır: Emeğin globalleşme süreçleri içinde yeniden yapılanmasına ilişkin araştırmalar, global nüfus ve ulus-ötesi göçlere ilişkin araştırmalar, global şehirleri mekânsallaştıran çalışmalar, ırkçılık ve etniklik konularının yeniden ele alınışı, yeni sosyal hareketler ve uluslararası hükümetlere ilişkin *(intergovernmental organizations)* ve ilişkin olmayan *(nongovernmental organizations)* kurumsallaşmalarla ilgili araştırmalar, dünya düzeni çalışmaları, çevre araştırmaları *(environmental studies)* ve kadın çalışmaları

---

[37] *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Sempozyum Bildirileri, Metis, 1998.

[38] Vatandaşlığı yeniden tanımlama doğrultusunda yapılan çalışmaları özetleyen bir kaynak için bkz., Ayşe Kadıoğlu, "Kamusal Alan ile Özel Alanın Yeniden Eklemlenmesi: Demokratik Vatandaşlık", *Diyalog*, 1, 1996, ss. 119-134; Ayşe Kadıoğlu, *Cumhuriyet İradesi-Demokrasi Muhakemesi: Türkiye'de Vatandaş, Birey, Kadın Eksenlerinde Demokratik Açılım Arayışları*, Metis, İstanbul, 1999. Ayrıca kuramsal açıdan toparlayıcı bir kaynak olarak bkz., Ronald Beiner (der.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany, 1995.

[39] Robinson, "Beyond Nation-State Paradigms: Globalization, Sociology and the Challenge of Transnational Studies", s. 590.

(gender studies). Yeni kavramlar ve dil, bu çalışma alanlarından çıkacak gibi görünmektedir.

İkinci olarak, etik konusundaki çalışmalardan belli açılımlar çıkabileceğini sanıyorum. Etiğin bu anlamda önemini ilk olarak vatandaşlık konusundaki çalışmalarımı yürütürken gördüm.[40] Açıktır ki modern vatandaşlık kategorisi globalleşme süreçleri sonucu yetersiz kalmaya başlamışsa da, refah devleti kapsamını belirleyen bir kategori olarak önemini hâlâ korumaktadır. Modern vatandaşlık kategorisi daha önceleri özel alana itilmiş etnik, dinsel ve cinse dair kimlikler etrafında yeniden yapılanmaya kalkışıldığında ortaya yine özcü, birleştirici ve tecrit edici özellikleriyle kimlikçilik çıkmaktadır. Kanımca, modern vatandaşlık kategorisinin yeniden kavramsallaştırılması süreci yeni bir etik yapılanma gerektirmektedir. Yeni vatandaşlık etiği, temel yaşam hakkının öncüllüğünün öneminin ortak bir ahlâkî değer olarak algılanmasıyla gündeme gelecektir.[41] Vatandaşlık kategorisi globalleşme süreçlerinin getirdiği belirsizlik ortamında etik açısından gözden geçirildiğinde yalnızca haklar temelli bir kavramın eksikleri ortaya çıkmakta ve vatandaşlık –Aristo'nun da altını çizdiği gibi– erdemli bir kategori olarak gündeme gelmektedir. Erdemli vatandaşlık, "Öteki benlikle ve doğayla ilişkisini ahlâkî olarak düşünen bir vatandaşlık konumu" olarak karşımıza çıkmaktadır.[42]

Keyman, globalleşme süreçlerinin ortaya çıkardığı belirsizlik durumunun etiğe geri dönüş sürecini başlattığını ifade etmektedir.[43] Artık kanıksadığımız, etnik kıyım ve işkence manzaraları karşısında kayıtsızlığa itilmekteyiz. Bu kayıtsızlığın arkasında bu eylemlerin hep bir doğru adına meşrulaştırılması yatıyor. Günümüzde, Keyman'ın Levinas felsefesine atıfla belirttiği gibi "benlik-öteki ilişkisini irdelerken, felsefenin temel amacının doğru olanı mı yoksa iyi olanı mı bulmaktır" sorusu önem kazanmaktadır.[44] Doğru olana verilen önem epistemolojiyi etiğe öncelemekte ve özne-nesne, benlik-öteki ayrımı içinde bir iktidar ilişkisi kurmaktadır. İyi olana verilen önem ise etiği epistemolojiye öncelemekte ve

---

[40] Bu konuda bkz., Ayşe Kadıoğlu, *Cumhuriyet İradesi-Demokrasi Muhakemesi: Türkiye'de Vatandaş, Birey, Kadın Eksenlerinde Demokratik Açılım Arayışları*.

