DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:9 | SAYI:36 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2006 | ISSN: 1303-7242



ENTELEKTÜELLER II

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

ENTELEKTÜELLER
II

36

DOĞU BATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞU BATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242 Sayı: 36
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Zeynep Öztürk
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse

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

Danışma Kurulu
Cemal Bali Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan, Ilhan 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.

Reklam kabul edilmez.

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

Tasarım: Aziz Tuna
Baskı: Cantekin Matbaacılık,
1. Baskı: 6000 adet (Nisan 2006)
Dağıtım: Yaysat
Önceki Sayılar ve Abonelik için: 0 (312) 425 68 65

Kapak Resmi: Edward W. Said

İÇİNDEKİLER

ENLELEKTÜELLER

Mahmut Mutman 9
Yeni Kültür ve Aydınlar

Zeki Özcan 35
Sosyo-Kültürel Fenomen Olarak Entelektüeller

Oktay Özel 63
Tarih, Tarihçi ve Entelektüel Kamusallık Bağlamında Türkiye'den Güncel Değinmeler

BERNARD LEWIS'E KARŞI EDWARD SAID

Cansu Özge Özmen 85
Hassasiyetler Çatışması

ARENDT & ALTHUSSER & RAWLS

G. Gürkan Öztan 99
"Politik Olan"a İtibarını İade Etme Teşebbüsü: Hannah Arendt Üzerine

Özge Yalçın 113
Althusser'de Aydın Sorunu ve İdeoloji

Aysel Doğan 131
Rawls'un Liberalizmi ve Kozmopolitanizm

ÜLGENER'E DAİR

Ahmed Güner Sayar 153
İktisadi Liberalizm Karşısında Sabri F. Ülgener

Ayşe Azman & Nalan Yetim 175
Bir Entelektüelin Yüz Çizgileri: Sabri F. Ülgener

KENZ

Necdet Subaşı 195
"Normal Bilim" ve Hakikat Rejim(ler)i

Murat Erşen 205
Entelektüel Laik mi Olmalıdır?

SİNEMA

Metin Gönen 229
Faure, Godard ve Entelektüel Sinema



"Şair"

Oscar G. Rejlander

ENTELEKTÜELLER



"Aydınların Son Kavgası"

Harun Ak, 2006.

YENİ KÜLTÜR VE AYDINLAR

Mahmut Mutman*

İLK SAHNE

Fransız bir ressam, büyük bir tuvalin önünde delicesine bir hızla fırça darbeleri sallıyor. Arkadan 10. yıl marşını duyuyoruz. Ressamın görevi, marşın çalınıp bitme süresi içinde bir Atatürk portresi yapıp bitirmek. Marşın yükselen nağmeleri ile ressamın hızı daha da artan fırça darbelerinin birlikte kurduğu dayanılmaz gerilim yükselirken heyecanla sona doğru yaklaşıyoruz. Marşın yavaş yavaş ama zafer duygusuyla sönen sesiyle birlikte görev başarıyla tamamlanıyor: Atatürk'ün bilinen cepheden görüntüsü adeta bir sisin arasından ortaya çıkıyor. Fransız sanatçı eğilirek selam verirken sevinç dolu alkışlarla hep birlikte rahat bir nefes alınıyor.

Geçtiğimiz günlerde televizyonun akşam haberlerinde seyrettiğimiz bu ilginç gösteriyi nasıl yorumlamalı? Herşey bir marşın çalınma süresi içinde yapılmak zorunda olduğuna göre sürat arzusu sonlanabildiği ölçüde değer kazanıyor, herşey bir sonlanışa doğru koşuyor, durdurulamaz bir yükseliş ve engellenemez bir ortaya çıkış olarak mutlak bir görüntüye, mutlak bir biçime dönüşen bir son. Sanki süreçsiz, sanki yapılmaya başlandığı anda bitmiş bir imge?

---

* Doç. Dr. Mahmut Mutman, Bilkent Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, İletişim ve Tasarım Bölümü.

YENİ KÜLTÜR: GÖSTERİ TOPLUMU

Sanki yapılmaya başladığı anda bitmiş imge. Müziğin burada yaptığı işi bir an için bir yana bırakarak, bu gösterinin resmin başka bir görüntü biçimine, *anında iletilen görüntüye* tâbi oluşunun metaforu gibi okuyabiliriz. Walter Benjamin, "Teknik Yeniden-üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı" adlı ünlü makalesinde, ressamın tıpkı hastasıyla dışsal bir ilişki kuran büyücü gibi gerçeklik ile dışsal bir ilişki içindeyken, kameramanın hastanın vücudunu keserek içini açan cerrah gibi gerçekliğin içine sızdığını söylemişti.[1] Daha sonra bu gerçeklikten koparılmış parçalar (görüntüler) yeniden kodlanmakta ve dolaşıma sokulmaktaydı.[2] Bu görüntülerin üretim ve dolaşım hızı artık Benjamin'in yaşadığı ve yazdığı 20. yüzyılın ilk yarısında öngörülebileceğinin de çok ötesine geçti. "Anında iletim" ve "canlı yayın" Paul Virilio'nun çalışmalarında dikkatimizi çektiği bir "hızlandırma etkisinin" en çarpıcı biçimde karşımıza çıkan sonuçlarıdır.[3] Virilio böylece ortaya çıkan "tele-varoluşun" hiç kuşkusuz en yetkin çözümlemelerinden birini sunar.[4] Ama örneğin, 19. yüzyılın ikinci yarısında yazan Karl Marx'ın analizinin öncülleri ve düşünüş biçimi sağlam olduğu için bu durumu görmeden bildiği söylenebilir:

> ...sermayenin doğası dolaşımın farklı aşamalardan geçmesini gerektirir, ama bir kavramın ötekine düşünce hızında, yok zamanda ("in no time") dönüştüğü zihinde olduğu gibi değil de zaman içinde ayrılmış durumlar olarak.[5]

---

[1] Walter Benjamin: *Illuminations*, İng. Çev. Harry Zohn, Der. Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1968), s. 233-234.

[2] Bu noktada Benjamin'in klasik metninin en yetkin okumalarından birisini yapan Samuel Weber'in önemli çalışmasını izliyorum: "Mass Mediauras, or: Art, Aura, and Media in the Work of Walter Benjamin" *Mass Mediauras: Form Technics Media* (Stanford, California: Stanford University Press, 1996), s. 76-107. Weber, Almanca özgün metinde, Benjamin'in hem filmin çekimi veya kaydı için hem de izlenmesi veya alımı için aynı sözcüğü kullandığına dikkati çekiyor: "*Aufnahme*" ve "*Aufnehmen*" ("kameramanlar" ve "izleyiciler" için de "*Aufnehmenden*"). Bkz. özellikle s. 88-89.

[3] Paul Virilio: *The Art of the Motor*, İng. Çev. Julie Rose (Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 1995), s. 36-37. Virilio daha önceki bir kitabında da, hız sorununu doğrudan savaş sorununa bağlamıştı. Bkz. *Speed and Politics: An Essay on Dromology*, İng. Çev. Mark Polizzotti (New York: Semiotexte, 1986). Bu çalışmaların günümüz konjonktüründeki önemini hatırlatmaya gerek yok.

[4] Bkz., özellikle *Open Sky*, İng. Çev. Julie Rose (Londra ve New York: Verso, 1997).

[5] Karl Marx: *Grundrisse*, İng. Çev. Martin Nicolaus (Harmondsworth: Penguin/New Left Review, 1973), s. 548. Değerin özellikle borsada olağandışı hızlanışı, elbette Georg Simmel'in de dikkatini çekmişti. Bkz. *Philosophy of Money*, İng. Çev. Tom Bottomore ve David Frisby (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978), s. 506.

Eğer değer zihinde olduğu gibi anında veya yok zamanda, yani düşünce hızında dolaşmaya başlarsa ve aşamalar birbirinden ayrılamaz hâle gelirse, kriz *çözülemez* hâle gelmez mi?[6] İmgelere dönerek, değerin ekonomi politiğinden ayırt edilemeyen bu hızlanmanın sonucunda ortaya çıkan "anında iletilen" mesajın temel özelliğinin, adeta yapılmamış, adeta üretilmemiş bir görüntü gibi karşımıza çıkması olduğunu söyleyebiliriz. Adeta hiçbir dolayımdan, hiçbir aşamadan geçmeden *doğrudan*, *olduğu gibi* karşımıza gelmiştir.[7] Yukarıdaki örnekte ressamın yakalamaya çalıştığı ve resmin kendini özdeşlemeye çalıştığı, kendisinin de ona yettiğini kanıtlamaya uğraştığı bu imgeydi. Ama resim tam da bunun için kendi yapılışını sergilemek zorunda olduğundan ve bu yapılış algılanabilir bir zaman süresi içinde gerçekleştiğinden, sözkonusu yeni imgenin yakalanması imkânsızdır. Dolayısıyla bu sanatsal marifet gösterisinin kendi televizüel bir seyir hâline geldiği anda –ki başladığı anda bu hâle gelmiştir– zaten herşey olup bitmiştir.[8] Peki ya müzik? İmgelerin mesafeleri yutarak hemen buraya, evimizin içine kadar geldiği, herşeyi anında bildiğimiz ve gördüğümüz (böylece aydınlanmış olmaktan ziyade korkunç görünen) dünyada müziğin özel bir türü olarak marş belki de yeniden bir ritim kazanmaktadır...

Ressam ve müzisyen, Mustafa Kemal Atatürk'ün yaratmaya çalıştığı kültürel dönüşümün sanat cephesindeki kahramanlarıydı. Bu süreç, Nuri İyem'den Suna Kan'a bir dizi büyük sanatçıyı ortaya çıkardı. Şimdi ise, değerin ekonomi politiği uyarınca artık herşeyin yeni imgeye, yeni görüntüye ve yeni dile ayarlanması sözkonusu (artık dijital Atatürk görüntüleri

---

[6] Marx "düşüncenin zihindeki dolaşım hızı"na böyle ilginç bir referans verirken bir üretici güç olarak beynin *hep krizin eşiğinde* olduğunu da ifade etmiş oluyordu. Düşünmediğimiz ne kadar çok şey var beyinlerimizde! Gilles Deleuze sinema üzerine kitabının ikinci cildinde bunu kendi konusu bağlamında düşünmeye çalışmıştı. Bkz. Gilles Deleuze: "Cinema, Body and Brain, Thought" *Cinema 2: The Time-Image*, İng. Çev. Hugh Tomlinson & Robert Galeta (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), s. 189-224.

[7] Tabii ki bu gerçekte dolayımsız olduğu anlamına gelmez. Karikatür krizi gibi bir olay bize gösteri toplumunun iletim tarzı hakkında iyi bir fikir verebilir. Yıllar önce Edward Said'in gösterdiği gibi, medya İslâmiyeti özel bir nesne hâline getirmiştir: Dile geldiği, görüntüsü oluştuğu anda ne olduğunu bildiğimiz, üzerinde ayrıca düşünmeye ve herhangi bir dolayıma gerek olmayan küresel bir problem. Bkz. Edward W. Said: *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon, 1981), s. 39. İslâm bir dizi verili anlamla özdeşleşmiş ve herhangi bir görüntüsü, hiçbir başka söze gerek kalmaksızın hemen ve derhal bu anlamları (gerilik, kadınları ezme, baskı ve son olarak "terörizm") harekete geçiriyor olmasıyla İslâmiyetin kendisi bir *olay* hâline gelmiştir. Öyle ki bizzat bu anlamların tekrar ve tekrar kışkırtılması, aynı mekanizmalar sayesinde kendi sonuçlarını, yani kitlesel gösterileri üretir.

[8] Bundan resmin yenilgiye uğramış veya sonunun gelmiş olduğu gibi alelacele sonuçlar çıkarmamak gerekir. Resim, televizyona yetişmeye çalıştığı ölçüde yenilgiye uğrar.

üretilecek). Bu yazıda yeni kültürün tam bir çözümlemesinden ziyade bazı temel görünümlerine ve bu yeni yapılanış içinde aydınların hızla değişmekte olan rolüne dikkati çekmeye çalışacağım.

Yeni kültürün oluşumu, elbette barışçıl ve sakin bir yukarıdan aşağı inşâ süreci değil. Tersine bu süreç siyasal ideolojiler düzeyinde "otoriter milliyetçilik" ve "liberal küreselleşmecilik" arasında oldukça sert bir ideolojik çatışma ve mücadele ile karakterize olmaktadır.[9] Bu çatışmanın Türkiye'ye özgü olduğunu da sanmamak gerekir (karşıtlığın oluşumunda Türkiye'ye özgü olan yönler olabilir ama karşıtlık evrenseldir). Kökenleri çoğu kez Kant'ın ve Hegel'in felsefelerine kadar geri götürülen bu çatışma tüm süreci belirlemektedir. Ama benim burada dikkati çekmeye çalışacağım nokta bu çatışmanın taraflarınca paylaşıldığı hâlde ideolojik söylemlerin ve argümantasyonun sıcaklığı yüzünden görülmez hâle gelmiş olan bir başka boyut. Yeni kültür derken kastetiğim de işte bu. Yeni kültürü düşünebilmek için günümüzün daha iyi bilinen perspektiflerinden ziyade neredeyse unutulmuş bir yazarın unutulmuş bir kitabına döneceğim. Guy Debord'un 1967 tarihli küçük kitabı *Gösteri Toplumu*'ndan sözetmek ve yükselen kültürün kurduğu toplum biçimini bir "gösteri toplumu" olarak tanımlamak istiyorum.[10] Dahası, Debord'un yaklaşımını Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in önceki çözümlemelerine bağlamak istiyorum. Debord'un gösteri toplumu dediği biçimin, Adorno ve Horkheimer'in kastettiği anlamda bir "kültür sanayii"[11] tarafından oluşturulduğu-

---

[9] Bunu daha önce bazı yazılarımda tartışmıştım. Bkz: "İnsanlığın Kıyısında: Haklar" *Toplum ve Bilim*, 87, 2001 Kış, s. 44-64; "Oryantalizm/Şarkiyatçılık" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi, Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık* (İstanbul: İletişim, 2002), s. 189-211.

[10] Guy Debord: *Society of the Spectacle* (Detroit: Black and Red, 1983). Debord ölmeden önce kendi tezine yeniden baktığı bir kitap daha yazdı: *Comments on the Society of the Spectacle*, İng. Çev. Malcolm Imrie (Londra ve New York: Verso, 1990). *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, Çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent (İstanbul: Ayrıntı, 1996). Martin Heidegger ünlü makalesi "The Age of the World Picture"da, modernliği dünyanın bir resim hâline gelmesi, bunu da insanın dünyayı bir nesne gibi önüne alarak kendini merkez kılması olarak yorumlamıştı. Heidegger'in yaklaşımının önemi tartışılmaz, benim Debord'u (ve Adorno ve Horkheimer'i) vurgulamamın asıl nedeni Türkiye'de "kültür sanayinin" ve "gösteri toplumunun" gerçekten içinde bulunduğumuz konjonktürde kuruluyor olması –özellikle Debord'un çözümlemesi belirli bir "sahne" kavramına dayanmasından dolayı bana bugünü anlamak için anlamlı geliyor. Ama bu düşünürler (Heidegger, Benjamin, Adorno ve Debord) arasında verimli bir kuramsal tartışma oluşabileceğine inanmıyorum, sadece yeri bu yazı değil. Bkz. Martin Heidegger: "The Age of the World Picture" *The Question Concerning Technology and Other Essays,* İng. Çev. William Lovitt (New York: Garland Publishing, Inc., 1977). Batılı çoğu düşünürün başına gelen talihsizlik Heidegger'in de başına geldiği ve bu insanı merkezleme ve "dünya-kurma" ("worlding") işinde sömürgecilik gibi bir ayrıntıyı unuttuğu için düşünürün "dünya resmi/görüşü" düşüncesinin şanına yakışır (ve nefis) bir uygulaması olarak, bkz. Timothy Mitchell: *Colonising Egypt* (Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1991).

[11] Theodor Adorno ve Max Horkheimer: "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception" *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, İng. Çev. Edmund Jephcott

nu, bu sanayinin yaptığı en temel işin ise, toplumu değişik izleyici kümelerinde kategorize ederek ve kültürü bir yönetim nesnesi hâline getirmek olduğunu ileri sürmek istiyorum. Kültür sanayii, kültürel, siyasal, enformatik ve görsel bir sahne ve seyirlik oluşturur. Bu yaklaşımı izlerken, gösteri ve sahnelemenin eski emperyal rejimlerde iktidarın en önemli boyutlarından biri olduğunu ve temel işlevinin *caydırma* olduğunu hep akılda tutmamız gerekecektir. Yeni kültürel hegemonyanın en büyük iddiası, gösterinin ve onu kuran kültür sanayinin kitlesel bir talebin sonucu olduğudur. Adorno ve Horkheimer bunun böyle olmadığını ve kitlesel talebin ve ihtiyaçların, davranış ve yönelimlerinin kültür sanayii tarafından oluşturulduğunu göstermişlerdi.[12] Biraz daha da ileri giderek, bugün kültür sanayiinin temel işlevlerinden birinin kitleleri yönlendirerek *çoğunluklar oluşturmak* olduğunu ve bu sayede kurulan caydırıcılığın çok daha incelikli ve etkili olduğunu ileri süreceğim. Kültür sanayii ve gösteri toplumu yeni entelektüel işlevler oluşturarak yeni aydın türleri ortaya çıkarırken aynı zamanda eski aydınları da kendi içine alan ve dönüştüren bir çevre ve çerçeve oluşturur.

Günümüzde dilin ve görüntülerin dolaşım hızının ulaştığı düzeye dikkati çekerek başlamıştık. Bu hız ve küreselleşme, sözkonusu toplumsal ve kültürel biçimi bugün Debord ve Adorno ile Horkheimer'in zamanlarında gözlemlediklerinden çok daha ileri noktalara vardırmıştır. Buna rağmen, günümüzün daha iyi bilinen bir çözümlemecisi olan Jean Baudrillard'dan ziyade Adorno ve Horkheimer ile Debord'un çözümlemelerini tercih etmemin nedeni, Baudrillard'ın getirdiği sorunların varolmadığını düşünmemden ziyade onun bu yeni gelişmelere yaklaşım biçimini sorunlu bulmamdan kaynaklanıyor. Simülasyonun da sonuç olarak kültür endüstrisinin parçası olduğunu ve "spektaküler" bir "gösteri etkisi" üretmesini akılda tutmamız gerekli. Baudrillard'ın çözümlemesinin sorunlu yanı ise, bir süreci sonucuna indirgeyerek her türlü *olayın*, *direncin* ve *tekilliğin* artık bitmiş olduğunu iddia etmesi. Bu iddia Baudrillard'ın bir kez olmuş bitmiş, durağan ve homojen bir olay kavramı olduğu kuşkusunu uyandırıyor.[13] Artık olayların olmadığı veya olayın tamamen "kod" tarafından

---

(Stanford, California: University of California Press, 2002), s. 94-136; Theodor Adorno: "Culture Industry Reconsidered" *The Culture Industry*, İng. Çev. J. M. Bernstein (Londra ve New York: Routledge, 1991), s. 98-106.

[12] Adorno ve Horkheimer, ibid. 95.

[13] Jean Baudrillard: *Simulations*, İng. Çev. Paul Foss, Paul Patton, Philip Beitchman (New York: Semiotexte, 1983), özellikle s. 31 ve 71. Baudrillard'ın aynı metninde yeralan artık gösteri toplumundan hiper-realitenin yönettiği simülasyon evrenine geçtiğimiz tezi, Debord'un gösteri toplumu kavramının klasik yabancılaşma kuramına bağlı olduğu düşüncesine dayanıyor. Ama simülasyon evreninin de bir gösteri toplumu olduğu tartışma götürmez. Baudrillard'ın kuramından kovduğunu düşündüğü gerçeklik-ideoloji ayrımı metinlerinde sürekli geri

yönetildiği tezi, herhangi bir kodlamanın kodlanan şeyi saf biçimde bilinir ve görülür kıldığını varsaymaktadır. Halbuki "göstergeler", yani işaretler, sesler, imgeler ve sözcükler, kodlamanın yönetmeye çalışırken sadece daha da karmaşıklaştıracağı ve kodlamaya göre tekinsiz bir öncelik taşıyan bir *gösterge-oluş* süreci içindedirler ve bu süreç, ister istemez, kodlayanın da bizzat kodlamasıyla yazıldığı, yani kodladığından *başka* bir metin hâline geldiği bir süreçtir.[14] Başka türlü söylersek, kodlamanın düzenli ve anlaşılır mesajlar ortaya çıkarıyor olması, imgenin imge sözün söz hâline gelmeyi hep sürdürdüğü, yani bütünlüğün hep bozulduğu, anlam ve özne öncesi, görülmez işitilmez süreci ne denetleyebilir ne de noktalayabilir. Bu nedenle, olayın olan bitene indirgenemeyeceğini, gerçekleşmesi içinde tüketilemediğini, her olayda her zaman henüz gerçekleşmemiş bir yan kaldığını söyleyebiliriz.[15]

Debord'un yaklaşımının da tamamen sorunsuz olduğu söylenemez. Örneğin "gösteri"yi veya spektaküler dili, üreticilerin üretim araçlarından ve kendi güçlerinden ayrılışına bağlayan Debord, onu bu yabancılaşmanın doruk noktası ve insanların gözüne inmiş bir perde gibi düşünüyordu. Gösteri dilinin bir perde gibi çalışarak belirli okumaları imkânsız veya zor kıldığına kuşku yok. Ama bu durum safiyane bir ideoloji-gerçeklik karşıtlığına yer bıraktığı ölçüde bizi yanlış yönlere de götürme riski taşımaktadır. Örneğin Debord'un söyleminde hep doğru bir görüntü ve bu

---

gelmektedir (örneğin medyanın olgulara bağlı iddiasına karşı sadece hiper-realite kurduğunu iddia ettiği zaman). Ayrıca, bu yazının sonuna doğru Debord'un metninde klasik bir yabancılaşma sorunsalından çok başka şeylerin de olduğunu göstereceğim.

[14] Bu *başka* metnin basitçe okunabilir ve görülebilir olduğunu söylemiyorum; ama toplumsal dönüşüme kurgulanmış bir entelektüel ve yaratıcı aktivite burada iş yapacaktır. Baudrillard ise, bu karmaşıklık durumunu sadece negatif yönüyle görmektedir, çünkü bir "söylenen" sorunu gibi almaya devam etmektedir. Bkz. ibid., özellikle s. 32-33. Benim burada izleyeceğim yaklaşım ise, Jacques Derrida ve Gilles Deleuze gibi düşünürlere daha yakındır. Bkz. Jacques Derrida: *Of Grammatology*, İng. Çev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), özellikle s. 27-65; Gilles Deleuze: *The Logic of Sense*, İng. Çev. Mark Lester ve Charles Stivale (New York: Columbia University Press, 1990), özellikle s. 1-22, 52-57 ve 148-153. Jacques Derrida'nın son mülakatlarından birinde Baudrillard'a yönelttiği eleştiri benim izlediğim yaklaşımı en iyi biçimde ifade etmektedir. Haberin yapılmışlığına ve bunun yapısökümünün zorunluluğuna değinirken Derrida şöyle diyor: "(bu zorunlu yapısöküm) bir simulakr enflasyonuna ve aldanış aldanışı, olayın inkârı diyebileceğimiz biçimde her türlü tehdidi nötralize etmeye yol açmamalıdır" Bkz. Jacques Derrida ve Bernard Stiegler: *Echographies of Television*, İng. Çev. Jennifer Bajorek (Cambridge, Oxford & Malden: Polity, 2002), s. 5-6. Derrida, şiddetlerden savaşlara herşeyi medya aygıtının kurguladığı ve sunduğu, herşeyin simülasyon ve aldanış hâline geldiği ve hiçbir olayın olmadığı görüşünü "eleştirel neo-idealizm" olarak tanımlıyor.

[15] Jacques Derrida şöyle yazıyor: "Olay, olan şeyde ne indirgeyebileceğimiz ne de basitçe yadsıyabileceğimize verdiğimiz bir başka addır. Her zaman başkasının deneyimi olan deneyime verdiğimiz bir başka ad. Olay başka bir kavrama tâbi kılınamaz, varlık kavramına bile." ibid., s. 11.

görüntüyü yani hakikati yeniden *ele geçirme* vaadi kalmaktaydı (tek eğilim bu olmamakla birlikte). Bu yaklaşım sınırlıdır, çünkü imgenin olağanüstü bir hızla üretilmesi ve dolaşımı sayesinde her görüntünün herhangi bir görüntü (yani sadece bir sonraki görüntü) hâline geldiği günümüzde tüm doğruluk ve temsil etme sorunsalı kriz içine girmiştir. Bundan Baudrillard'ın çıkardığı olayın sonunun geldiği biçimindeki düz ve talihsiz sonucu çıkarmasak da Debord'un yabancılaşmanın karşısına insani iletişimi koyan klasik çözümüyle yetinebilir miyiz? Böyle bir yaklaşımın da yetersiz kalacağı açık, ama Debord'u okumanın tek yolu bu olmayabilir. Debord aynı zamanda "Situationist International" isimli ünlü avant-garde sanatçılar gurubunun kurucu üyesi ve kuramcısıydı. Özellikle kitabının sonlarına doğru "iletişim dilinin kayboluşunun sanatı 'de-kompoze' etme hareketi içinde *pozitif* bir ifadeye" kavuştuğunu söylerken, modern sanata ait bir gözlem yapmanın ötesinde önemli bir formülasyon getirmişti.[16] Bu noktaya yazının sonunda yeniden döneceğim.

Aşağıda bu genel yaklaşım içinde yeni kültürün bazı görünümlerine ve özellikle aydınların bunun içindeki rollerine değinmeye çalışacağım. Bu örneklerin verilebilecek en iyi örnekler olduğunu iddia edemem, ama benim ilginç ve tartışmaya değer bulduğum örnekler bunlar.

YENİ KİTAPÇI, DEĞİŞEN EDEBİYAT

Gösteri toplumunun en belli başlı özelliklerinden olan tanıtım ve promosyon olgusu, önünde durulmaz bir gelişme gibi çıkıyor karşımıza. Daha bir kaç yıl önce alevlenen ve hâlâ süregiden tartışmada ortaya çıkan yazar ajanlığı veya TV reklamı gibi olguların daha genel bir pazarlaşma ve metalaşma hareketinin parçası olduğunu görmek zor değil. Bu geniş açıdan herşeyin çoktan olup bittiği söylenebilir. Artık ne yayıncılık ne edebiyat alışageldiğimiz meslekler veya uğraşlardır. Burada ilk çarpıcı görüntü kitapçının değişen yüzü. Eski küçük kitapçı yokolurken, kitapçı dükkanı artık CD, DVD, vb. kültür ürünlerinin de satıldığı bir yer hâline geldi ve kimi büyük zincir mağazalar bu yeni ekonomik harekete katılarak hayli gelişkin kitap satış reyonları kurdular (ünlü bir romancının son romanını ise ayrı bir promosyon köşesi olarak portakalların yanında bulabilirsiniz). Buna televizyonun artan "kültürelleşmesini" eklemeli. Şimdi insanlar, televizyonda şu ya da bu kültür programını veya edebiyat ve kitap saatini seyretmekle entelektüel bir aktivite içine girdiklerini ve birşeyler öğrendiklerini düşünüyorlar, başka bir deyişle okuma dediğimiz süreç giderek bu seyrin komutası altına girmektedir. Bu programların sayısının artması

[16] Debord. *İbid.*, 187.

bir kültürel gelişme manzarası da kurar. Bu tür programlarda "x" edebiyat yapıtının büyük erdemi olarak "çok katmanlılığına" işaret edildiğini duyabilirsiniz –sanki çok katmanlı olmayan herhangi bir bir metne edebiyat, hattâ metin denilebilirmiş gibi. Ama böyle bir ifadenin ağızdan çıktığı anda sadece "sofistikasyon" değil aynı zamanda "çoğulculuk" gibi değerleri garanti ediverdiği hissedilebiliyor. Tüm bunların edebiyata (hattâ düşünceye) ilgi ve talebi artırmadığı ve yaratmadığı, bunun da olumlu bir yanı olmadığı söylenemez elbet. Herhangi bir alışveriş merkezinde bulabildiğiniz devasa büyüklükte ve içinde Franz Kafka ve Halil İnalcık'tan Harry Potter'a her yayını bulabileceğiniz kitap-müzik mağazaları hafta sonları tıklım tıklım doluyor...

Sevinmeli değil miyiz? Ne olursa olsun ve nasıl olursa olsun, sınırlı bir kesimin olsa bile kitap okuması okumamasından iyi değil mi? Kim televizyondaki edebiyat, sanat ve kültür programları olmasın diyebilir? Yine de bu okumayı seyre tâbi kılma eğilimi karşısında en azından kararsız kalmamak ve hattâ biraz kuşku duymamak zor. Hele kitaba ve edebiyata ilginin görünüşte arttığı bir yerde yasaların, eğitimin ve kültürün daha demokratik hâle gelmesine duyulan toplumsal ilgide pek bir kıpırdanma olmadığı düşünülürse... Bir edebî yapıtın varoluş tarzının gitgide bir ticarî yapımın varoluş tarzıyla aynılaşmasının edebiyat açısından bir dizi sonuçları olmaması düşünülemez. Bu gelişmenin en sorunlu yanı, organize, televizüel ve medyatik "PR" (Public Relations) telaşının kitabı okumamıza adeta izin vermemesi. En önemli tercih, romanı çıktığı günün akşamı televizyon haberlerinde boy göstererek ne yazdığını bize anlatan romancıyla, son sevgilisiyle gece kulübünden çıkarken gazetecilere yakalanan romancı arasında yapılmak durumunda. "Tanıtarak okutma" (ve hattâ bununla kültürü yükseltme) argümanını yapanlar reklam denilen mesajın bir hedefe ulaşmak, yani satmak ve okutmak için üretildiğini hatırlatmaktalar. Unuttukları küçük nokta ise reklamın sadece kendini yeniden-üreten bir mesaj olduğudur. "İlgi", "talep" veya "tanınma" dolaşıma, yani reklama ilişkin kavramlardır.[17] Değişimin ve pazarın dünyasından tamamen başka bir yerden gelen edebî ilgi ise insanı ilgisiz kılar, koparır ve adeta toplum-dışı bir sürgüne yollar –siyasal bir bağlanım içine girmiş olanları bile. Reklamsal tanıtım koşulu, okumanın (ve belki yazmanın) niteliğine ilişkin bir dönüşümün arifesinde olduğumuzun işareti olabilir mi? Örne-

[17] Bir yayıncının anlattığı bir anekdot hatırlıyorum. Kitap fuarında yayınevinin standına gelen okuyucu ne yazarın ne de kitabın ismini hatırlayamayıp "şeyin şey isimli romanı var ya, çok meşhur..." der. Tabii bu talihsiz okurun uzun süre *kuyrukta* beklemenin getirdiği yorgunluktan kaynaklanan unutkanlığına rağmen yayıncı onun ne istediğini bildiği için ünlü romancının son romanını uzatmakta tereddüt etmez!

ğin artık okurlar dönüp dönüp okumayı, edebiyat metnini bir türlü bitirememeyi unutacaklar mı? Okumanın, sadece dışsal değil aynı zamanda içsel bir koşul olarak tüketim kipliğine kayması edebiyatı öldürebilir mi? Giderek sadece en yüzeydeki hissiyatla oynayan bir edebiyat mı oluşacak? Ya da biçimsel bir mükemmeliyete varmış ama hiçbir şey söylemeyen bir edebiyat (bir an için bunun mümkün olduğunu varsayarsak)? Ya da herşeyi söyleyebilen ve böylece önemsizleştiren bir edebiyat? Bu sorulara tekrar döneceğim; şimdilik altını çizmek istediğim nokta kitapçılar, yayınevleri ve edebiyatın kültür sanayinin ve gösteri toplumunun parçası hâline gelmeye başlamış olduğu, bunun da *reklamla okur kitleleri kurma* çabasından ayırtedilemeyeceği.

BAŞKA GÖRÜNÜMLER, ÖRNEĞİN "SANAT"...

Çarpıcı sayılabilecek bir başka görüntüyle devam etmek istiyorum: hâlen süregitmekte olan Picasso sergisi. Son yıllarda müzelerin yapı ve işlevlerinin nasıl değiştiğine tanık olduk. İçinde sanat eserlerinin ucuza elde edilebilir biçimlere dönüştüğü mağazaları, şık restoranları ve barları ile yeni müze de (tıpkı kitapçı gibi) artık gösteri toplumunun bir parçasıdır ve sanatın da gösterinin bir parçası hâline gelişini ifade eder. Büyük sanatçıların ve bilinen sanat akımlarının dünyanın bir ucundan ötekine taşınabilmesi de aynı gelişmenin bir parçası. Bu elbette büyük masraf, organizasyon gerektiren ve promosyon yönü de olan bir aktivite. Çapın böyle büyümesi aynı zamanda ona katılacak kitleleri, *çoğunlukları* televizyon, haber ve PR araçlarıyla *üretmeyi de gerektirdiği* için geniş kitlelerin ünlü sanat yapıtlarına erişebilir hâle gelmesinin kendiliğinden bir toplumsal gelişme değil, bir *gösterinin oluşturulması* işi olduğunu söyleyebiliriz. Kültür sanayii *durmaksızın kitle, çoğunluk üretir, gösterinin boyutları her zaman devasadır*, "ulusal" çaptadır, bazı gösteriler uluslararası çaptadır (Oscar ödülleri, Eurovision, CNN ve günlük küresel politik tiyatro) ve sonuç olarak *gösteriye herkes katılmak ister*. Geniş kitlelerin önemli sanat yapıtlarına (veya günlük enformasyona) bu biçimde erişebilmesine karşı çıkmak muhakkak yanlış olurdu. Yine de, her türlü elitizm eleştirisini göze alarak, kitapçılar için sorduğumuza benzer bir soru soralım: bu sergiye gidenler neye baktılar, ne gördüler, neyi izlediler? Resimlere mi, yoksa "Picasso"ya, yani bir isme ve imzaya mı? Tam da böyle sergilerle, sanatın değeri ve Picasso'nun ressam olarak büyüklüğü, "yetenek" ve "deha" gibi tekilliği gösteren kavramlar sayesinde hemen bir markaya ve gösterinin ürünlerine dönüştüğü koşulların düzeni içine girmiş olur. Bu durum onları sanat olmaktan çıkarmaz, ama gösteri toplumunun koşulları içine koyar.

Türkiye'ye Picasso sergisi getirmeye bir seçenek olarak, buranın ressamlarına burs, yer sağlama, yurt dışına yollama vb. destekler yapıldığını düşünelim –özellikle organizasyonun devasa boyutları düşünüldüğünde anlamsız olmayan bir karşılaştırma. Bu karşılaştırma bize kitlelerin, toplumun kim olduğu sorusunu sorduracaktır elbette. Picasso sergisine gidenler çoğunluktur, dolayısıyla onlar toplumu temsil eder hâle gelir. Buna karşılık, böyle bir düzenleme içinde, buralı ressamlar hep bir azınlık olarak kalacaktır, gözümüze Türkiye toplumu değil de onun küçük bir parçası olarak görünecektir. Ama toplumsal alanın böyle "spektaküler" biçimde yönetilmesi ve kurulması genel ilke olmakla birlikte bu durumdan kültür sanayii ve gösteri toplumunun ressam yetiştirmeyi hiç tercih etmeyeceği gibi bir sonuç çıkarmak yanlış olurdu. Adorno ve Horkheimer, kültür endüstrisinin işleyişinin bir yandan bireyselliği ve yaratıcılığı ortadan kaldırırken öte yandan "yetenek avcılığı" yaparak her türlü bireysellik, kendiliğindenlik ve yaratıcılığı hemen içine almak zorunda olduğuna dikkatimizi çekmişlerdi.[18] Uzun vadede sanat alanında da burs, vb. mali ve kurumsal destekler aracılığıyla ve sanatçı yetiştirmeye yönelerek işleyecek bir gösteri hegemonyası sözkonusudur. Öyleyse burada dikkat etmemiz gereken, yeni kültürün organizasyon tarzının, sanatı *ancak kendi koşulları* altında, yani gösterinin "spektaküler" koşulları altında kabul edeceğidir. O zaman bir kez daha vurgulayalım: gösterinin en önemli etkilerinden biri kitleler, çoğunluklar üretmektir. Bu belki de onun farkedilmesi en zor yönüdür. Adorno ve Horkheimer, kültür sanayinin öne çıkarmadığı ve pazarlamadığı isteklerin ve ihtiyaçların birey tarafından bastırıldığından sözetmişlerdi.[19]

...VE FUTBOL

Gösteri toplumunun en birinci sporu devasa bir gösteri hâline gelmiş olan futboldur. Stadyumda biraraya gelen binlerce insanın yaptığı iş seyretmekten öte gösteriye katılmaktır: artık formasını da giydikleri takımlarını desteklemek için renkli ve büyük flamalar açar, sloganlar bağırır, marşlar söylerler ve gösterinin önemli bir parçasıdırlar –maçların televizyonda toplu izlendiği bar ve kahvehanelerde de aynı görüntü oluşur. Gerek sahanın görünüşü, gerekse futbolun oynanışının yarattığı görüntü olağanüstü bir estetik sunar kitlelelere.

Futbolu Bakhtin'e göre halkın özgül enerjisini eklemlediği "karnaval" kavramıyla karıştırmamalı, çünkü (doğru ya da yanlış) Bakhtin'e göre

[18] Adorno ve Horkheimer, ibid., s. 96.
[19] Adrono ve Horkheimer, ibid., s. 95.

karnavala karakterini veren *iktidarın dışında* kalmasıydı. Futbol ise, tam bir iktidar gösterisidir (en azından futbolu Bakhtin'in kastettiği şeye dönüştürmenin hayli zor ve özel bir çaba gerektireceğini belirtelim). Öncelikle büyük sermaye tarafından yönetilen kapitalist bir sanayi olduğu için; ama aynı zamanda "taraftarlık" diye bir kavrama ve kuruma dayandığı ve "taraftarlık" bir egemenlik mantığı olan kimlik/özdeşlik ("identity") mantığının neredeyse saf bir örneği olduğu için. Hayatlarını ekonomik sıkıntının, işsizliğin ve yoksulluğun, cinsel baskının ve tutuculuğun kararttığı ve günlük yaşamları bir dizi bunaltılardan ve hayâl kırıklıklarından ibaret olan milyonlarca insan için futbolun bir estetik temâşa olduğu kadar bir *siyasal katılım ve aktivite simülasyonu* olduğu o kadar açık ki bunun üzerinde daha fazla durmaya bile gerek yok. Katılım somutlaştıkça aldanım daha da maddi hâle gelmektedir... 1930'larda Walter Benjamin, siyaseti estetikleştiren nazi gösterilerinin bir siyasal katılım tiyatrosu kurduğunu söylemişti: kitleler haklarını alamazlar ama tüm renkli, cafcaflı üniformalar, flamalar, sloganlar ve marşlar, tüm gösteriler, bizzat maddi katılımlarıyla onlarındır.[20] Nazizm tatsız bir çözüm olmuştu; futbolun bu noktadaki avantajı tartışılmaz.