[41] Bu anlamda etiğe geri dönüş sürecini irdeleyen bir çalışma için bkz., Fuat Keyman, "Etik, Siyaset ve Demokratik Ahlâk: Türkiye Üzerine Yansımalar", *Varlık*, 1077, Haziran 1997, s. 2-4; ayrıca, Fuat Keyman, "Ahlâkî Benliğe Geri Dönüş: Globalleşme, Etik ve Siyaset İlişkisi", *Doğu-Batı*, 2/6, Şubat-Mart-Nisan 1999, ss. 129-136.

[42] Keyman, "Etik, Siyaset ve Demokratik Ahlâk: Türkiye Üzerine Yansımalar", s. 4.

[43] Keyman, "Ahlâkî Benliğe Geri Dönüş: Globalleşme, Etik ve Siyaset İlişkisi", s. 132. Ayrıca bkz., Zygmunt Baumann, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford, 1993.

[44] Keyman, 1999, A.g.m., s. 135.

"benlikle öteki arasında bir sorumluluk ilişkisi" tanımlamayı gerektirmektedir.[45] Böyle bir sorumluluk önermesi ise "vicdan muhasebesine giren" bir benlik anlayışına işaret etmektedir.[46] Bu noktada gündelik yaşantıyla bağlantı kurması nedeniyle önemsediğim Yıldırım Türker'in bazı saptamalarını paylaşmayı anlamlı buluyorum. Türker, *Radikal İki* gazetesinde "Ne Yapmalı?" başlığıyla kaleme aldığı ve yalnızca "bir vicdan muhasebesini gündelik pratik hâline getirmiş insanlara" hitaben yazdığı yazısında kanımca özcülük ile görelilik arasında bir açılım olasılığına işaret ediyor.[47] Ayrımcılığın her türüne karşı olanların gün geldiğinde fikir ve duruşlarına karşı oldukları insanları da savunma dürtüsü içinde olabileceklerinden bahsediyor:

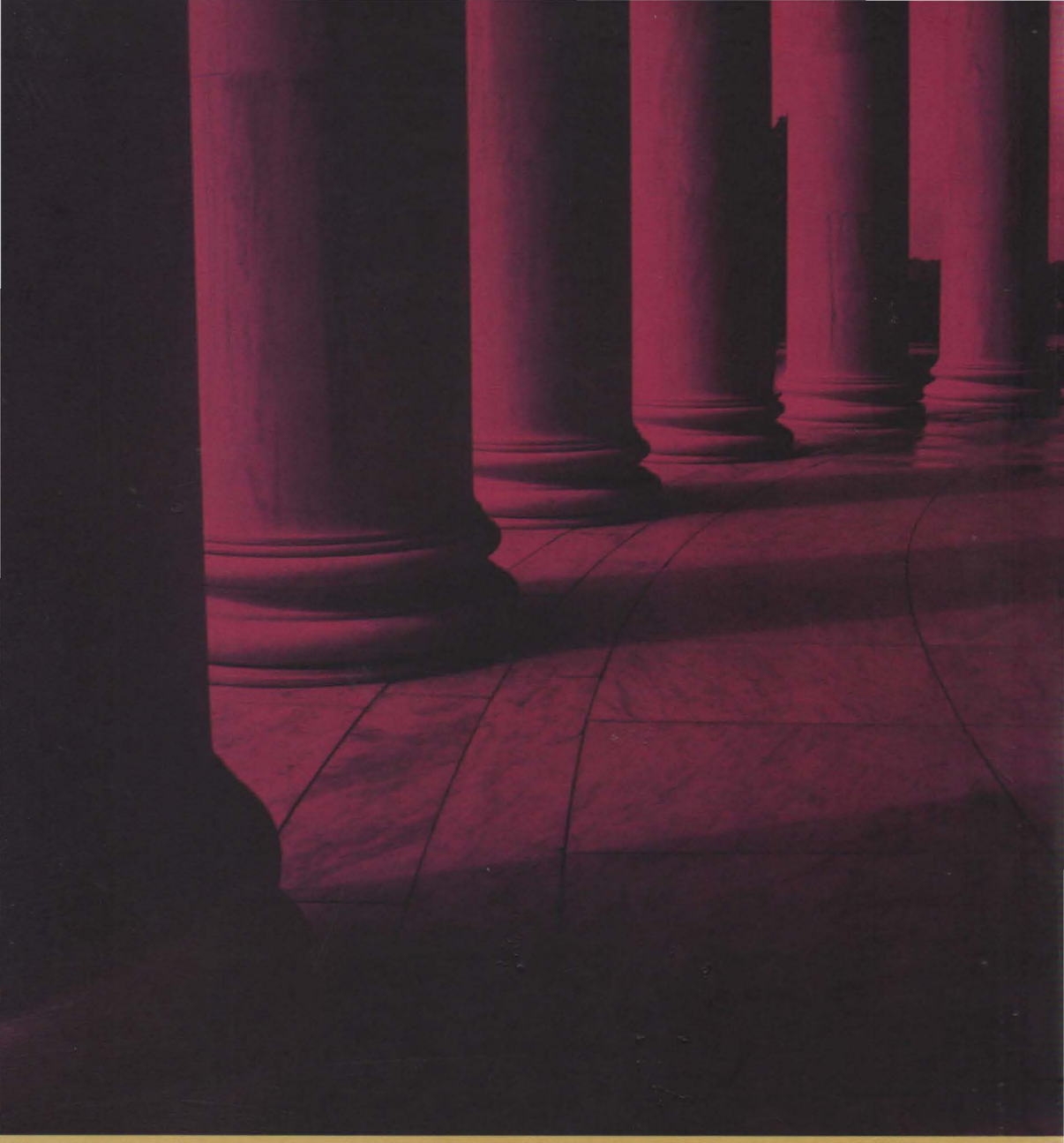
> ...genç kızların türban yüzünden katlanması gereken zulme de karşı çıkıyoruz.
>
> Kişi gün geliyor şarkılarına ve varoluş biçimine ilk tanık olduğu andan beri düşmanca hisler beslediği Ahmet Kaya'yı linçe kalkışanlara karşı korumak zorunda kalıyor.
>
> Önerdiği estetiği hiç ciddiye almadığımız Banu Alkan'ın bir şamar oğlanına çevrilip belki anlayışı kıt diye orta yere çıkarılıp hırpalanması da canımızı yakıyor.
>
> ...Çiller'e diş bilerken; onun temsil ettiği her şeyin bizzat hayatımıza tehdit oluşturduğunu bilirken, ona kadın olduğunu göz önünde tutarak saldıran, onu kadın olma noktasından incitmeye çalışanlara karşı durmak zorunda kalıyoruz.