Futbol tam da kitlesel enerjinin ("toplumsal fiziğin") eklemlendiği ve düzene sokulduğu yer olduğu için burada "futbol yorumcuları" veya uzmanları denilen aydınlar gurubu temel bir rol oynamaktadırlar –tabii sosyolojik bir kategori olarak aydınlardan sözediyorum. Futbol yorumcusunun rolü sivilleştirici, terbiye edici ve modernleştirici bir roldür. Kitleler toplumsal yapının ve sporun örgütlenişi gereği futbola *bağlanmış* ise şimdi bu alanda *biçimlendirilmek* zorundadırlar. Bu kitlelerin pasif olduğu anlamına gelmez. Tersine, kitleler hiç de pasif olmadığı için biçimlendirilmek zorundadır. Kitleler tüm sınıfsal hınçlarını, acılarını, özlemlerini, adalet arzularını ve hayâl kırıklıklarını stadyuma getirirler. Ama bundan kolay sonuçlar çıkaran çok yanılır. Futbolun moral boyutunu anlamak için görünürde farklı bir noktadan dolanalım: futbol yorumcularını bir an için unutarak kimi demokrat aydınlar arasında rastlanan Anadolu takımlarını (veya uluslararası karşılaşmalarda Afrika takımlarını) desteklemek tutumunu düşünelim (bu satırların yazarını da bu guruba koyabilirsiniz). Elbette daha güçlü olanlara karşı zayıfı desteklemek belirli bir adalet talebini ifade etmektir ve belirli koşullar altında bu önemli bir tavır olabilir. Ama bunu yaparken ister istemez yapılan şey, taraftarlık kurumuna ve gösteri toplumuna katılmaktır. Üstelik "zayıf" olduğu düşünülen bir takımın fiili taraftarlığını neredeyse siyasal bir tavırmış gibi algılamak en

[20] Benjamin, ibid. 241-242.

azından iki yönü olan bir tutumdur. Çünkü böyle bir tavırla sadece "zayıf" desteklenmiş olmaz, aynı zamanda siyasal ve sportif taraftarlık arasındaki ayrımın belirsizleşmesiyle siyaset de "taraftarlık" gibi gösteri toplumun en saldırgan kimlikçi kurumlarından birine dönüştürme riskini alır. Dikkat edilirse burada kimi demokratların tutumlarından bahsediyorum; yoksa kitlelerin kendi sınıfsal arzularını takım taraftarlığı yoluyla ifade etmesinden değil. Bu ikinci durumda zaten bilinçli, yani zorlama bir çaba değil kendiliğinden oluşan birşey vardır –örneğin bugün tamamen farklı bir takım hâline gelmiş olmakla birlikte ilk zamanlarında "arabacılar" olarak bilinen Beşiktaş kulübü tarihsel olarak bir işçi sınıfı kulübüydü. Bugün de benzer pek çok takımdan sözedilebilir. Ama böyle durumlarda sözkonusu ifadenin aracının gösteri toplumunun özgül bir biçimi olan futbol olduğunu unutmamak gerekir. Dahası büyük şirketler hâline gelen büyük takımların taraftarlarının çoğunluğunu da çalışan kitlelerin oluşturması bize sınıfsal ifade denilen şeyin doğrudan olmadığını gösteriyor. Yani kitlelerin toplumsal hınçlarını, hayâl kırıklıklarını ve özlemlerini stadyuma getiriyor olmalarından bunu böylece ifade ediyor oldukları sonucunu çıkarmak hiçbir çözümlemesi olmamak, adeta çözümleme yapmayı reddetmek olurdu.

Demokrat aydınlarla ilgili bu tartışmadan işleri zora sokan ters sonucu çıkarmaktan çekinmeyelim (demokrat aydınların zayıfları tutma kolay çözümünden önce çıkarması gereken etik-politik sonuç buydu): eğer futbolda sınıfsal bir öge rol oynuyorsa, seçkinlerin her türlü kitleleri terbiye etme, sivilleştirme, demokratikleştirme çabası ister istemez bir yönetme ve biçimlendirme işlemidir ve bu toplumsal boyutundan dolayı *düzeltmeye çalıştığı sahneyi durmaksızın yeniden üretir*. Bunun son zamanlarda yaşadığımız çarpıcı bir örneği –ki aynı zamanda yeni entelektüel işlevin önemli bir toplumsal figürü olarak futbol yorumculuğunun güzel bir örneği– en son Türkiye-İsviçre maçından önce seyircilere (ve futbolculara) verilen bir dizi tavsiyelerde ifadesini buldu. Türk taraftarının ve oyuncusunun rasyonalitesini kaybedeceği korkusuyla bilgili ve sorumlu yorumcularımız "rasyonel yuhalama" ve "soğukkanlı tekme" gibi sofistike Avrupaî kavramlara dayanan bir dizi ince liberal komut verdiler. Ama bu tutum taraftarlık mantığına hiç dokunmaz. "Taraftarlık" ise, *özdeşleşmenin hasımlıktan ayırt edilemeyeceği* karmaşık bir ideoloji ve öznellik makinesidir; aynıyı karşıtına, dostu düşmana, ideali hedefe dönüştürüverir.

Genel olarak futbol yorumcularını *ideolojik ve moral önderler* olarak almalıyız, yeni kültürün etkin ve popüler sözcüleri. Özellikle uluslararası karşılaşmalarda futbol yorumcusu tam bir modern moraliste, profesyonalizm ve sivillik önderine dönüşür. Bunun nedeni gösteri toplumunun en

şık sporu futbolun hem tekniği hem ahlâkı, hem takım oyununu hem bireysel beceriyi biraraya getiren bir *kazanma sanatı* olmasıdır. Futbol sahada oynanmalı ama seyirci de görevini yerine getirmeli, futbolcu soğukkanlı olmalı ama gereğinde ustaca moral bozmalıdır, vb. vb. Böyle konuşmaya başladığında yorumcu futbol bilgisi aracılığıyla adeta ulusa bir *sır* aktarmaktadır... Buna Türk ulusunun bir türlü öğrenemediği (!) düşünülen "modernlik sırrı" diyelim –adeta bir çeşit başarı sırrı (yeni kültürün dilinde "Türkler her alanda başarıya susamış" bir toplumdur). Bu sır, futbol söyleminin içinde hergün yeniden şifrelenmektedir. Apaçık bir bilgi olarak, ve tam da yorumcunun –ki uzman olduğu kadar bir moralist ve ideolog, bir kültür ve toplum eleştirmeni olarak görülmelidir– ayrıcalığı olarak. Her kanalda saatlerce süren bitmez tükenmez futbol yorumları, bu ilginç toplumsal olgu ne anlama geliyor? "Ortada tartışılması ve çözülmesi gereken bir sorun olduğu, bizlerin veya bizler adına yetkili birilerinin, görüldüğü gibi, bu sorunu tartışmakta oldukları ve çözümlerin bir yerlerde hazır ve nazır varolan evrensel doğrulara uygun biçimde önerilmekte olduğu ..." anlamına elbette! "Futbol yorumu", bu sonsuz konuşma, *hiçbir şeyin değişmediği toplumun yeknesak ve yoksul hayatında gerçekten birşeylerin olup bittiği, sorunların tanımlandığı ve onlarla uğraşıldığı, hattâ çözüldüğü sahnesinin ve gösterisinin kurulmasıdır* –o kadar ki, Baudrillard'ın dediği gibi, maç berabere bitince penaltılara başvurma ortaya çıkamayan bir sonucu zorla üretme çabasıdır. En eski anlamlarından biriyle, basitçe ideoloji. Ama bu işin içindeki haz noktasını unutmayalım, çünkü bu en zor noktadır: Futbol dünyanın hiç kuşkusuz en zevkli ve estetik oyunlarından biridir.[21] Futbol yorumu saatlerce sürebiliyorsa, konuşanlar kadar dinleyenler için de, hazdır sözkonusu olan. Futbol, topun yuvarlandığı bir talih oyunu gibi ama aynı zamanda tartışılmaz teknik boyutlarıyla, sonuçları ve beklentileriyle, gerçekten de konuşulabilen, konuşmaya yol açabilen bir oyundur. Yine de, neresinden bakarsak bakalım, onu bu kadar haz verici kılan aynı zamanda bu konuşmanın tamamen *boş* olmasıdır elbette. Futbol yorumu açısından, en incelikli teknik yorumun gerektirdiği uzmanlık edinilmesi pek zor bir uzmanlığa benzememektedir (özellikle önüne gelen gazetecinin ve ünlünün futbol yorumcusu oluvermelerine bakarsak). Ve izleyiciler açısından, en müthiş fanatik dahil, futbolun hiçbirini aslında zerre kadar ilgilendirmiyor olması, hiçbirinin hayatını en ufak bir şekilde değiştirmeyeceğini pek güzel biliyor olmaları

[21] İnsan "henüz futbol seyretmeye başlamadık..." demek isterdi. Ama korkarım gösteri toplumu bunu çoktan söyledi!

futbola yapılan olağanüstü ruhsal ve libidinal yatırımla eşdeğer görülmelidir.

Yine de demokratik bir taraftarlık olamaz mı? Bir örnek olarak Galatasaray takımını destekleyen "Ultraaslanlar" grubunun sitelerindeki manifestolarını okuduğumuzda bir dizi ilke, eleştiri ve taleple karşılaşıyoruz: takımlar arası eşitlik ilkesi, televizyonun yayın sistemine eleştiri, reklamsız ve isimsiz forma, ucuz bilet ve taraftar gruplarıyla işbirliği içinde kulüp yönetimi, misafir takıma mutlaka tribün tahsis etme talepleri, vb.[22] Bu demokratik reform projesinin en temel sorunu kimsenin karşı çıkamayacağı "doğruları" söyleyiveriyor olmasıdır. Futbol kulüplerinin mağazalar açarak formadan losyona her türlü giyim kuşam eşyasını satmaya başladıkları, çikolatadan kredi kartına her alana girdikleri ve marka hâline geldikleri bir ortamda bu talepler ne ifade eder? (Taleplerin arasında kulüplerin marka ve mağaza hâline gelmesine karşı net bir ifade de zaten yer almamaktadır –forma üstüne reklam alınmaması dışında). Futbol kulüplerinin tüketim devresine girmesi yepyeni bir taraftarlık yaratmaktadır. Bu durum, bir takımı tutmaktan öte onun *fiili parçası* olmak biçiminde tanımlanabilecek, ama aslında herhangi bir takımla alâkası olmayan ve taraftar olmayı bir erdem gibi sunan bir *taraftar taraftarlığı*, fanatizm fanatikliği üretir. Bir kez daha gösteri toplumunun nasıl kitlelerle, çoğunluklar üreterek yaşayabildiğini görüyoruz. Bu yeni taraftar mistisizmi kurban ideolojisi ve savaş terminolojisine de başvurur, karnaval kostümüne de. İnsanları ruhsal yoksullaşmanın doruklarına taşırken, onlar tüketimin şaşaalı sahnesi sayesinde bunu hissetmezler bile. Böyle bir ortamda fiili bir taraftar olmanız yeterlidir; hele bir taraftar grubu olduktan sonra söyleyeceğiniz herşey sizin *taraftar olmakla zaten katıldığınız* ortamda gerçekleşir: gösteri toplumu.

Son bir noktayı daha gözönüne almak zorundayız: tüm top oyunları gibi futbol da, taktik ile oynanan, rasyonel yönü olan bir takım oyunu. Eğer yorum da rasyonel ise, "nesnel" ve "teknik" açılardan yapılan tarafsız bir yorumsa bu daha uygun ve sağlıklı değil mi, en azından fanatizmi kırmaya yaramaz mı? Uzman yorumcular barış vaadediyor, "cehenneme hoşgeldiniz" nidalarının ortasında... Ama yorumcu ne kadar teknik ve tarafsız olursa o kadar daha çok futbol kurumuna bağlı hâle geldiği söylenmelidir. Tüketime, gösteri, marka ve taraftarlığa yönelik varolan kurumlaşmayı *en güçlü biçimde meşru kılan* şey tam da futbol kurumunun zaten açıkça yaptığından farklılaşırken hâlâ futboldan konuşan nesnel ve teknik

[22] Bkz. http://www.ultraslan.com/manifestomuz.asp

yorumdur. Teknik yazarlar teknik oluşlarını bir demokratlık ve profesyonellik gereği gibi görür ve vurgularlar; ama futbol ve teknik aşkları onlara yukarıda anlatmaya çalıştığım çok basit bir noktayı unutturmuştur: futbol söylemi ve eleştirisi tekniğe indirgenemez, çünkü bu söylem zaten ideolojinin (modernliğin, tekniğin, iyinin, kötünün, yapılması ve yapılmaması gerekenlerin...) *yerinden oynatılarak işletilmesi* olduğu için futbola indirgenemez! Bu teknik yazarların ideolojinin işleyişini görebilmesi için ancak olgusal sonuçların ortaya çıkması gerekir; örneğin siyahi bir futbolcu tâciz edilince "Irkçı ideoloji!" diyebilirler. Futbolu arıtmamız gereken şu yanlış şey, acaba niçin bir türlü ortadan kalkmaz? Tüm teknik bilgi ve hâkimiyet görüntüsüne rağmen, futbolda fanatizmi engelleyecek *hiçbirşey olmadığının* altını çizmeliyiz. Geri kalmışlığın değil, futbol ve kültür sanayiilerinin ürünü olan fanatizm sadece "spektaküler" otoritenin kontrol görüntüsüne hizmet eder, tam da onu bozarak. Tabii bu kitlesel bozma, bir âyin gibi hafta sonu, ve arasıra dışarı taşsa bile esas olarak zaten yalıtılmış belirli bir mekânda, stadyumda gerçekleşir. Futbolda fanatizmi engelleyecek tek şey teknik eleştirmenin adeta kendi için imkânsız hâle getirmeye uğraştığı şey olurdu: futbolun *dışından* ona yöneltilecek güçlü bir *toplumsal* eleştiri.

"TARTIŞMA PROGRAMLARI"

Yeni kültürün aydınlarının ressamlar olmadığını, en azından stratejik önceliğin pek de onlara ait olmadığını biliyoruz. Yeni hegemonyanın organik aydınlarının *önemli bir kesimi* televizyon programlarını, internet sayfalarını, dergileri, yazılı basını, vb. hazırlayanlardır. Yapımcılar, haberciler, reklamcılar, tasarımcılar, yorumcular, köşe yazarları, kameramanlar, oyuncular ve televizyon, film ve internet sektörlerinde çalışan, birbirinden çok farklı işlevler görebilen, kişisel, ideolojik ve siyasal olarak birbirinden çok farklı eğilimlere sahip olabilen oldukça geniş ve heterojen bir gruptan sözediyoruz. Marx'ın krizinin aydınları. Onları birleştiren hepsinin kültür sanayinin içinde yer alıyor olmalarıdır ve ne yaparlarsa yapsınlar onlar hakkında son sözü söyleyecek olan yaşamlarını kazandıkları bu sanayii ve onu yönetenlerdir –aralarında organik bağları zayıf olanlar, yoldan sapanlar, vb. ise elbette bulunacaktır. Bu aydınlar topluluğu içinde özel bir gruba, "uzmanlar"a, ve özellikle televizyonda görülen bir "entelektüel" işleve dikkati çekmek istiyorum: "tartışma programları".

Bu tartışma programları *yeni bir kamusal entelektüel dilin* kurulduğu yerlerdir.[23] Yeni kamusal entelektüel dil, genel olarak "spektaküler dil"in en önemli bileşenlerinden birisidir. Öyle görünüyor ki, bu dilin oluşumu entelektüel faaliyetin yeni bazı stratejik ve programatik ilkelere tâbi hâle gelmesi sonucudur. Televizyon gibi bir örnekle sınırlı olarak bu ilkeleri kısaca betimlemeye çalışalım.[24] Bunların en başında zaman ilkesi gelir. Her konuşma ve tartışma, sunucunun (yani televizyonun) belirlediği zaman dilimleri ve süre kısıtlamaları içinde olmalıdır. Bu bölümleme ve sınırlama, dile dışsal bir işlem değildir. Konuşmanızı buna göre ayarlamaya başladığınız zaman ister istemez dili belirli biçimde kullanmaya başlar, ekonomize ve disipline eder, doğrudan ve bir an önce *anlaşılır* olmaya öncelik verirsiniz. Ama bu koşullar altında anlaşılırlık eşiği daha farklı bir noktayı eklemlemeniz gitgide zorlaşır veya imkânsız hâle gelir –ki entelektüel asıl böyle konuların öznesi olmalıdır. Konuşmaların bölümlenmesinde reklamların rolünü unutmamak gerekir. Televizyon, yapısal olarak, kendi ekonomik ve sistematik indirgemesi (belirlenimi) olan reklamların *unutulmasına* dayanır. Genel olarak burada dikkat edilmesi gereken nokta ise aslında bir paradokstur: bu ekonomik ilkeyle televizyon, tartışma, konuşma ve iletişimi ortadan kaldırmayı amaçlıyor değildir; onu giderek zorlaştırması, bir yandan ulusal ve kamusal ölçeğe çıkarırken öte yandan teknik ve ekonomik olarak *daha rafine ve etkili* kılmaya çalışmasından kaynaklanır. Gösteri toplumunda düşünmeye, vakit almaya, kekelemeye, emin olamamaya ve bilememeye yer yoktur.

İkinci ilke, günlük iletişim ilkesidir. Televizyon gündeliğin ayrılmaz bir parçasıdır, onu sürekli kesintiye uğratırken aslında akışını yeniden kurar.[25] Dolayısıyla televizyonda her türlü soru ve yanıt, çözümleme ve tartışma günlük iletişim dili tarafından kuşatılmış ve belirlenmiştir, televizyon bu dile kendi ekonomik zaman ilkesini ve kesintili ritmini katarak onu bu yönde belirler. Günlük dile karakterini veren gösterge türleri ise belirli özellikler taşırlar. Örneğin, sabah aynı işyerine gelen iki çalışan

---

[23] Örneğin magazin ilk bakışta gösteri toplumunun en belirgin ürünü gibi gözükmektedir. Magazinde ortaya çıkan "yozlaşma" ve "dekadans" son derece gerçek olmakla birlikte gösteri toplumunu anlamak bakımından sınırlı kalabilir ve ahlâkçı bir eleştiri riskini taşır.

[24] Örneğin gazete köşe yazısının değişen karakterine değinelim: her biri bir paragraftan oluşan kısa ve kesik cümlelerle yazarak dramatik bir etki oluşturma en yaygın biçim olarak karşımıza çıkmaktadır. Köşe yazısı, bir kaç istisna hariç, analiz ve argümanın yapıldığı bir yer olmaktan çıkmaktadır. Benzer bir durum akademik konferansların zaman kısıtlaması veya akademik dergilerin sayfa kısıtlaması ve hattâ açık seçik biçimde bir yazma formatı empoze etmeleridir.

[25] Günlük yaşam ve medya için bkz. özellikle Henri Lefebvre: *Critique of Everyday Life*, İng. Çev. John Moore (Londra ve New York: Verso, 1991) ve Maurice Blanchot: "Everyday Speech" *Infinite Conversation*, İng. Çev. Susan Hanson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), s. 238-245.

birbirlerine "günaydın" dediğinde, aralarında herhangi bir anlam iletimi olmamaktadır; sadece birbirlerini tanıdıklarını, böylece toplumsal devrenin çalışmakta, herkesin yerinde ve işlerin yolunda olduğunu göstermektedirler –iletişim kuramcılarının "phatic" dedikleri bu gösterge türü basitçe tanıma işlevi görür. Bunun yanısıra günlük konuşmada sıkça bulunan bir dizi ifade ve sözcüğü düşünelim: "Hayret birşey" veya "yok yahu!" gibi ifadeler özel biçimde çalışırlar. Bu tür göstergelerin muazzam geniş ve değişken bir kullanım alanı vardır ve aslında herhangi bir anlam taşımazlar ama "anlam-dışı" oluşlarını saklarlar. Dolayısıyla böyle ifadeleri herkes başka bir anlamla doldurur. Kullanıcı da alıcı da ne söylediğini bildiğini ve karşısındakinin de onu anladığını varsayar, ama zorunlu olarak böyle olması gerekmez ve çoğu kez başka başka anlamlar sözkonusudur.[26] Günlük iletişim, büyük ölçüde, biraz yapısalcıların "boş göstergeler"ine benzeyen bu tür göstergelerin alışverişidir ve belki bir anlamda ancak böyle olabilir. Ama bu göstergeler, yapıları ve işlevleri itibarıyla yukarıda sözünü ettiğim ekonomik zaman ilkesine kolaylıkla uygun hâle gelebilirler. Televizyonda herhangi bir tartışma programında "demokrasi", "AB", "ulusal çıkar" veya "enflasyon" gibi sözcükler geçtiğinde bunlar da *tıpkı günlük iletişimde olduğu gibi* çalışmaktadırlar. Yani herkes bunların ne anlama geldiğini bildiğini düşünmekte ve devam etmektedir. Bu hiçbirşeyin tartışılmadığı anlamına gelmez elbette, ama ne tartışılırsa tartışılsın tartışmanın sonucunda herhangi bir yeni kavramın veya fikrin genellikle oluşmadığı anlamına gelir. Zaten oluşur gibi olan herhangi bir fikir bir sonraki program sayesinde unutulmuştur bile (ve televizyon sürekli bir sonraki program olarak kendini unutturur).

Üçüncü önemli ilke, ne tartışılırsa tartışılsın mutlaka *uyum* ve *uzlaşma* değerleri altında tartışılabileceğidir. Elbette ve mutlaka farkların olması gerekir, yoksa tartışmanın anlamı kalmayacaktır. Hattâ uyuşmazlık noktası üzerinde ısrar bile edilebilir. Ama tartışan tarafların tartışma mantığı optimizasyondur, yani optimal bir paylaşım. Dolayısıyla birlik, beraberlik, uzlaşma gibi değerleri demokrasi ile eşdeğer hâline getiren bir atmosfer yaratılır ve demokrasiyi *fikirleri ayrılanların, ayrımların ortamı* olarak görmek imkânsızlaşır. En önemlisi bir argümanın üretilmesi birlik fikrine, ortak veya optimal amaçlara, vb. tâbi hâline gelmeye başlar. Böy-

[26] Bu tür göstergelerin ilginç bir tartışması için bkz. özellikle James Brusseau: *Isolated Experiences: Gilles Deleuze and the Solitudes of Reversed Platonism* (New York: SUNY Press, 1998), s. 149-160. (Yalnız Brusseau, bu tür göstergelerin Deleuze'ün felsefesindeki yerine işaret ederek onları yapısalcı uzlaşımsal gösterge anlayışının karşısına yerleştirirken, aşağıdaki tartışmadan anlaşılacağı gibi ben bu göstergenin uzlaşımsal koşullar altındaki işleyişini düşünmeyi öneriyorum.)

lece demokrasi bir yandan hoşgörü gerekliliği altında farklı fikirlerin birarada varolabileceği bir ortam gibi sunulurken öte yandan optimal bütünleşim içinde farklar silinmeye yüz tutar. "Spektaküler" demokrasi bir uzlaşma demokrasisidir, ayrımların demokrasisi değil.[27] Bu anlamda tüm tartışma programları aslında fiili ahlâk dersleri, yurttaşların fikirleri, sözleri ve davranışlarının ekonomize ve disipline edilme araçlarıdır. Günlük iletişim içinde herkes ne söylediğini bildiğini ve karşısındakinin de aynısını anladığını varsaymakla konuşabilir; ama günlük göstergenin yapısı gereği, konuşmacılar aslında başka şeylerden sözederken bir iletişim kurduklarını yani birbirlerini duyduklarını ve anladıklarını düşünmeye devam ederler. Gerçek bir düşünsel uzlaşma olması da gerekmez bu nedenle ama en muhalif aydını veya uzmanı bile içine alıveren bambaşka bir pratik uzlaşım kendi disiplinini sessiz sedasız gerçekleştirmiştir bile: kamera kayda devam etmektedir, televizyon açıktır, sahne sürmektedir, herkes biraradadır.

Bu programların en temel bir diğer ilkesi sadece fikre saygı değil, aslında bundan ötede "uzmanlık" adı altında saklı bir otoriteye saygıdır. Uzmanlık özellikle modern dünyada zor bir kavramdır, çünkü toplumsal hayatın pek çok zorunlu teknik detayı uzmanlık gerektirirken toplumsal konularda uzmanlığın anti-demokratik sonuçları olabilen netameli bir işlev olduğu söylenir. Televizyonda ise, yukarıda betimlediğim özellikler bağlamında yeralan bir uzmanlık söylemi "spektaküler" bir dil kurar. Uzman, eski diplomat, araştırmacı gazeteci, akademisyen, sivil toplum örgütü temsilcisi, vb. olabilir. Örneğin İstanbul'da bombalamaların olduğu günün akşam haberlerinde görüşüne başvurulan ve bize "failin kesinlikle El-Kaide olduğunu" söyleyen bir siyasal bilimci veya araştırmacı gazeteci ne öngörmüş ve nasıl bir uzmanlık sergilemiştir? Uzmanın söylemi, hemen her zaman, *herkesin bildiği ve açık seçik olanın meşru kılınması* işini görmektedir. Ama bu da bir kurgu sorunudur. Örneğin uzman, Türkiye Büyük Millet Meclisi savaşa katılmama kararı alırsa ABD hükümetinin ne gibi tepkiler göstereceği üzerine ihtimalleri size sıralayacaktır (elbette konuyu çalışmıştır). Böylelikle izleyici-yurttaşlar için bir zamansallık, bir gelecek oluşur, yani mâlum "siyasal gelişmeler" kurulur. Burada öylesine ön-kabuller vardır ki, onların dışındaki herhangi bir şey saçmalık ya da felâket hâline geliverir (örneğin Irak'ın işgaline karşı bir tavrı tartışmak

[27] Burada uzlaşma ("consensus") ve ayırım ("dissensus") terimlerini, Fransız siyasal felsefeci Jacques Ranciere'nin çok ilginç ve önemli çalışmasından uyarlayarak kullanıyorum. Aslında bu yapıya Ranciere'yi izleyerek "post-demokrasi" dememiz gerekir. Bkz. Jacques Ranciere: *Disagreement: Politics and Philosophy*, İng. Çev. Julie Rose (Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 1999), özellikle s. 95-121.

bile saçmadır, vb). Son on yılda, sosyolojik anlamda "aydınların rolünden" sözedeceksek, kesinlikle medyadaki uzmanları son derece etkin ve özel bir kategori olarak almak zorundayız. Televizyonun bu yeni karakterleri yepyeni bir toplumsal duruma işaret etmekte ve yukarıda bazı özelliklerini kabaca betimlemeye çalıştığım yepyeni bir dil konuşmaktadırlar. Bu dil baskıcı bir iktidarın değil karmaşık, organize ve meşru bir gücün, *otorite* hâline gelmiş dilidir.

Dolayısıyla gösteri toplumuyla birlikte "kamusal aydın" işlevinin (yani kamusal alanda iktidar ve seçkinler değil toplum adına konuşan aydın işlevinin) yepyeni bir koşul ve biçim kazanmış olduğunu görüyoruz. Eski toplumda hâlâ kamusal aydınlar seyrek olsalar bile küçümsenmeyecek işler becerebiliyorlardı. Bunun en unutulmaz örneğini, elbette BBC için yaptığı ünlü *Ways of Seeing* (*"Görme Biçimleri"*) dizisiyle, aynı isimli kitapla ve benzer kitap çalışmalarıyla (örneğin Almanya'daki göçmen işçilerin toplumsal serüveninin anlatıldığı *Yedinci Adam* İngiliz aydını ve yazarı John Berger vermişti. Bambaşka ve çok daha zor koşullar altında (Amerika'da bir Filistinli olarak) Edward Said müthiş bir kamusal aydın figürü çizmişti (kitapları kadar fevkalade konuşma becerisiyle yaptığı birebir argümanlarıyla). Belirli bir düzeye kadar (üstelik kendi aydınlar kuramıyla biraz çelişen biçimde) Michel Foucault da bir kamusal aydın olarak mücadele etmişti. Türkiye'de Aziz Nesin ve Yaşar Kemal gibi yazarlar ve yakın dönemde özellikle Murat Belge kamusal aydınlar olarak etkili oldular. Artık böyle bir rol oynamanın gitgide zorlaştığı koşullar altında yaşadığımızı kamusal aydınların varolan koşullar ve biçimler altında işlevleri kadar argümanlarının zayıflaması ve biçim değiştirmesinden ya da başka bazı örneklerde olduğu gibi promosyon ve reklam ile aydınlık işlevi arasındaki çizgiyi belirsizleştirmeye zorlayan gelişmelerden anlıyoruz. Tabii ki burada ahlaksal bir eleştiriden daha boş birşey olamaz (heveslisi bol olsa bile), o yüzden sürekli olarak kamusal-siyasal konuşmanın maddi-kurumsal koşulları, biçimleri ve sınırlarına dikkati çekmek zorundayız.

Bir başka ilke veya koşul olarak televizyonun yarattığı olağanüstü görsel etkiyi vurgulamalıyız. Gösteri toplumunun kalbi elbette eninde sonunda *bir sahnenin kurulması, etkileyici bir görüntünün oluşmasıdır.* Yuvarlak bir masanın etrafında toplanmış veya karşılıklı oturan ve her biri sırayla sözalan insanlar, onlara sorular yönelten ve herkese eşit süre vererek tüm tartışmacıların fikirlerine saygı gösteren bir yönetici, arkada şık bir dekor, araya giren enformatif görüntüler, vb. Bu sahneyi bugün "demokratik" diyebildiğimiz şeyin en önemli görünümlerden biri olarak düşünüyoruz. Ama böyle bir görünüm ne kendi içinde masumiyeti ve

saydamlığı ifade eder, ne de parçası olduğu daha genel bir gösteri ve sahnelemeden ayırtedilebilir.

Tüm bu özelliklerin bir sonucu ve parçası olarak bu sahnenin temel bir özelliği "kanaat"ler oluşturmasıdır. Michel Foucault, Aydınlanma'nın yol açtığı ilginç sonuçlardan birinin bir "kanaat toplumu" oluşturmak olduğunu söylemişti.[28] Buna göre herkesin bir kanaat sahibi olması ve bu kanaatlerin mutlaka ortaya konması gerekir. Gösteri toplumu kanaat toplumunu yanına katar ve ona yeni bir ivme ve biçim verir. Tartışmanın yanları, her biri kendi içinde bir bütünsellik ve apaçıklık taşıyan, ama genel tartışma içinde her biri bir yan veya kısım olarak kalma durumunda olan kanaatler hâline gelmiş konumların sahipleridir. Bu anlamda kanaatin temel özellikleri Jacques Ranciere'nin gösterdiği gibi, "algılanabilir/anlaşılabilir" ve "hesaba katılabilir" olmasıdır.[29] Yukarıda betimlediğim, konuşmanın ekonomize edilmesi ve disipline sokulması mekanizmaları, *argümanın*, yani bir fark ve itiraz üretmeye yönelik çözümleme ve eleştirinin *kanaate* dönüştürülmesidir. Bu düzen teknolojik hızın artmasıyla birlikte kanaatlerin anında dijitalize edildiği yeni bir ortam doğurmuştur. Televizyonda sık karşılaştığımız bir konu üzerine anında yapılan kamuoyu araştırmaları herhangi bir argümanın ve tartışmanın doğmasını engellemek ve kararı oluşturuvermek gibi pratik sonuçları olan düzeneklerdir. Uzlaşımsal spektaküler demokrasi için en tercih edilmez durum, yanlardan birisinin argümanı ve meydan okumayı sürdürmesidir –bu giderek hesaplanamaz ve indirgenemez bir ögenin oluşumu gibi tatsız bir duruma yol açabilir... Ama demokrasi demokratikliğini ancak böyle bir tutuma borçlu olmalı değil mi, yani hemen uzlaşıma koşmayan ve böylece bütünü değişmeye zorlayan bir yanın ortaya çıkışına?

Bu yukarıdaki özellikleriyle tartışma programları yeni bir kamusal entelektüel dil doğuruyor. Yalnız bir noktanın altını çizmeliyiz. Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal dinamiğinin gösteri toplumunun yerleşik olduğu merkez ülkelerinden farklı olmasından kaynaklanan bir "vahşiliğin" zaman zaman gösteri toplumunun tartışma sahnesinin bozulduğu ve dolayısıyla tartışmanın *gerçeklik* kazanabildiği durumlara yol açtığını da not edelim (Burada "vahşiliği" hem sivilliğin tersi olarak –bilindiği gibi "sivil"in Türkçesi "medenî"dir– hem de gençlik, tazelik, canlılık anlamında kullanıyorum). Zaten bu yukarıdakı betimlemeler televizyonda yapılan tüm tartışmaların kötü olduğu anlamına gelmez, sadece televizyonda tar-

[28] Michel Foucault: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, der. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), s. 146-165.
[29] Ranciere, ibid., s. 105-106.

tışmanın ve konuşmanın koşullarını, biçimini ve sınırlarını belirlemek amacını gütmektedir.

AYDINLAR VE MUHALEFET

Bu noktaya kadar aydınları sosyolojik anlamıyla ve akademisyen ve siyasal uzmandan futbol yorumcusuna kadar uzanan oldukça geniş bir kategori olarak aldım. Ama tabii bir de aydınların oldukça eski bir anlamı var: Evrenselliğin, hakikatın ve toplumun sözcüsü olarak, giderek ezilenlerin ve sömürülenlerin sözcüsü olarak aydın. Gramsci bu iki anlamı "sürekli ikna" görevini verdiği sosyalist aydın kavramında birleştirmişti.[30] Temsil etme sorunsalı tamamen ortadan kalkmış olmamakla birlikte, Gramsci'nin kuramlaştırdığı organik temsil anlayışının sorunları tartışılır hâle geldi.

Gösteri toplumuna herkes katılmak istiyorsa, buna sadece sağ değil sol da dahildir. Sağda mutlaka gösteri toplumuna karşı ögeler olacaktır –özellikle muhafazakâr ve dinsel ögeler– ama bunlar da onun düzeninin bir parçası hâline gelirler. Milliyetçiliğe gelince, onun doğal ortamı gösteri toplumudur. Bu durum paradoksaldır, çünkü gösteri toplumu milliyetçiliği hedeflemez, hattâ küreselci bir eğilime daha yakın gibi durur. Milliyetçiliği beslemesinin en genel nedenleri, gösteri toplumunun bir yandan dünyanın ve olayların olumsuzlanmasına dayanması, öte yandan özdeşleşmeci bir kültür ve estetik kurmasıdır. Böylece en ileri toplum biçimi gibi duran gösteri toplumu en geri ve atavistik oluşumların cirit attığı yer hâline gelir. Örneğin, "gençlerin Hitler okuması en azından Amerika'nın her söylediğine inanmadıklarını gösteriyor" diye sevinen milliyetçi, gösteri toplumunun çocuklarına hayranlığını ifade etmektedir, çünkü Adorno ve Hokheimer'in dedikleri gibi Hitler'in ünlü radyo konuşmalarının en önemli yönü söyledikleri değil *her eve ulaşıyor* olmasıydı. "Kurtlar Vadisi Irak" filmini Holywood filmlerini aratmadığı, tıpkı onlar kadar başarılı "spektaküler" araba devirme ve bomba sahneleriyle dolu olduğu için seven izleyici, yasakladıkları Holywood filmlerini kendi özel salonlarında hayranlık içinde seyreden ve Almanya'da benzer bir film sanayii kurmayı en temel hedeflerinden biri olarak gören Goebbels ve Hitler'e korkutucu bir yakınlık içindedir.[31] Bu eleştirilerin bugünlerde kendisine pek ağır geldiği Amerika ise, ulusal gururu Holywood'un doktriner olmadan ideolojik olma başarısının (!) sıkıntısını çekmektedir.

---

[30] Antonio Gramsci: *Selections from Prison Notebooks*, İng. Çev. Q. Hoare ve G. N. Smith (Londra: Lawrence and Wishart, 1978), s. 5-23.

[31] Paul Virilio: *War and Cinema: The Logistics of Perception*, İng. Çev. Patrick Camiller (Londra ve New York: Verso, 1989), s. 11-30.

Sol, ideoloji eleştirisiyle gösteri toplumuna karşıdır. Ama bu ideolojik karşıtlık kendi başına hiçbirşeyi garanti etmez. Solun ideoloji ve düzen eleştirisi, kendisinin dışında kaldığı, *tanım olarak bulaşamayacağı* birşeyin eleştirisi olarak algılandığı ve aşkın bir eleştiri olduğu sürece –ki genel görüntü hem ortodoks, hem demokratik ve sivil sol için tamamen budur– sol da gösteri toplumunun içinde sürüklenir. Onu gösteri toplumuna katan ve katacak olan şey, kendi niyeti değil (niyet ve program olarak elbette karşıdır), ama kendine içsel eleştirel mesafeyi kaybetme derecesidir. Genel olarak herhangi bir demokratik perspektif için, bu eleştirel mesafeyi korumanın yolu basitçe yeni bir ilişkiler seti, yeni bir örgütlenme, yeni bir dil, vb. kurmaktan ziyade, kurulan ne kadar demokratik olursa olsun, kurulmuş herhangi bir şeyi asla sonul bir biçime vardırmamak, sorunsallığı sürekli korumak, deyim yerindeyse kurduğunu aynı zamanda bozmasını bilmek olabilirdi.[32]

Genel olarak gösteri toplumuna eleştirel yaklaşan bir aydınlık işlevinin ne ve nasıl olması gerektiği kolayca yanıtlanabilir bir soru değil, özellikle ahlâkçı boş eleştirinin pek muteber olduğu koşullar altında. Bu noktada, gösteri toplumunda imgenin ve dilin statüsünün ne olduğunu bir kez daha sormalıyız. Gösteri toplumu öncelikle imgeler bolluğu ve imgelerin yönetimi olarak karşımıza çıkar. Ama onun spektaküler dilinin ve sahne-

[32] Buna genel olarak "mülkiyet" ve "ele geçirme" ile başka bir ilişki kurmak diyebiliriz. Türk solunun en demokratik kesimleri bile eleştirel mesafeyi tamamen yitirmiş gibi durmaktadır. Örneğin, 17 Aralık 2005 tarihli *Birgün* gazetesinde AB konusundaki görüşlerini eleştiren Nuray Mert'e yanıt veren Ömer Laçiner, "bizim açımızdan bunlar 'sosyalist sol' sıfatı taşımayan, taşımaması da normal olan birinin söyleyebileceği gayet yüzeysel tespitler" diyebilmektedir (www.birikimdergisi.com). Ömer Laçiner'in gerekçe olarak Nuray Mert'in yazısını yayınlayan *Birgün* gazetesinin onu sosyalist solcu olarak görmesinin yanlışlığını ileri sürmesi biraz garip, çünkü Mert'in sosyalist olduğu bilinen bir olgudur. *Birikim*'de Ali Bulaç'ı yayınlamış olan Laçiner'in, Müslüman olmanın bırakın sosyalist olmayı demokrat olmakla bile çelişmeyeceğini fiilen kabul etmiş olması gerekir. Dahası, solu eleştirmek için mutlaka solcu olmak gerek diye şart koşan bir zihniyetin AB'de olduğu söylenen şeye ihtiyacı var gibidir. Tüm bu açık seçik demokratik verilere rağmen Laçiner'in böyle talihsiz yazılar yazabilmesinin nedeni nedir? Nasıl mümkün oluyor bu? Laçiner yıllar önce *Birikim* dergisinde yazdığı yazılarında sosyalizmi "mülk sahibi sınıfların ideolojisinin", yani "mülkiyet" paradigmasının karşısına yerleştiren evrensel düzeyde özgün bir tanım üretmişti. Bunun gerektirdiği zihniyet ve mantık, herhangi bir fikrin, doğrunun, hakikatin *sahibiymiş gibi davranmamak*, yani *kimlik, aidiyet ve sahiplik mantığına izin vermeyen bir biçimde konuşmaya ve yazmaya çalışmak* olurdu. Ama Ömer Laçiner, bir kere o yazıları yazdıktan ve teorisini "kurduktan" sonra bunun kendisinin ve *Birikim* dergisinin kimlik kartı olduğunu varsayan bir grup psikolojisine kapıldığı için kendi düşüncesinin sonuçlarını izleyebilmekten ve geliştirebilmekten kendini âciz bıraktı. "Ben demokrasi istiyorsam yaptığım ve söylediğim herşey de demokratiktir" gibi *pratiğe yabancılaşmış* bir kimlik zihniyetiyle düşünmenin trajik sonucu, eleştiriye tahammül edememek ve Mert'e maalesef yaptığı gibi kendini eleştiren bir yazara hakaretle yanıt vermektir (*Birikim*'in başka bir yazarı, Ahmet İnsel de benzer bir bağlamda bana hakaretler savurmuştu. Bunun tekrarlanan bir durum olması vahim).

sinin karşısına hakiki bir imge veya dil çıkarmak pek kolay olmayacaktır, çünkü hiçbir ımge ve dil yoktur ki meta biçimine sokulmasın. Başka türlü söylersek, her farklı imge veya söz basitçe *bir sonraki* imge veya söz hâline gelir, yani *genellikle* meta biçimini alarak yutulmaya ve tüketilmeye mahkûm olur. Halbuki aynı toplum biçimi imgeyi ve dili eşsiz benzersiz bir yersiz-yurtsuzlaşmaya tâbi kılar. Gösteri toplumunun, dili özerkleştirmesi yepyeni bir koşul ve yeni bir özgürleşim olanağı doğurmuştur.[33] Her zaman için bu topluma dirençler, ondan kaçış hatları, vb olacak olmasının nedenlerinin başında hiç kuşkusuz hala eşitsiz bir toplum olması gelir. Ama aynı zamanda, bu kaçış hatları özneden, anlamdan ve kodlamadan *önce* gelen dil-oluş ve imge-oluş süreçleri tarafından oluşturulur. Bu süreçler görülmez ve duyulmaz bir hızla hareket eden fizikçilerin "quanta"sı gibi olduğu için hegemonik yapıların hep elinden kaçarlar (bu yazının başında belirttiğim gibi tüm sahneleme ve simülasyona rağmen olayın ve tekilliğin yokolmaması da bu nedenledir), zaten o hegemonik yapılardan önce gelirler. "Entelektüel", "aydın" dediğimiz toplumsal gruba mensup olanlar kaçış hatları, dirençler ve dönüştürücü güçler oluşturabilen bu süreçlerle ilişki kurabilecek eğitim ve kuruluşa sahiptir (mutlaka kurarlar demiyorum). Gösteri toplumu ister istemez bu süreçleri görülmemiş bir boyutta harekete geçirmektedir. Bu süreçleri otantik bir bölge gibi düşünen bir tavır ise, dilin ve imgenin sürekli oluş hâlini ve yersiz-yurtsuzluğunu yer sanmak ve ona biçim vermeye çalışmak sonucunu doğurur. Sorunsallaştırma ve fark doğurma, yani özgürleşme pratiğinin bir hakikatin ifadesine, mutlak bir öz gibi ortaya çıkışına izin vermeyecek bir özen hep gereklidir.