Bu örnekler çoğaltılabilir ancak açık bir şekilde görünen şudur: "Doğru" dan ziyade "iyi" ekseni etrafında yapılan, gerek modern vatandaşlık gerekse kimlik söylemlerinin ötesinde "vicdan muhasebesine giren" benlik demokratik bir açılıma gidebilmenin bir önkoşulu gibi görünmektedir.

Yukarıdaki metinde ele alınan gerilimler globalleşme süreçlerinin ortaya çıkardığı gerilimlerdir. Bu anlamda zaman-mekân, tarih-bellek, evrensellik-tekillik, vatandaşlık-kimlik ve özcülük-görelilik arasındaki gerilimlerle hâlleşirken, iktidar odaklı değil de sorumluluk odaklı çözümlemelere ve açılımlara ulaşabilmenin bir yolu da etik konusunda duyarlı olmaktır diye düşünüyorum.

---

[45] A.g.m.
[46] A.g.m., s. 134.
[47] Yıldırım Türker, "Ne Yapmalı?", *Radikal İki*, 21 Şubat 1999, Pazar, s. 5.



TARİHÇİNİN GÖZLEMİ

Halil İnalcık
Osmanlı Devletinin Kuruluşu Problemi

Halil İnalcık
Osmanlı Tarihi Üzerinde Kamuoyunu İlgilendiren Bazı Sorular

AKADEMİ VE İKTİDAR

Nur Vergin
Bilim Camiası ve Tanınma İsteği

Hüsamettin Arslan
Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar

Halil Nalçaoğlu
Türkiye'nin Yeni Üniversite Düzeni: Kriz ve Kalite

Etyen Mahçupyan
Kemalizm, Pozitivizm ve İktidar: Devlet Ulema İlişkilerinde Modern Durum

Ayşe İnal
Derslikleri Kamusal Tartışmanın Oluştuğu Bir Mekan Olarak Yeniden Düşünmek

AKADEMİSYENE HİCVİYE

Ahmet İnam
Akademisyen mi? Ak-adam-isyan mı?

AYDINLANMA, SOSYAL BİLİMLER VE MODERNİTE

Hasan Bülent Kahraman
Modernite, Sosyal Bilimler ve Bir Disiplinlerarasılık Olanağı Olarak Görsellik

Mehmet Okyayuz
Ernst Bloch'un Gözüyle Alman Aydınlanması

Ayşe Kadıoğlu
Sosyal Bilimsel Sancılar

8.00

ISSN 1303-72420-0

9 771303 724207