Tam da bu noktada "iletişimin ortadan kalkışının sanatın de-kompoze oluşunda pozitif bir ifade bulduğunu" söyleyen Guy Debord'u hatırlamalıyız. Bu saptama en azından sanat denilegelen faaliyetin ve pratiğin ne olduğunu sormamız gerekliliğini hatırlatıyor, çünkü bunu söylemekle Debord dilin dönüşümünün farkında olduğunu gösteriyordu. Debord ve "Situatıonist"ler, bir yandan klasik bir "ele geçirme" söylemini sürdürürken öte yandan bayağı farklı tutumlar ve faaliyetler geliştirmişlerdi. Bu ikinci hattın mantığı, gösteri toplumuna yönelik aşkın bir eleştiriden ziyade bu toplumun imgeleri ve diliyle uğraşan farklı bir tutum geliştirmeyi gerektiriyordu. Bu entelektüel ve sanatsal taktiklerin en bilineni "*detournement*" idi ("saptırma" olarak tercüme edebiliriz, ama ben özgün Fransızca sözcüğü kullanmaya devam edeceğim). Bu biraz da kasıtlı olarak

[33] Benzer bir yaklaşım İtalyan felsefeci Giorgio Agamben'in önemli çalışmasında bulunabilir: *Coming Community*, İng. Çev. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), s. 82-83.

tanımı zor ve belirsiz kalmış bir kavramdır. Örneğin birbiriyle alakasız iki imgeyi veya sözcüğü yanyana koyarak özgün bağlamlarından daha farklı bir etki üretmelerini sağlamak, vb. Debord ısrarla saptırmanın "alıntılamak"tan farklı olduğunu vurgulamıştı, çünkü bu ikincisi bir hiyerarşi kurarak biçim ve anlam oluşturur. Halbuki "fragman"larla çalışan ve sürekli anlamı ve biçimi saptıran, bozan bir tutum olarak "*detournement*" senteze yönelik bir hareketi engellemeye çalışıyordu.[34] Genel amacı, oluşturduğu ilişkileri hiçbir zaman "finalize" etmeden oluşturmak ve açık tutmaya çalışmak olan bu tutumu sadece sanatsal bir yaklaşım değil, dile ilişkin bir açılım olarak düşünebiliriz. Eğer gösteri toplumunda entelektüel faaliyetin en yoğun olduğu alan dil ve görüntü ise, siyasal söylem de burada yeniden tanımlanmak zorunda kalacaktır.

Gösteri toplumunda hiçbir siyasal temsil dil, görüntü ve ifade sorunlarından bağımsız düşünülemez. Varolan tüm siyasal görüşler dilsel ve imgesel araçları aslında çalışmayan klasik ve organik temsilin köleliğine vererek bir sahnenin kurulmasını sağlamaktadırlar. Debord'un "alıntılama" dediği bir anlamda budur. Demokratik ve dönüştürücü bir etki üretme umudu olan biricik şey tersi yolu izlemek ve siyasallığı dil, görüntü ve ifade sorunlarının *içinde* tanımlamaktan geçerdi.[35] Ama bu yolu izlerken temel bir sorun olan özdeşleşme sorunuyla hesaplaşmamız gerekecektir. Gösteri toplumu bizi, kitleleri, bireyleri durmaksızın sahnesine davet eder, durmaksızın sahne kurar. Bu *özdeşleşimsel* (identificatory) bir kipliğin egemenliği demektir. Örneğin Türkiye'de demokratların çoğu zaman demokratik olamamasının nedenlerinden birisi, gerçekte milliyetçi ideoloji ve programda en sarih ifadelerinden birini bulan bu özdeşleşmeci kipliği başka bir düzlemde *aynen tekrarlıyor* olmalarıdır. Spektaküler demokrasinin uzlaşımsal bir demokrasi olması toplumsal ayrımları sürekli bir sahne içinde bütünlemesi çabası olarak özdeşleşimsel bir kipliğin ça-

[34] Debord, ibid., s. 208.

[35] En ufak siyasal bir söz söylemediği hâlde bakış açısının tamamen değiştirildiği bir yapıt olarak Nuri Bilge Ceylan'ın *Uzak* filmini düşünelim. Gösteri toplumu dünyayı evimize getirdiğini söylerken, Bilge'nin filmi evin içindekinin, buradakinin uzaklığını gösterir. *Uzak*, bir yandan toplumun kıyılarıyla, marjinleriyle (işsiz göçmenle) ilişki kurarken, öte yandan kamerayı günlük hayatın öznesiz, nesnesiz akışına yönelterek, imgeyi ve dili "de-spektakülarize" eder. Böylelikle medyanın olay dediği spektaküler görüntünün sahnesinden uzaklaşırken olayın hiç bitmediği, oluşunu hep sürdürdüğü bir "başkalığa" açılırız, burasının, evimizin, sokakların, günlük yaşamın başkalığı. Bu açılışta *Uzak*, kente başka kalan kahramanı işsiz göçmen Yusuf'un kaçış hattını izler (Bkz. Mahmut Mutman: "An Ethics of Images: The Distant", *Global Media Journal*, Mediterranean Edition, Inaugral Issue, Winter 2006). Ne zaman karşımıza bağıran çağıran "fundamentalist"leri getirerek "işte problem!" derlerse, Yusuf'un *Uzak* filminin sonunda kaybolan imgesini hatırlamamız gerekir.

lıştığını gösterir.[36] Bu noktadan hareketle, önemli bir demokrasi kuramı oluşturan Ranciere'nin fikirlerini izleyelim.[37] Özdeşleşmeci kiplik temsil ile temsil edilen arasındaki aralığı tanımaz, halbuki demokratik olan bu aralıkta filizlenir (demokrasi kendisinden kuşku duyulduğu ölçüde demokratik olur). Yukarıda demokrasinin demokratikliğini argüman üretilebilmesine, yani uzlaşımı ve bütünü değiştirmeyi hedefleyen bir söyleme borçlu olduğunu söylemiştim. Bütünlük, tüm yanların, açık veya örtük olarak özdeşleşmek zorunda olduğu birşeydir. Halbuki, Jacques Ranciere'nin gösterdiği gibi, demokrasi *halkın ortaya çıktığı bir mekân* gerektirir. Bu ne basitçe meclistir ne de televizyon, ama herhangi bir yer de olabilir. Halk ise bir toplam değildir basitçe. Önemli olan halkın ortaya çıkışı sürecidir. Bu süreç, varolan düzenleme içinde kendine yer bulamamış veya onun kıyısında kalmış birilerinin etkililiğidir. Halkın ortaya çıktığı yer bir argümanın üretildiği yerdir. Bu anlamda argüman, taraflar veya muhataplar arasındaki bir tartışma değil, varolan düzenin ve paylaşımın eleştiri nesnesi hâline gelmesidir. Ancak halkın bu şekilde ortaya çıkabildiği siyasal biçimlere demokratik denebilir. Ranciere böyle bir argümanın öznesi veya ajanının özdeşleşim dışı kaldığına dikkati çekiyor, yani ancak böyle olduğu takdirde demokratik bir etki üretilebileceğine (örneğin bu öznenin hukuğa, meclise, özgürlükleri garanti eden kurumlaşmalara itirazı olmaz, ama bunlarla özdeşleşme ilişkisi kurmaz). Biz buna özdeşleşim noktaları ve konumları ile eleştirel bir ilişki kurmak ve mesafeyi ve aralığı ne pahasına olursa olsun korumak diyebiliriz –ama sadece hukuk değil "kendi"de dahil olmak üzere tüm özdeşleşim noktaları ile.[38] Ranciere için, taraflar arasında mantıklı bir anlaşma ve optimizasyon değil bir paylaşım düzenini değiştiren edim olarak demokrasi siyasetin tanımıdır. Demokrasi adına, demokratik eylem biçimlerini silen uzlaşımsal pratiği vurgulama paradoksuna, Ranciere "postdemokrasi" adını verir. Bu paradoksun gösteri toplumu tarafından üretildiğini söyleyebiliriz kanısındayım.

---

[36] Başka türlü söylersek, demokratik bir kimlik edinmenin koşulu Batı ile "özdeşleşmeci" bir ilişkiye girmek olarak uygulandığı sürece, Batı'da varolan demokratik sonuçlar hiç te zorunlu olarak oluşmamaktadır. Çünkü özdeşleşmeci kuruluş, negatif bir kuruluştur. Halbuki Batı ile pozitif ve özdeşleşmeci olmayan bir ilişki kurmak çok ciddi düzeyde yaratıcı bir çaba gerektirecektir. Gösteri toplumunun yapısal olarak olağanüstü saldırganlığının, yutucu gücünün izin vermediği şeydir bu. Her aydının ama özellikle kamusal bir işlev görmek isteyen aydının en çok dikkat etmesi gereken nokta budur: sizi sahneye koyuverirler...

Burada yine Jacques Ranciere'nin yukarıda referans verdiğim önemli çalışmasındaki bazı düşünceleri izliyorum. Bkz., özellikle s. 95-121. Ranciere, gösteri toplumundan sözetmez; bense onun "postdemokrasi" olarak betimlediği durumun günümüzde gösteri toplumuna uyduğu kanısındayım.

[38] Bu mesafe kaybedildiği zaman neler olduğunu yeteri kadar tecrübe ettik. Doktorlar bile bağışıklılığa bazı muhalifler kadar güvenmiyor!

Çünkü postdemokrasi bir demokrasi ve paylaşım sahnesinin kurulmasını gerektirir. Gösteri toplumunun siyasetle ilişkisi bu anlamda "postdemokrasi"nin kurulmasıdır. Her zaman fark ve başkalık içeren heterojen bir süreç olan halkın ortaya çıkışı süreci, gösteri toplumunun spektaküler dili ve sahnesi sayesinde, argümanların kanaatlere dönüştürülmeleri ve bilgisel, enformatif ve istatistik nesneler hâline gelmeleriyle bastırılır.

Burada Debord'a dönebiliriz. Onun "*detournement*" (saptırma) dediği yaklaşım, alıntılanan şeyleri bir hiyerarşiye dizmeme çabasını ifade eder. Yani bunlara verilecek düzen, anlam ve özne öncesi süreçleri mutlak olarak biçimleştirmekten kaçınmalıdır. Bir dil kurulurken bozulabilmeli ve açık tutulabilmelidir. Ranciere'nin kastettiği anlamda halkın ortaya çıkışı eğer özdeşleşime karşı giden heterojen bir süreç ise, bu sürecin heterojenitesini koruyabilmek, yani demokratik olanı mümkün kılan farkı ve başkalığı koruyabilmek dile Debord'un tavsiye ettiği türden bir yaklaşımı gerektirebilir. Aydınlar, gösteri toplumunun senaryosunu bozmak ve demokratik bir açılım gerçekleştirmek istiyorlarsa, belki de bu tavsiyeye kulak vermek zorundalar.

SOSYO-KÜLTÜREL FENOMEN OLARAK ENTELEKTÜELLER

Zeki Özcan*

İnsan hep düş görür; sahip olduğundan daha çoğunun bulunduğuna inanır. Önemli projeleri herkes formüle edemez. Her insan ideler oluşturamaz. Toplumu birleştirecek düşler kurabilme, herkesin harcı değildir. Bütün bunları ancak entelektüel yapabilir. Entelektüel, topluma çeşitli projeler sunar; onları uygulamanın önemli olduğunu söyler; kendine güvenenleri harekete geçirebilir; böylece büyük işler başarabilir. O, toplumda her zaman dikkat ve ilgi konusudur.

Entelektüeller uzun zamandır araştırma konusu oldu. Bu araştırmalar otuz yıldan beri daha da çoğaldı. Onların konuları dönemlere göre değişti. Kimi zaman entelektüelleri ortaya çıkaran nedenler üzerinde duruldu. Bazen çeşitli entelektüel tanımları analiz edildi; bazı kere entelektüeller karşılaştırmalı biçimde ele alındı. Kimileyin, entelektüellerin rolü belirlenmeye çalışıldı.

Entelektüel, *sadece* modern toplumlarda var olan bir kategoridir. O,

* Prof. Dr. Zeki Özcan, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

sosyo-kültürel fenomen gibi ele alınmalıdır. Entelektüeller problematiği, çeşitli sorularla ortaya konabilir. Örneğin şunlar sorulabilir: Entelektüel kimdir? Filozofa, profesöre, denemeciye, sanatçıya, yazara, gazeteciye, eleştirmene, uzmana ya da bilge kişiye entelektüel denebilir mi? Entelektüel, kavramları ve realiteyi üreten, düşünceyi yönlendiren midir? Bir mesajı ve bilgisi olan; bilgisine güvenilen, sözü dinlenen her insan entelektüel midir? Onun toplumdaki rolü ya da fonksiyonu nedir? Entelektüel üst sınıfa mı aittir? Aşağı sınıfların da entelektüeli var mıdır? Entelektüel, saygınlık peşinde koşan popülist midir? Yoksa sorumlu yurttaş mıdır? Entelektüeller yeni bir enternasyonal mi oluşturmaktadır?

Kuşkusuz bunlar içinde temel soru, entelektüelin kim olduğuna ilişkindir. Ancak bazı insanî fenomenlerin tanımında olduğu gibi, entelektüel tanımında uzlaşma yoktur. Bunun nedenleri çeşitlidir. Örneğin, tanım yapanların farklı noktalardan hareket etmeleri; entelektüelin rolünü kendilerinin belirlemeleri, Weberci deyimle söylersek ayrı ideal-tipler kabul etmeleri, çeşitli disiplinlerden gelmeleri, kendilerine özgü yöntem uygulamaları gibi. Tüm farklı cevapları burada değerlendiremeyiz. O nedenle birkaçını vermekle yetinmeliyiz. Vereceğimiz tanımlar şunlardır: "Entelektüel, toplum için değerli görüşleri olandır. O, bunu insan ve toplum bilimlerindeki, özellikle felsefedeki bilgisiyle gösterir." Tzevetan Todorov, angajmanı da işin içine katar ve şöyle der: "Entelektüel, her şeyden önce bilim adamı ya da sanatçıdır. O, kendini kamuoyunun çıkarını gözetmek, toplumun değerleriyle ilgilenmek zorunda hisseder ve bu değerler için mücadeleye girişir." Oysa Sartre'a göre entelektüelin rolü, ne ahlakî hayatı düzenlemektir ne de toplumsal uzlaşım noktalarını araştırmaktır. Entelektüeli reaksiyoner ve bireyselci gibi de göremeyiz. Gerçekte entelektüel, "kendinin ve toplumun karşıt olduğunu fark eden, pratik hakikati araştıran kişidir."

Bazı tanımlarda entelektüel ile entelijansiya karıştırılır. Aşağıda göreceğimiz gibi onlar arasında birtakım benzerlikler vardır ama yine de özdeş değillerdir çünkü farklı kültür ortamlarında ortaya çıkmışlardır. Entelijansiya, sosyo-politik reformlar için mücadele eden ve entelektüeli önceleyen kişiler topluluğudur. Entelijansiyanın iki ayırt edici özelliği vardır: İdeolojik-politik angaje olma ve etkin bir araç olan retoriği kullanma. Oysa bunlar, entelektüelde zorunlu olarak bulunmazlar. O nedenle entelektüelle entelijansiya karıştırılmamalıdır.

"Entelektüel" dendiğinde, aklımıza belli insanlar gelir. Bundan dolayı kavram, ilk bakışta açık gibidir. Ancak açıklık bir yanılgıdır. Gerçekte kavram, bir ölçüde belirsizdir ve kapalıdır. Entelektüel, başlangıçtan günümüze kadar sosyolojik, tarihsel, kültürel, ideolojik vs. çeşitli görünümler kazanmıştır. Verdiğimiz tanımlar *a priori*'dir; entelektüelin bütün bu

görünümlerini yansıtmazlar. Kavramın içeriği, kültürlere, dönemlere ve sosyal sınıflara göre değişir. Her *a priori* entelektüel tanımı entelektüalisttir; indirgemecidir ve görelidir; bu nedenle evrensellik iddiası çelişkilidir; tehlikelerle doludur. Böyle bir tanım entelektüelin sadece içeriğini değil; pratik hayatla ilişkisini de belirsizleştirir. Bu nedenle *entelektüel*, kesin biçimde tanımlanamaz.

ENTELEKTÜELLER PROBLEMINI ELE ALMA GÜÇLÜKLERİ

Entelektüel belirsiz, kapalı ve problematik bir kategori olsa da, entelektüellerle ilgili araştırmalar giderek artmaktadır. Bu araştırmalar birkaç disiplinle sınırlı değildir; pek çok insan ve toplum bilimi tarafından yapılmaktadır. Çünkü günümüz toplumlarında entelektüeller, ortak özellikleri olan kolektif realitedir. Son dönemlerde, entelektüellere kılavuzluk eden öncüller araştırılmaktadır. Belirlenen öncüller, daha genel sonuçlara ulaşabilmek için yeniden ele alınmaktadır. Öncüllerin yeniden ele alınması kuşkusuz önemlidir. Bundan dolayı karşılaştırmalı ve fenomenolojik araştırmalar günden güne yaygınlaşmaktadır. Uzak ve farklı tanımlar yaklaştırılmaya çalışılmaktadır.

Ancak her şeye rağmen, aşılamayan bir eşik vardır; bu eşik *ortak söylemler* belirlemeye engeldir. Eşiği birtakım sorunlar oluşturur. Söz konusu sorunlar, henüz uzlaşı sağlanacak şekilde çözülememiştir. Kuşkusuz onlar, entelektüel araştırıcısının hareket alanını daraltmaz ancak, ulaştığı sonuçları görecelileştirir. Şimdi bunları görmeye çalışalım.

A) Kavramsal Sorunlar
B) Metodolojik Sorunlar
B) Kategori Sorunları

Yazımız elverdiği ölçüde bunlara değinelim.

A) KAVRAMSAL SORUNLAR

Kavramsal sorunların çözülemeyiş nedenlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Entelektüellerin ülkelere, hattâ dönemlere göre farklılığı. Bu farklar, bir *entelektüel arketipi* oluşturmaya izin vermez. O nedenle günlük hayatımızdaki entelektüel kavramların neler olduğunu bilemeyiz.

2. Entelektüelin gerçekte "topluluk"a ait özellik olması; buna rağmen, angaje olan kişilerin oluşturduğu bir kurum gibi algılanması; sonuçta entelektüel statünün belirsizliği ve problematikliği.

3. Bir sosyal grup gibi düşünüldüğünde, entelektüeller topluluğunu gözleme zorluğu. Çünkü entelektüeller toplumun zirvesidir ya da merkezidir. Onlar açıkça, yetkili ve yönetici sınıftan değildir; yine de politik veya ekonomik güce hep yakındır. Entelektüeller topluluğu, çok sınırlı ve heterojen kişilerdendir. Bu kişilerin meslekleri çeşitlidir. Onlar farklı kültürel ve sosyal çevrelerden gelir. Bu nedenle insan ve toplum bilimci-

si, bir topluluk oluşturan entelektüeller kategorisini kolayca kavrayamaz.

4. Entelektüeller konusunda entelektüel söylemlerin çokluğu. Onlar, kendilerini çok konuşurlar; kendileriyle ilgili her tür söylemi ortaya koyarlar. Bu özellikleriyle daha kapalı gruplara karşıttırlar. Entelektüeller, Habermas'ın verdiği tarihsel, sosyolojik ve sembolik anlamda, *kamusal alan* insanlarıdır. Onlar konuşma, yazma, içebakışı kullanma, analiz etme ve akıldan yararlanma konularında profesyoneldir. Onlar yayıncılığın, reklâmcılığın ve medyanın nasıl işlediğini bilirler. Bundan dolayı onların kendi söylemlerinin konusu olmalarına şaşmamalıdır. Entelektüeller, kendilerinden söz etmek için yaratıldıklarını düşünürler; bunu pek de yadırgamamalıdır.

5. Macar Konràd ve Szelenyi için temel problem, araştırmacının sübjektivitesidir. Çünkü kimin entelektüel olduğuna kimin olmadığına genellikle o karar verir.

> Entelektüel sosyologu, deneysel yönteme bağlı kalmak isteyebilir; o takdirde, entelektüeller galerisinden hoşuna gideni seçip sadece onları gerçek entelektüel sayamaz. Çünkü aynı galeride göz ardı edilemeyecek başka portreler de vardır. Eğer kendi değerlerini aydınlatmayı istiyorsa, bu seçmeyi yapabilir; yok öyle değil de entelektüellerin sosyal mahiyetini ve iktidarla ilişkilerini analiz etmeyi düşünüyorsa, seçim hakkı yoktur.

6. Grubun mu yoksa bireyin mi entelektüel olduğuna ilişkin anlaşmazlık. Genellikle entelektüel, yazar, öğretim üyesi, avukat, kütüphaneci, film yapımcısı, gazeteci, yargıç gibi, çok çeşitli mesleklere mensup kişiler topluluğu diye anlaşılır. Bu topluluğun, yeterince güç ve prestij kazandıktan sonra, evrensel değerleri savunmak amacıyla harekete geçtiği kabul edilir; bu değerlere öncülük ettiği düşünülür. Bu tür kişiler *aşkın entelektüel* diye nitelenir. Diğer yandan Michel Foucault'nun temsil ettiği bir başka entelektüel tipi vardır. Bu son entelektüele *özel entelektüel* denir. Foucault'ya göre özel entelektüel, herhangi bir konuyu sosyal ve politik açıdan incelese bile, sadece incelediği şeyi bilebilir. O nedenle entelektüel, kendini yalnız belli bir alanla sınırlamalıdır. Özel entelektüel, bu yönüyle aşkın entelektüelden köklü biçimde ayrılır.

7. Entelektüellerin kendilerini ideolojik olarak tanımlamaları; onları istatiksel, sosyolojik ve sosyo-profesyonel terimlerle betimleme zorluğu.

8. Günümüzde entelektüel hareketin son bulduğu iddiaları. Lyotard, 1984 yılında yazdığı *Un tombeau pour l'intellectuel* (Entelektüel İçin Bir Mezar) adlı kitabında bu görüşü savunur.

B) METODOLOJİK SORUNLAR

"Entelektüel alan" kavramı, kulağa hoş gelir ve aklı inandırır. Fakat bu

kavram problemsiz değildir. Entelektüel uzmanları çeşitli disiplinlere mensuptur. Onlar tarihçi, sosyolog, dilci, politikbilimci ya da ahlâkçıdır. Bu uzmanlar farklı dönemlere ilgi duyabilirler. Onların duyarlılıkları çeşitli olabilir ama yine de hepsi entelektüelleri araştırma gereği duyarlar.

Bu problemi nasıl ele almalıdır? Soruyu araştırmacılar, farklı şekillerde cevaplamışlardır. O nedenle entelektüeller problemini incelenme biçiminde uzlaşma yoktur. Her araştırmacı kendi bakış açısına, metodolojisine, entelektüel anlayışına göre konuyu incelemektedir. Örneğin Cristophe Charle, bireysel entelektüelden hareket etmez; genel bir yaklaşımı kabul eder. Onun problematiği daha çok "entelektüel alan"ı betimlemektir; entelektüellerin içinde düşündükleri, içine yerleştikleri sosyal ve ideolojik alanı ortaya çıkarmaktır. Çünkü ona göre Dreyfus Olayı'nın yaşandığı dönemde entelektüel alan, belki kesin yapılarını kazanmamıştır ancak en tam biçimine ulaşmıştır. Entelektüel tartışmalarında hep birtakım şemalar kullanılmıştır. Kullanılan şemalar XIX. yüzyılın sonundaki şemalara, *mutadis mutandis* (gerekli değişiklik yapılması şartıyla) benzer. Bu benzerlik bize göstermektedir ki, Dreyfus Olayı'nın entelektüel tipolojisi, toplumsal realiteye uygundur.

Boudin ise, entelektüel araştırmacılarını böcekbilim (entomologiste) uzmanlarına benzetir. Böcekbilim uzmanları, böcekleri doğumlarından ölümlerine kadar geçen sürede, bireysel ve toplumsal davranışlarıyla incelemek, gözlemlemek zorundadır; onlara bir ad vermek ve onların sayım-dökümlerini yapmak durumundadır. Entelektüel uzmanı da tıpkı böcekbilimci gibi davranmalıdır; başlangıçtan günümüze kadar çok değişim gösteren bu sosyal tipi, tek bir paradigmaya indirgememelidir; onu belli yer, durum ve şartlardaki görünüşleri içinde ele almalıdır.

Entelektüeller, anonim insanlardan ayrıdır; saygın ve seçkin kişilerdir; entelektüel alan da, sosyolojinin özel alanıdır. Kuşkusuz sosyolog, anonim grupları, büyük halk kitlelerini, istatistik sayesinde betimleyebilir. Ancak o, entelektüel alanı, istatistik hesaplamalarla tanıyamaz. Entelektüel alanda daha çok bireysel biyografiler analiz edilmelidir. Entelektüeller bir topluluk oluştururlar. Bu topluluğun bireyleri, kamu hayatının ayrılmaz parçasıdır ve önemlidir. Entelektüellerin değerli kişiler topluluğu olması, psikolojinin ve sosyolojinin genel metodolojilerini uygulamayı güçleştirir. Bu açıdan tarihçiler, entelektüellerden konuşurken, sosyolog kadar sıkıntı duymazlar. Onlar gerçekte entelektüelleri, kültürün önemli yazarlarından, sanatçılarından, bilim adamlarından oluşan grup gibi inceleyebilirler. Monografik betimleme, önemli bireylerin karıştıkları olayları anlatma, entelektüeller sınıfını ele almanın ayrıcalıklı bir biçimidir. Tarih, genellikle biricik olanın ve olaysalın egemenliği diye anlaşılır. Sınıflar ve sosyo-profesyonel kategoriler, iyi tanımlanmış gruplardır. Sos-

yolog, bu tür grupların uzmanıdır. O, hipotetik de olsa değişmezleri araştırır; bu yüzden entelektüeller konusunda kendini tarihçi kadar rahat hissetmez. Onun araştırmalarında sık sık kullandığı istatistikler, görüleceği gibi, bu alanda pek de yararlı değildir.

C) KATEGORİ SORUNLARI

Entelektüeller bazen sınıfsız ve köksüz insanlar gibi görüldü; bu durum, onların ayırt edici özellikleri sayıldı. Bazıları da onları "yeni bir sınıf" kabul etti. Bunlara göre yeni sınıf, diskürsif uzluğa ve kültürel birikime sahiptir; gelecekteki tüm olası gelişmelerin ve değişimlerin potansiyel gücünü elinde bulundurur. Bu açıdan entelektüeller üzerine düşünme, bu tipe olumlu nitelikler yüklemek anlamına gelir. Entelektüellerin büyük bir çoğunluğu Debray'a göre, sosyal bir kategori oluşturur. Bu kategori, mutlak bireyciliğin figürlerinden çok, sembolik güçlere sahiptir. Kültürel birikimleri, entelektüellere değer kazandırır ve onları göreceli de olsa bağımsızlaştırır. Entelektüel bağımsızlığın sınırlı olması küçümsenemez; çünkü entelektüeller "büyük iktidar oyunu"ndaki seçkin konumlarını ona borçludurlar.

Entelektüeller, metaforik tarzda söylersek, *özgür ve kolektif elektronlara benzerler; tıpkı elektronlar gibi kesin çizgilerle bölünen bir yapının küçük aralıklarında ve koridorlarında evrilirler.* Entelektüel elektronların hareketi, bir sosyal sınıfın davranış özelliklerini gösterir. Bu hareket 1980'li yılların başında, yeni bir alana, değerler alanına taşındı. Çünkü bu yıllarda ideolojik kamplaşmayı gerektirecek durumlar ortadan kalkmıştı. Artık bundan böyle sınıf sözcüsü olarak değil; tüm sınıflardaki evrensel değerler adına konuşuldu. Buna göre bir tarafta iyiler, diğer tarafta kötüler vardı.

Boudon ve Bourricaud entelektüelleri sosyal alanda çok görünen bir kategori sayar. Clerc, *Sociologie des intellectuels* (Entelektüeller Sosyolojisi) adlı kitabında tıpkı onlar gibi düşünür. Ancak onlardan farklı olarak bir şeyi vurgular. Ona göre entelektüeller bir sınıf oluşturmazlar; aynı meslekten insanlar grubu değildirler. İşçiler, memurlar, çiftçiler, çalışma dünyasının parçasıdırlar. Doktorlar, avukatlar, gazeteciler, meslek dünyasına aittirler. Fakat entelektüel statü, bir meslek sayılamaz. Entelektüellik, bir iş yapma ya da meslek icra etme görülemez. Entelektüeller bir sosyal sınıf olamaz. Onlar istatiksel bir kategori gibi de düşünülemez. Onların birbirine yakın görüşleri olabilir; yine de bir topluluk oluşturdukları söylenemez. Entelektüeller; belirli, homojen ve kolayca tanınabilen bir grup değildir.

Onların, "entelektüel" dediğimiz fonksiyonu her zaman yerine getiremedikleri de bir gerçektir. Entelektüellerin bazen entelektüel aktivite ye-

rine sosyal, politik, kültürel ve başka birçok faaliyette bulunduklarını görürüz. Bu nedenlerden, entelektüelleri kategorileştirmekte zorluk çekeriz.

ENTELEKTÜEL VE ENTELEKT

Filolojik açıdan konuşursak, entelektüel, entelektini (intellecte) kullanan kişidir; bu yönüyle de onu kullanmayan kişiden ayrılır. Peki, entelektüelin türediği bu entelekt nedir? Entelektüelle aralarında ne gibi ilişki vardır? Entelektüelin kendisine biçtiği rolün iyi anlaşılabilmesi, bu soruların cevaplanmasına bağlıdır. O nedenle kısaca konu üzerinde duralım. İlk önce bir tespit yapalım. Entelektüel, entelijansa (intelligence) değil; entelekt'e sahiptir. Entelekt ise, Grekçe νους (Nous) kavramının Lâtince karşılığı olan *intellectus*'un Fransızcaya geçmiş biçimidir. Entelekt, akla ve diskursif düşünmeye karşıt, soyut ve mantıksal düşünme yetisidir, genel fikirleri türetme ve kullanma gücüdür; kavramlarla düşünme kabiliyetidir. Entelektüeli entelijansla ilişkilendirmek doğru değildir. Çünkü entelijans, dış dünyaya, tabiata duyulan pragmatik ilgiyi gösterir; dünyayı biçimlendirebilen teknik kapasite demektir. Entelijans, ustaca kullanılabilen yetenekte, meslek kapasitesinde, uzmanlık becerisinde ve gücünde ortaya çıkar.

Entelijans ve entelekt Lâtince'de aynı kökten, *leg*'ten türemiştir. *Leg*, okumak, anlamak demektir. Buradan hareketle söylersek entelektüel, klerk ya da mandarinle ortak özelliğe sahiptir. Entelektüelin işi, tıpkı onlar gibi, okuyup yazmak ve anlamaktır. Onun mesleği düşünmektir. Bu yüzden o, başkalarına benzemez. Onun, düşünmek için yeterli zamanı ve açıklamak için gerekli sabrı vardır. Hem yazmakta hem de söz söylemekte ustadır; bu nedenle, toplumda önemli ve saygın yere sahiptir.

Entelektüelin düşünme biçimi, deneyimden ayrıdır. Entelektüel, kendisiyle pratik dünya arasına mesafe koyar; aşkın değerlere angaje olur. Bundan dolayı entelektüel, idelere ideler sıfatıyla güçlü bir ilgi duyar; profesyoneller ve teknisyenler gibi pratiğe ilgi göstermez; onlara karşıt olarak temaşacı ve spekülatif düşünceyi yeğler. Entelektüel düşüncenin ayırt edici özelliği, eleştirel olmasıdır. Bu düşünce yalnız pratiğe karşıt değildir; ayrıca entelektüellerde rastladığımız nispeten göreceli düşünceden de farklıdır. Gerçekte deneyim, normların ve kuralların içselleştirilmesidir; bu normlar ve kurallar büyük ölçüde geçmişin mirasıdır ve kurumlarla taşınmıştır.

Greklerden beri entelekt, mental davranışın merkezi olmuştur. Zihnimiz, sorularımıza cevap bulmak için düşünür. Ruhun sadece teorik bölümü ölümsüzdür. Bu Grek anlayışı Hıristiyanlık tarafından önemsiz görülmüştür ama dışlanmamıştır.

Kuşkusuz, bireylerin entelektüel kapasitelerini ya da performanslarını

konuşabiliriz. Bunları konuşurken, önce özel işlemleri düşünürüz; özel işlemlerle teorik aktiviteyi oluştururuz. Bu özel işlemler de entelekt dediğimiz yetinin ürünüdür. Entelektüel aktivitenin amacı, doğru ya da yanlış önermeleri bilmektir. Matematik ya da tabiat bilimleri, entelektle gerçekleştirdiğimiz şeylerin paradigmasıdır. Önceki yüzyıllarda teoriciler, teorik disiplinlerin gelişimlerine yardım ettiler ya da katkıda bulundular. Onlar sadece bununla kalmadılar, bu disiplinlere ilişkin spekülasyonlar da yaptılar. Bu kişiler, kesin teoriler oluşturabilen insanın hayvana üstünlüğünü vurguluyorlardı. Onlara göre teori ortaya koyan uygar insan, sadece hayvandan değil; barbar insandan da üstündür. Bu düşüncenin mantıksal sonuçlarına kadar gidersek diyebiliriz ki, tanrısal zihin, insan zihnine, daha mükemmel teorisi olduğu için, üstündür. "Zihnimizi, hakikatlere ulaşma kapasitesine dayanarak tanımlamalıdır". Bu ilke bize teoricilerin mirasıdır. Diğer taraftan insanın bütün kapasiteleri mantıksal değildir. Mantıksal kapasite gerçekte, doğru önermeleri entelektüel olarak kavramaya yönelttiği kanıtlanan kapasitedir.

TARIHTE ENTELEKTÜELLER VAR MIDIR?

Her toplumun entelektüeli var mıdır? Yoksa ilk defa ne zaman ortaya çıkmıştır? Bu konular son yıllarda çokça tartışıldı; entelektüellerin tarihiyle ilgili çeşitli görüşler ileri sürüldü. Bu farklı görüşler şu üç ayrı tez hâlinde ifade edildi:

a) Her toplumda entelektüel vardır;

b) Entelektüel ilk defa Ortaçağ'da görünmüştür;

c) Entelektüel denen grup XIX. yüzyılın sonunda ortaya çıkmıştır.

Şimdi bu tezleri sırasıyla açıklayalım.

a) Bazılarına göre entelektüel, modernitenin ürünü değildir. Her dönemde ve her toplumda entelektüel denilmese de entelektüellik yapan kişiler vardı. O nedenle entelektüeller tarihin belli bir dönemine yerleştirilemez; onların, özellikle 1890'lı yıllardan sonra ortaya çıktığı söylenemez.

Bu görüştekiler düşüncelerini şöyle temellendirir: Kabile, şehir devleti, ulus devlet, imparatorluk; bütün bunlarda düşünce, kültür ve yazı profesyonelleri vardır; kültürel, mitik ve kutsal söz profesyonelleri bulunur. Bu profesyonellerin görevleri şunlardır: Grubun kimliğini, toplumsal hayatın temellerini koruyan söylemler üretmek; bu söylemleri zamana ve mekâna taşımak. Bu işleri örneğin Çin'de devletin yüksek görevlileri *Shi*'ler yapıyordu. Hint'te *rsi*'ler, ***brahman***'lar, *pandit*'ler ve ***guru***'lar az veya çok mitik özellikte, vizyon sahibi ve bilge kişilerdir; sonuçta onlar kendi toplumlarının entelektüelleridir. İslâm Dünyası'na gelince; orada Kutsal Kitap yorumcuları, kelamcılar ve mutasavvıflar; entelektüel rolü

oynuyorlardı. Aynı şekilde Yahudi toplumlarında gezici vaizlere, Yakın Doğu toplumlarında bilgelere entelektüel gözüyle bakılabilir. Bu düşüncede olanlara göre, halkın bilgilendirilmesi ve bilinçlendirilmesi, entelektüel aktiviteyle aynı şeydir.

Bize göre iki nedenle bunlara entelektüel denemez. Birinci olarak, söz konusu gruplar homojen bir topluluktur. Onlar ya devlet görevlisidir ya da din adamıdır, aynı eğitimi almış kişilerdir. Hâlbuki entelektüeller, yazarlık, filozofluk, gazetecilik gibi çeşitli mesleklere mensup heterojen bir kitledir. İkinci olarak yukarıda belirtilen kişiler, kitaplı ya da kitapsız olsun; dinsel geleneğin etkin olduğu bir toplumda yaşamışlardır. Onların görevi, kutsal mirasa bekçilik etmek, dinî kurumlardan aldıkları otorite ve yetkiyle, kontrol ve denetim yapmaktır. Oysa entelektüeller, laik ve profan bir toplumda ortaya çıkmışlardır. Onların yaşadıkları topluma, Klasik denebilecek eserler egemendir. Entelektüellerin dayandıkları felsefî, edebî ve estetik kitaplar, tartışılabilir, aşılabilir ama dışlanamaz.

Buna itiraz olarak şöyle denebilir: Tarihteki bütün kültürler dinsel geleneğin etkisinde değildir. Örneğin Greklerde ve Romalılarda filozoflar; Çin'de Konfüçyüsçüler profan bir kültür oluşturmuşlardı ya da böyle bir kültürde yaşıyorlardı; dolayısıyla onlarda entelektüelin bulunduğunu söylemek yanlış değildir. Ancak yine de bu görüşe katılamayız. Çünkü entelektüeller medyanın bulunduğu ve etkin olduğu bir dönemin ürünüdür. Profan bir kültür olması gerekli şarttır fakat yeter şart değildir. Bir cümleyle söylemek gerekirse, modernite öncesinde entelektüelden söz etmek bir anakronizmdir. İlginçtir ki, Kutsal Kitab'ı Almancaya çeviren Luther katı ve uzlaşmaz bir iman insanıydı. İnciller'i Grekçeden Lâtinceye çeviren Erasmus'a gelince; o, profan ve liberal düşünceye sahipti. Bundan dolayı Luther, Erasmus'u ciddi biçimde eleştirdi.

Greklerde, Romalılarda ve Çinlilerde sadece elit vardır, diyebiliriz. Elit ise entelektüel değildir. Çünkü elit sadece kendi gücüne güvenebilir. Üstelik o, korunmuş azınlık statüsündedir; sosyal fonksiyonunu, bu statüsüne başvurarak yerine getirebilir. Öte yandan entelektüeller, toplumun evrimi için eleştirel düşünceye sahiptir. Oysa elitte eleştirel düşünce yoktur. Elit, cimrilerin sığınağıdır, onun tüm çabası, yerleşik düzenin korunmasıdır.

Elit, belli bir alanda en güçlü ve en yetkili kişiler topluluğudur. Bundan dolayı bilimsel ya da sanatsal elitten söz edebiliriz. Fakat genel olarak elit, iktidarla ilişkileri akla getirir. Wilfredo Pareto'dan sonra, elitin iktidarla ilişkisine dair teoriler ortaya atıldı. Bu teorilerde, doğal olarak elitin meşruluğu sorunu gündeme getirildi. Oysa entelektüel iktidarın doğal müttefiki değildir. O nedenle entelektüellerde böyle bir sorun yoktur.

B) Ortaçağ tarihçisi Le Goff'a göre entelektüel figürü ilk defa Orta-

çağ'da görünmüştür. O, bu figürün ortaya çıkışını Gramsçı okuma ızgarasıyla betimledi. Ona göre,

> bir terimi ortaya çıktığı belli bir addan hareketle tanımlarız; söz konusu terimi, özdeş olmasalar bile benzer terimlerin nitelediği daha uzun bir kronolojiye yerleştirebiliriz; buna bir engel yoktur.

Le Goff'un okuma ızgarası entelektüelleri ikiye ayırır: Organik entelektüeller ve eleştirel entelektüeller. Organik entelektüeller, yüksek devlet görevlilerinden, devletin ideolojik yapısını ayakta tutan kişilerden oluşur. Eleştirel entelektüeller ise, değerler üzerine, devletin politik meşruiyeti üzerine teorik düşünce ileri süren kişilerdir. Le Goff'a göre Ortaçağ entelektüelleri, her şeyden önce organik entelektüellerdir. Bunlar devlete sadık vatandaşlardır ve Kilise'ye bağlı müminlerdir. Fakat bu çağda pek çok eleştirel entelektüel de vardır. Modern entelektüelin kaynağı, XI-XII. yüzyıllarda şehirleşme sürecinin başlaması ve bu sürece bağlı olarak yaygın biçimde şehir üniversitelerinin kurulmasıdır. Şehir üniversiteleri ona göre, eğitim konusunda Kilise'nin tekeline son vermiştir; bilginin laik öğrencilere aktarılmasına fırsat sağlamıştır; hem öğreticilik hem de bilgi üretme görevini yerine getiren ilk entelektüelleri yaratmıştır. Kilise mensuplarının ve iktidar çevrelerinin dışında ayrı bir üniversite topluluğu oluşması, ilk defa Ortaçağ'da başlamıştır. Üniversite, entelektüele toplumda giderek ayrıcalıklı bir yer edinme imkânı vermiştir. Le Goff'un Ortaçağ entelektüelleri dediği kişilerin tersine XIX. yüzyıl entelektüeli kendi kendini belirleme (autodesignation) sürecinden doğan bir *a posteriori* tanımlamadır.

C) "Entelektüel" terimi geriye gidimli şekilde ele alınamaz. Entelektüelin ortaya çıkışı tarihsel bir duruma, toplumun evriminin bir anına, özellikle elitlerin oluşumuna bağlıdır. Yapaylığa düşmeksizin, başka bir dönemde entelektüelin varlığından söz edilemez. Bu hipotezi günümüzde, Pierre Bourdieu'nün sosyolojisinden esinlenen tarihçi Cristophe Charle kabul eder. O, *Naissance des intellectuels: 1880-1890* (Entelektüellerin Doğuşu: 1880-1890) adlı kitabında şöyle demektedir:

> Kuşkusuz Dreyfus Olayı sosyal, kültürel ve politik hayata kalıcı biçimini veren bir olay oldu. Toplumu yeniden biçimlendirme, kendilerini "entelektüeller" diye niteleyen topluluğun asıl amacı değildi. Ama çelişkili biçimde böyle bir sonuç ortaya çıktı.

Dreyfus Olayı'nın ortaya çıktığı dönemde eski tasavvurlarda kriz vardı; entelektüel alanda yeni bir durumla karşı karşıya kalındı; özellikle entelektüel meslekler görülmedik biçimde gelişti. Öte yandan geleneksel yönetici sınıfı da toplumu yönetmekte ciddi güçlüğe düşmüştü; bu güçlük aynı zamanda bir boşluğu da doğurmuştu.

Entelektüel hareketin ortaya çıkardığı çelişkiyi anlayabilmek için, şu soruları cevaplamak gerekir: Yeni cumhuriyetçilerin yol açtığı sorun, "entelektüeller" topluluğunu ortaya çıkaran şartları nasıl hazırladı? Edebî çevreye ya da üniversiteye mensup olsun; angaje olmayan öncüler neden giderek politik öncülere yaklaştılar? Entelektüeller, hangi sebeple Dreyfus Olayı sırasında "entelektüeller ikiliği" çıkardılar? Neden klasik politikaları izlemediler? Tersine politik alana yeni müdahale biçimleri aradılar? Açık konuşmak gerekirse, bu soruları cevaplamak, özel bir araştırmayı gerektirir. O nedenle biz, sadece soruları ortaya koymakla yetindik.

Buraya kadar söylediklerimizi özetleyelim: Entelektüel alan, Fransa' da Dreyfus Olayı'nın neden olduğu pratik ve kültürel gelişmelerin izlerini taşır. Bu olay göreceğimiz gibi, oldukça karmaşıktır; söz konusu karmaşıklık, entelektüel kavramıyla ilgili önemli güçlüklerin hattâ belirsizliklerin kaynağıdır. Entelektüel aktivite, düşüncelerin ve/ya teorilerin üretilmesinden ibarettir. Bu aktivitede bulunabilmek için entelektüel, bir iletişim sürecine zorunlu olarak girer; kamuoyu ile ilişki kurar; pek çok ve farklı çevrelerle işbirliği yapar; bu çevrelerin desteğini alır ve onlarla dayanışır. Entelektüel aktivite hep kamuoyunun gözü önünde gerçekleşir. Bu durum, entelektüelin problematiğini oluşturur.

DREYFUS OLAYI VE ENTELEKTÜELIN ORTAYA ÇIKIŞI

Önceki satırlarda zaman zaman Dreyfus Olayı'ndan söz ettik. Fakat konuların genel akışını bozmamak için ayrıntıya girmedik. Dreyfus Olayı, makalemiz için, *değiştirilemez bağlam*'dır. Entelektüel teriminin içeriğini, entelektüel denen kişinin temel tutumunu anlayabilmek, bu bağlamı dikkate almakla mümkündür. O nedenle söz konusu olay çok önemlidir. Bu konuda şimdi bilgi vermenin uygun olduğunu düşündük. Dreyfus Olayı'nı anlatmadan önce entelektüel teriminin artsüremli kısa bir betimini yapmak gerekir.

Fransızca *entelektüel* (intellectuel) sıfatı, Lâtince *intellectualis*'ten gelir. Bu sıfat Fransızcaya ilk defa 1265 yılında girdi. Entelektüelin sözlük anlamı, yukarıda söylediğimiz gibi, bilgiyi veya idraki ilgilendiren demektir. *Entelektüel,* Fransızca'da XIX. yüzyılın ortalarına kadar sıfat olarak kullanıldı. Oysa gene Lâtince'den gelen, İngilizce'deki *intellectual,* XVII. yüzyıldan beri ad olarak kullanılıyordu. Entelektüel, Fransızca'da ancak 1820'li yıllarda ad oldu. İlk kullananlar da Buchez, Saint-Simon ve Stendhal'di. Örneğin 1821 yılında Saint-Simon, entelektüeli sosyolojik bir terim gibi düşündü. O, feodal bir organizasyonu yıkmak için, sanayicilerle işbirliği yapan aydınlara entelektüeller dedi. Kelime ondan sonra, politikayla ilgilenen bazı gençlerin çıkardıkları yerel edebiyat dergilerinde yer aldı. Ancak onlar bu terime Saint-Simon'dan farklı bir anlam

yüklüyorlardı. Söz konusu gençler, diğer insanlardan üstün olduklarını anlatmak amacıyla kendilerine entelektüel diyorlardı.

Terim, 1880-1890 yılları arasında gerçek bir mutasyona uğradı ve ad olan "entelektüel", elit, düşünce aristokratı, düşünen ve seçkin insan anlamında kullanılmaya başlandı. 1890 yılının Ocak ayında Paris Öğrenciler Derneği Başkanı Henry Berenger, "Entelektüel Gençlik ve Çağdaş Fransız Romanı" konulu bir konferans verdi. Berenger bu konuşmasında şöyle diyordu: "Entelektüel gençlik açısından baktığımızda, modern hümanite ikiye kampa ayrılır: Barbarlar ve entelektüeller. Barbarlar demokratlardır, halktan oluşan insan güruhudur; hayatlarını el işçiliğiyle kazanan aktif insanlardır. Entelektüeller ise, elitlerdir; sadece haz ve estetik peşinde koşan, sayıları sınırlı insanlardır. Görüldüğü gibi, Dreyfus Olayı'ndan sekiz yıl önceki şekliye entelektüel terimi, bizim anladığımızdan farklı bir içeriğe sahipti.

Bugünkü anlamda entelektüel, 1898'li yıllarda, Dreyfus Olayı ile ilgili tartışmalarda ortaya çıktı. Terim, başlangıçta bir neolojizmdi; anlamı da, devlete meydan okumaya cesaret eden, kültürel ve politik öncü demekti. Entelektüeller görüşleriyle tepki uyandırdılar; eleştirildiler. Bunu az sonra göreceğiz. Ancak bu insanların kendilerine *entelektüeller* demeleri yadırganmadı. Hattâ bazıları bunu doğru ve isabetli buldu. Örneğin Durkheim, entelektüellerle ilgili tartışmaların en yoğun biçimde yapıldığı bir zamanda, yani 1898 yılında yazdığı "L'individualisme et les intellectuels" "Bireyselcilik ve Entelektüeller" adlı makalesinde bu kavramın kullanılmasına karşı çıkmadı ama onu toplumsal şartların bir ürünü saydı. Bu konuda Durkheim şöyle demektedir:

> Şunu öncelikle belirtelim ki, bu kelimenin kullanılması çok uygundur ve anlamında da akla aykırılık yoktur. Ancak bilmek gerekir ki, entelektüel, zekâyı kullanma tekeline sahip kişi değildir. Zekânın gerekli olmadığı hiçbir sosyal fonksiyon yoktur. Zekânın hem amaç hem de araç olduğu durumlar vardır. Zekâyı, bilgiyi genişletmekte kullanırız. Entelektüel insan, kendini buna adayan kişidir.

Entelektüel terimi en yaygın ve en uzun ömürlü anlamını Dreyfus Olayı'nda kazandı. Emile Zola'nın, kendilerine entelektüel diyen kişilerle birlikte aktif olarak karıştığı bu Dreyfus Olayı, aynı zamanda entelektüeller tarihinin de başlangıcıdır. O nedenle bu olay hakkında ayrıntılı bilgi vermemiz gerekir.

Alfred Deyfus, 1893'te Fransız Genel Kurmayı'nda Yahudi yüzbaşıydı. Onun, 1894 yılının sonlarında Alman teğmen Von Shwertzkoppen'e bilgi sızdırdığı iddia edildi. Bundan dolayı Dreyfus, vatana ihanet suçuyla mahkemeye verildi. O, 1895'te mahkeme tarafından suçlu bulundu ve Diable (Şeytan) adasına ömür boyu sürgüne gönderildi. Yüzbaşı

Dreyfus'un 5 Ocak 1895'te rütbeleri söküldü. Bu, 13 Ocak tarihinde *Petit Journal* (Küçük Gazete) adlı gazetede "İhanet" başlığıyla verildi. Dreyfus'un ailesi 1896'da bazı gazetecileri ve politikacıları, onun suçsuz olduğuna ikna etti. Dava Mart 1896'da yeniden görüşüldü. Askerî Mahkeme' nin başkanı Picquart kararı şöyle açıkladı: Dreyfus suçsuzdur; asıl suçlu başka subay Esterhazy'dir. Fakat ordu, yargılama sonuçlarını halktan gizlemeye çalıştı. Bunun üzerine kamuoyu, Dreyfus yanlıları ve Dreyfus karşıtları olmak üzere ikiye bölündü. "Adalet ve hakikat" adına mücadele eden İnsan Hakları savunucuları Dreyfus'un yanında yer aldı. Onlar, cumhuriyetçilerden, savaş karşıtlarından, radikallerden, sosyalistlerden oluşan bir gruptu. Bunların yayın organı, Clemenceau'nun *L'Aurore* (Şafak) adlı gazetesiydi. Fransız yurtseverleri ise Dreyfus karşıtıydı. Karşıtlar, milliyetçilerden, muhafazakârlardan, anti-semitiklerden oluşmuştu. Onların sözcülüğünü de Edouard Drumont'un *La Libre Parole* (Özgür Söz) adlı gazetesi yapıyordu.

Zola'nın çabalarıyla Dreyfus yanlıları birlik oluşturdular. 13 Ocak 1898'de *L'Aurore* gazetesi, "İtham ediyorum" başlığıyla Devlet Başkanı'na hitaben açık bir mektup yayınladı. Mektup Zola imzasını taşıyordu. Bu mektupta Zola, Dreyfus'ü savunuyordu; ona yöneltilen haksız suçlamaları reddediyordu ve davanın yeniden ele alınmasını istiyordu. Ertesi gün aynı gazetede Zola'yı destekleyen kişiler, "Entelektüellerin Protestosu" başlılığıyla bir bildirge yayınladılar. "Biz entelektüeller" diye başlayan bu bildirgeyi imzalayanlardan bazıları şunlardı: Anatole France, Andre Gide, Marcel Proust, Levy-Bruhl. İmzaların sayısı sonraki günlerde, edebiyat, sanat ve kültür dünyasından pek çok kişinin katılımıyla arttı.

"Entelektüeller"e öncülük eden Zola, bu davranışıyla suçlandı ve Temmuz ortalarında hapse mahkûm edildi. Zola, hapse girmemek için Londra'ya kaçtı. Aynı hafta Gabriel Tarde, *Revue de Paris*'te[7] "Le Public et la Foule" (=Kamuoyu ve Kalabalık" başlıklı, Zola aleyhine bir makale yayınladı. Zola, 1899 Temmuzunda Paris'e geri döndü ve Dreyfus tekrar yargılanmak için mahkemeye çıktı. Böylece Dreyfus olayı yeni bir dönemece girdi. Dreyfus, 1899 Eylülünde Devlet başkanı tarafından affedildi.

Görüldüğü gibi, *L'Aurore* gazetesinin editörü Clemenceau'nun meşhur ettiği *entelektüel*, Berenger'den sonra yeniden gündeme geldi fakat bu defa anlamını değiştirdi ve artık teknik bir terim olarak kullanılmaya başlandı. Dreyfus Olayı diye bilinen politik kriz çözülünce, entelektüel terimi bir süre kullanılmadı ancak tümüyle de unutulmadı. Daha sonra terime yeniden ihtiyaç duyuldu; yerleşik hiyerarşilere karşı evrensel değerler adına hareket eden bir sosyal gruba entelektüel denildi.

Dreyfus'un yeniden yargılanmasını isteyen entelektüellerin sayısı 1500' dü. Oysa o dönem Fransa'sında 10.000 öğretim üyesi vardı. Zola'nın

yanında yer almayan sanatçıları, yazarları, gazetecileri ve politikacıları da düşünürsek, sayının çok daha fazla olduğu açıktır. Kısaca söylersek, entelektüel denen kişilerin sayısı, kendilerini böyle görmeyenlerden çok azdı.

Dreyfus Olayı, entelektüel kavramını ideolojikleştirdi. Bundan böyle bir yüzyıl boyunca insanlar ...*in yanında* ya da *karşısında* olmak durumunda kaldılar. Kuşkusuz Dreyfus Olayı'nı analiz etmek pek de kolay değildir. O nedenle böyle bir karmaşık olayı analiz etmeye çalışmayacağız. Bu konuda sadece basının rolünü kısaca belirtmekle ve bu olayın sosyolojik sonuçlarını ortaya koymakla yetineceğiz.

Bu olayda basın, Gabriel Tarde'ın dediği gibi,

1. Bir problemi ısrarla ve sürekli gündemde tutmuş; sonunda kendi efsanesini yaratmıştır.

2. Bir olayın sonucuna etki etmiştir.

3. Kulaktan kulağa olan geleneksel iletişimin yerini almıştır; modern bir iletişim aracı olmuştur; kamuoyu kavramını icat etmiştir ve bunu da bir baskı aracı olarak kullanmıştır.

4. Entelektüellerin kurumlara ve iktidara karşı çıkmasına aracılık etmiştir; böylece demokrasinin evrimine yardımcı olmuştur.

5. Devlet yetkililerinin kamuoyu baskısına direnemeyerek geri adım atmasında önemli pay sahibi olmuştur.

Dreyfus Olayı'nın köklü bir dönüşüme yol açması rastlantısal değildir. Bu, Avrupa'da Rönesans'tan itibaren ortaya çıkan ve en özgün şekline *Aydınlanma*'da ulaşan *özel bir evrim*'in sonucudur. Bu evrime yol açan, sonuçta entelektüellerin ortaya çıkışına dolaylı etki eden birtakım olaylar vardır. Bunlar:

a) Dinî düşüncelerin egemenliğinin tartışılır hâle gelmesi; dinî çoğulculuğun ortaya çıkışı;

b) Tabiat bilimlerinin doğması;

c) Metin eleştirisinin yapılmaya başlanması; tarihin ve sosyal bilimlerin ortaya çıkması;

d) Toplumun ve kültürün sekülerleşmesi;

e) Düşünce ve yayın haklarının, insan hakları kategorisinden sayılmasıdır.

Son olarak, Dreyfus Olayı'nın sosyolojik sonuçlarına kısaca değinmekte yarar vardır. Bu olaydan sonra Fransız entelektüelleri sol ve sağ entelektüeller diye iki kampa ayrıldı. Bu ayrılma, Dreyfus Olayı'nın en önemli sonuçlarındandır. Bu şekilde Dreyfus Olayı, Fransız İhtilali'yle ilgili büyük bir tartışmayı da başlattı. Bu tartışmada solcular bireyin devlete, sağcılar ise devletin bireye üstünlüğünü savunuyorlardı. XX. yüzyılda yeni bir politik güç hâline gelen entelektüeller iki karşıt kutup oluşturdular; farklı değerleri simge yaptılar. Bu simgeleştirmenin teme-

linde Dreyfus Olayı sırasında yapılan tartışmalar vardı. Bu durum Birinci Dünya Savaşı'na kadar devam etti. Bundan sonra entelektüeller kendilerini yeni ölçütlere dayanarak tanımladılar. Artık önceki dönemi betimleyen elitizm kavramı terk edildi. Entelektüeller ilkin, geniş halk kitleleriyle bütünleşmeye başladılar. İkinci olarak entelektüeller, etkili kolektif bir eylemi gerçekleştirmek için sosyal bir grup oluşturdular. Üstelik basın XX. yüzyıl boyunca bazı entelektüellere yeni bir güç veren radyo ve televizyon yardımıyla gelişti. Entelektüel kamplar arasındaki bir tür iç savaş bu döneme damgasını vurdu.

Entelektüeller ve Toplum

Bilim ve teknik, dünyayı başka türlü evrimleştirir. Çevremizde olup bitenlere ilgisiz kalamayız; onlara ilişkin anlam modları oluştururuz. Bu modları yorum ızgarasından hareketle elde ederiz. Bu okuma ızgarasından yoksun olduğumuzda, zorunlu olarak kendimizi belirsizliklerle kuşatılmış hissederiz. İşte entelektüel bu belirsizliklerden kurtulmamızı sağlayan, daha doğrusu sağlaması gereken kişidir. O, düşünceyi evrenselleştirir, dünyanın teknikleştirilmesi karşısında nasıl bir tavır takınmamız gerektiğini belirlemeye çalışır. Onun amacı, bilgilerin gelişmesinin ötesine geçerek, reelin indirgenemez karmaşıklığını ortadan kaldırmak ve farklı olanları birbiriyle ilişkilendirmektir. Entelektüel, kaba olaylarla kendisi arasına bir mesafe koyar; olayları başka türlü görmeye, okumaya hattâ anlamaya çalışır.

Fransız Sosyolog Leclerc'in ifadesine göre,

> her tarihsel dönemde, sembol olan belli sosyal tipler ortaya çıkar. Örneğin XVI. ve XVII. yüzyıllarda dürüst, vicdanlı ve soylu insan; *Aydınlanma Dönemi*'nde filozof semboldü. Bir ölçüde denebilir ki, çağımızın sembolü entelektüeldir.

Entelektüel, sosyal problemlere duyarlıdır. O, duyarlılığını takdire değer davranışlarla ortaya koyar ve insanların gözünde ahlâki otorite kazanır. Onun kitaplarında ve makalelerinde, önemsenecek görüşler vardır. Entelektüel, kamuoyunu olduğu kadar politikacıları da etkiler. Onun, toplumsal bir konu karara bağlanırken bilgisine başvurulur; politik durumun değerlendirilmesi sırasında, fikirlerinden ve analizlerinden yararlanılır. Bundan dolayı, entelektüelin bir gücünden söz etmek pek de yanlış sayılmaz. Ancak bunun az veya çok istisnaları vardır. Bazı entelektüeller tüm güçlerini, bilgi birikimlerine ve deneyimlerine değil; medya ile kurdukları iyi ilişkilere borçludurlar.

Entelektüel-medya ilişkisi sadece günümüze özgü değildir. Dreyfus Olayı'ndan beri böyle bir karşılıklı ilişki hep var olagelmiştir. Başlangıçta entelektüel eylemi, kitle iletişim araçları, özellikle gazeteler destekle-

mişti. Dreyfus Olayı ile doğan entelektüel, köylülerin, işçilerin ve az da olsa sendikaların bulunduğu bir toplumla çağdaştı.

Aşağıda göreceğimiz gibi entelektüel gerçekte bir konstrüksiyondan ne daha fazla ne de daha az bir şeydir. Bu konstrüksiyon, kolektif açıdan bakıldığında sosyal-kültürel tarihin bir parçasıdır. O, bireysel açıdan, her insanın kendine kendisiyle yönelttiği bakışa bağlıdır. Bu nedenle entelektüel problemi sürekli olarak yeniden ele alınmalıdır.

Ancak şunu da gözden kaçırmamalıdır: Fransa'da ortaya çıktığı şekliyle bu kavram, sınırları iyi çizilmemiş bir aktivite türünü, bir ahlâki kararı, evrenselci amaçlara bağlar ve bir angajmanı toplum hayatına sokar.

Çağdaş toplumlarda kültürel konularla ilgilenen çeşitli uzmanlar vardır. Bunlar eğitimci, öğretim üyesi, hukukçu, hattâ kutsal uzmanı olan din adamıdır. Entelektüeller bütün bu mesleklere ve bu uzmanlık biçimlerine karşıttır. Entelektüel, eleştirel düşünceyi benimseyen kişidir ve pratik düşünceye yabancıdır; onun misyonu, bireylerin ve topluluğun iyiliği için, kolektif çıkar için çalışmaktadır; o, bu misyonunun içten ve derin duygusunu taşır.

Entelektüel, bir mühendis ve bir teknisyen gibi davranmaz. Buna rağmen o, ne realiteden ne de kurumlardan uzaklaşmaz ve günlük hayattan kopmaz; hayal dünyasında yaşamaz. Entelektüel, laboratuarında araştırma yapan bilim adamı değildir; peygamber veya din ulusu da değildir. O, sadece *angaje olma* ve *kamuoyundan ayrılma* arasındaki dengenin ürünüdür. Entelektüel, zekâsını kullanan profan bir uzmandır. Ancak o, zekâsını, kutsal uzmanlarına (rahipler, peygamberler, ideologlar) özgü entelektin uygulamasıyla birleştirir. Diğer deyişle entelektüelde teori ve pratik birbirinden ayrılmaz. O, hem bir muhafazakârdır, hem de bir itirazcıdır; hem kolektif değerlerin yüce koruyucusudur, hem de değişmenin ve gelişmenin öncüsüdür.

Kuşkusuz toplumda sosyal hayata kılavuzluk etmesi gereken şeyler vardır. Bunlar örneğin değerler ve ideler dünyasıdır; Weber'in "dünya-içi hayat", "bu dünya" adını verdiği şeylerdir. Entelektüelin dünyası bunlarla sınırlı değildir. Entelektüel için ayrıca bu dünyanın dışında, "arka-dünyalar" dediğimiz diğer dünyalar da vardır. Her ne kadar Nietzsche eleştirse de, entelektüel, bu arka dünyaları, yani "öte"yi de temaşa eder; gerektiği zaman oraya çekilir. Toplumsal kurtuluş projelerini orada üretir.

> Entelektüel, "dünya-içi"yle "dünya-ötesi"nin bir sentezidir. Bu sentez, bireylerin isteklerine göre biçimlendirilmiştir; her zaman dayanıksızdır ve kararsızdır.

Kuşkusuz her entelektüel doğrudan veya dolaylı olarak üniversiteden beslenir. Oysa modern üniversitenin fonksiyonu yeterince açık biçimde

belirlenmemiştir. O, karmaşık ve karşıt motivasyonların kaynağıdır. Üniversite bir taraftan akademik araştırma yapmayı ve entelektüel kapasiteyi en verimli bir şekilde kullanmayı temel görevi saymaktadır (ki işin doğrusu budur). Diğer yandan üniversite, kamusal alana yeni, hattâ bazen de rahatsız edici fikirleri sokma isteği taşıyan birtakım kişilerin barınağı gibidir. Üniversitede hem derin düşünen bilim adamları, hem angaje olan kişiler, hem de en aktif militanlar vardır.

Az önce entelektüellerin hem angaje olan hem de kamuoyundan ayrılan kişiler olduklarını söylemiştik. Entelektüel, için angaje olma (engagement) kendini temel değerlere adama demektir. Bu özelliğiyle entelektüel, politikacıya benzer. Ancak, entelektüelin angaje olduğu bu değerler belli bir sınıf, ırk, topluluk, din ve kültüre özgü değerlerden ibaret olursa, o, fanatizme, dogmatizme ve ortodoksiye düşer. *Kamuoyundan ayrılma* ise entelektüelin zayıf bir rakiple ustaca oynadığı oyun olabilir; o, bu oyundan sevinçle karışık bir haz veya oburca zevk alabilir. Bütün bunlar, toplumsal uzlaşmalara ve yerleşik inançlara saygı göstermeyen bazı klerklerde ve seçkinlerde vardır. Rabelais, Montaigne ve Cervantes bu tür kişilerdendir. Entelektüel, kuşkucu ve septik görüşler ileri sürebilir; zihinleri bulandıran düşünceleri yayabilir ve her şeye nedenli nedensiz itiraz edebilir. O, bütün bunları yaparken açık ve samimi de olabilir. Ancak açık ve samimi olması kamuoyunu incitme hakkını ona vermez. Öte yandan entelektüel, popülarite kazanmak için, aydınlatılacak insanlar topluluğu değil de, telkin objesi gibi gördüğü kamuoyuna *şirinlik muskası* da dağıtamaz; insanları sürekli telkinle imgeler dünyasında yaşatarak realiteden kopartamaz. *Samimi bir entelektüel anti-konformisttir.* Entelektüelin anti-konformizmden duyduğu coşku, sanatçının yaratımlarından aldığı estetik zevk gibidir; filozofun ideaları düşünmekten duyduğu entelektüel hazza benzer. Onda düşünce özgürlüğü anti-konformizmle tam bir uyum içindedir.

Bugün angaje olan ya da en azından eleştirel dediğimiz entelektüel modeli artık eskimiştir. Bunun nedenleri şunlardır: Politik angajmana duyulan ilgisizlik, 68 kuşağının burjuvalaşması ve liberal paradigmanın küreselleşmesidir.

Entelektüel başlangıçta ortak duyarlılığa sahip, bir durum karşısında aynı tepkileri gösteren kişiler topluluğu demekti; entelektüel olmak, bireye değil; gruba özgüydü; yani kişiler değil; topluluk entelektüeldi. Sonradan, kavramın ortaya çıktığı bağlam göz ardı edildi; kişiler de entelektüel sayıldı. Bize göre, bu sonuncu durum, işin içine subjektifliğin girmesine neden olmuştur. Oysa bir grubu ya da bir topluluğu nitelemek, bireyi nitelemekten daha kolay ve daha objektiftir. Anlamın objektifliği bağlam tarafından garanti edilir. Bağlamından koparılan her kavram, bitmeyen

bir maceraya atılır. Entelektüeller bunun somut örneğidir.

Eğer entelektüel kavramının ortaya çıktığı bağlamı dikkate alırsak, şunları söyleyebiliriz: Belli bir statüye sahip entelektüel, iddialarının aksine, benzer durumlarda, hep aynı tutumu takınmaz. O, özellikle evrenselci ve dayanışmacı olduğunu söyler ancak onun görüşleri herkes tarafından paylaşılmaz. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* (Diyalektiğin Serüvenleri) adlı kitabında şöyle diyordu:

> Bir filozofun yanılgısı, başkalarına evreninde bir anlam verdiğinde, onlarla birlikte olduğuna ve somut evrensele ulaşabildiğine gerçekten inanmasıdır.

Hem filozof, hem de entelektüel, ancak nüansları ve çeşitlilikleri soyutlama pahasına evrenselcilik iddiasında bulunabilir. Oysa biyolojist, sosyolog ya da psikolog olsun; insan ve toplum bilimcisi, entelektüellerden daha alçakgönüllüdür. Bilim adamı sorgularken, analiz araçlarını belirlerken, geçici sonuçları ortaya koyarken, evrenselciliğe ayrıcalık tanımaz; entelektüelleri öncü kabul etmez.

Entelektüel, politikayla ilgilense de, politikacıya ilham kaynağı olsa da, bir politikacı gibi görülemez. Politikacının düşünmek için zamanı yoktur. O, davranır, tepkide bulunur; toplumsal problemleri öncelik sırasına göre çözmeye çalışır; yönetir; hamle yapar, sokağın isteklerine boyun eğer; kamuoyu yoklamalarını dikkate alır. Politikacı, herhangi bir doktrin üzerinde ciddi biçimde yoğunlaşamaz; çünkü modern hayatın kargaşasında yaşar ve zamanı hep doludur. Politikacı, günü gününe tarihi yazar ama bunun üzerinde düşünmez; derin anlamına dikkat etmez; bu anlamın boyutlarını ölçmez.

Oysa entelektüelin işi, sürekli düşünmek, araştırmak ve çözüm üretmektir; bu çözümün hayata geçirilebilmesine çalışmaktır; bu amaçla sonuç almasını sağlayabilecek kadar duyarlılık uyandırmaktır. O, yeni entelektüel ve estetik semboller ortaya koymak zorundadır. Entelektüel, kamusal alanla ilgilenmesine rağmen, çıkar gütmez. Onun kendini başkalarına beğendirmek, takdir edilmek gibi amacı da yoktur. Öte yandan entelektüelin kılavuzu, Weber'in deyimiyle söyleyecek olursak, "sorumluluk etiği"nden çok, "kanı etiğidir. Ancak bununla entelektüelin tümüyle sorumsuz olduğunu söylemek istemiyoruz. Sadece onun her alanda kendini politikacı kadar sorumlu hissetmediğini belirtiyoruz.

Kanısever (doxophile) kişi olan günümüz entelektüeli, tefekkür düzeyi ve entelektüel kalitesi ne olursa olsun; medya ile her zamankinden daha çok içli dışlıdır. Kuşkusuz bu durumu tümüyle uygun görmek doğru değildir. Ancak medyatik olmayı, bütünüyle entelektüel bir kriz de sayamayız. Asıl kriz, bazılarının kendilerine sağlanan imkânlara layık olma-

maları, sonuçta halka doğru rehberlik edememeleridir. Örnek vermek gerekirse, bazı entelektüeller, hem terminoloji, hem de üslûp açısından, belli Alman filozoflarının kötü bir kopyasıdır. Onlar, tarihsel derinlikten, eleştirel analizden yoksundur; yazdıkları veya söyledikleri artık meslektaşlarını ilgilendirmez, hattâ bazıları için konuşursak, kendilerini bile ilgilendirmez.

Bu mikro kozmik entelijansiya krizinin pek çok nedeni vardır. Marksizm'in çöküşü, nörolojik bilimlerin gelişmesine bağlı olarak Freudçu düşüncelerin sıradanlaştırılması, bunların en önemlilerindedir. Bu *yarım ve romantik entelektüeller evrensel ya da kuşatıcı bir doktrine sahip olmamaya tahammül edemezler.* Onları ilgilendiren şey, toplumun bütünü değil; izleyici ve dinleyici sayısının artışıdır. Onlar çözüm bekleyen, son derece karmaşık ve oldukça da teknik çalışmalar gerektiren problemlerle, kamuoyunda prim yapmadığı için ilgilenmezler. İşin kolayına kaçarak sadece insan haklarıyla ilgilenirler. Onlara göre *başka hiçbir doktrin, ne kadar değerli olursa olsun, uygulaması sürekli tartışılan insan hakları ideolojisinin yerine geçemez.* Birtakım entelektüelin bu durumundan dolayı, kamuoyu kimi dinleyeceğine bir türlü karar verememektedir.

Jean-Claude Milner, *Existe-t-il une vie intellectuelle en France?* (Fransa'da Bir Entelektüel Hayat var mıdır?) adlı kitabında entelektüelleri sadece kültürlü kişiler kabul eder. Ona göre entelektüellerin fonksiyonu şunlardan ibarettir: Bilgilerine göre konuşmak ve davranmak; yapma hakkına sahip oldukları şeyin nedenini ve sonucunu kesin biçimde açıklamak; karar verecek durumda olan herkese mümkün bir kararın sonuçlarını söylemek; bir kararın alınmasına engel olan şey konusunda yetkilileri bilgilendirmek. Nedenler ve sonuçlar zincirinin amaçlarıyla ilgili olmaması, entelektüeller için pek de sorun değildir.

"Entelektüeller" çoğul ve oldukça garip bir kullanımdır. Çünkü açıktır ki, "yazarlar" ya da sanatçılar" dediğimizde, entelektüelleri kastetmiş olmayız. Milner'e göre entelektüeller dediğimiz topluluk tuhaf biçimde oluşturulmuş bir bütündür. Bu bütünde eserleri olanlarla olmayanlar, bilgiyi üretenlerle üretmeyenler iç içedir. Yeterli birikimi ve bilgisi olmayanlar haksız bir saygınlığa sahiptirler; kendilerinde olmayan bir otoriteyi kullanırlar. Onlar, başkalarının fikirlerini seslendirerek otorite kazanırlar. Örneğin Sartre'ın pek çok eseri, hiçbir eseri olmayanlara otoriteyle konuşma cesaretini vermiştir.

Her ne olursa olsun, entelektüel, modernite ürünü bir olgudur; onunla birlikte kamusal alana yeni bir müdahale biçimi doğmuştur. O, kamusal alana kendi müdahale modlarını yaratır; sosyal ilişkileri nesnelleştirir; toplumun temeli olan değerleri ve normları aklileştirir. Bu sıfatla entelektüel, eleştiren ve toplumsal değerlere öncülük eden kişidir.

Fransız sosyolog Raymond Aron, entelektüellerin sadece modern toplumlarda bulunduğu görüşüne kuşkuyla yaklaşır. Çünkü ona göre entelektüel, genel bir fenomendir. Her toplumda devlet görevlileri, kültürel mirası taşıyan ya da zenginleştiren edebiyatçılar, sanatçılar vardır; hukuksal metinleri, tartışma sanatını prenslere ya da zenginlere öğreten uzmanlar, hukukçular bulunur. Aynı şekilde bütün toplumlarda tabiatın sırlarını keşfetmeye çalışan ve insanlara hastalıklarını tedavi etmeyi öğreten kişiler eksik değildir. Bu insanlar, bizim entelektüele yüklediğimiz görevleri hep yapmışlardır. O nedenle ayrıca bir entelektüel topluluğundan söz edemeyiz. Bize göre Aron'un gözden kaçırdığı iki şey vardır. Bunlardan biri şudur: Entelektüeller dediğimiz topluluğun ortaya çıkabilmesi için, kamuoyu oluşturmada etkin bir basının gerekli oluşudur. İkincisi ise, entelektüellerin, işbirliği yapan, oldukça farklı mesleklere mensup insanlar olmalarıdır. Oysa 1890'lardan önce ne etkin basın vardı; ne de hukukçularla edebiyatçılar, filozoflarla ekonomistler, herhangi bir konuda ortak platform oluşturmuşlardı. O nedenle, entelektüellerin çağdaş bir sosyal fenomen olduklarını söylemek yanlış değildir.

Az önce entelektüelin eleştiren kişi olduğunu söylemiştik. Biliyoruz ki, her eleştiri bir duyarlılığın ürünüdür. Bu yüzden entelektüeller, toplumda olup bitenler karşısında duyarlı insanlardır. Ancak bütün entelektüellerin duyarlıklarını açıkça belirttiklerini söylemek de zordur. Bazı entelektüeller diğerleriyle aynı meslekî statüde olmalarına rağmen, konuşma ihtiyacı duymazlar. Onların, seslerini herkese duyurmak gibi dertleri yoktur; çeşitli politikaların belirlenmesinde etkili olmak da istemezler. Sonuçta onlar, *etkililer* ve *yetkililer* tarafından pek de bilinmezler. Bunlara literatürde ***sessiz entelektüeller*** de denir.

Sessiz entelektüeller, düşüncelerini çoğunlukla disiplinlerinin sınırları içinde ifade ederler. Onlar eksperdir, uzmandır.

> Bu sessizler, metodolojik olarak inceledikleri problemlerin içine gömülmüşlerdir; o nedenle kendi uzmanlık alanları dışında objektif ve kapsamlı bir bilgi edinme ihtiyacı duymazlar. Onlar, kendi ilkelerine bağlı kaldıkları için, amaçlılık ve anlam sorunlarıyla ilgilenmezler. Kuşku duymamak ve kuşkuculuğu tartışmamak, entelektüel tutumlarının bir parçasıdır.

Bazı entelektüellerin sessizlikleri sadece kişiliklerinden kaynaklanmaz. Onların bir bölümü sosyo-kültürel şartlar elverişli olmadığı için konuşmazlar. 1960'lı, 1970'li yıllarda entelektüeller kamusal konularda çok sık tartışmalar yaparlardı. Oysa 1980'li yıllardan sonra entelektüeller, özellikle sosyal bilimler alanında çalışanlar, kamusal alandan geri çekildiler; bir sessizliğe sığındılar; üniversitedeki durumlarını öne sürerek fildişi

kulelerine çekildiler. Artık onlar, politik ve sosyal konularda, eskisi gibi ön plâna çıkmadılar. Kısaca söylemek gerekirse, bu yıllara entelektüellerin sessizliği egemendir.

Kendilerini sessizleştiren bu entelektüellerin haklı gerekçeleri vardır. Onların mazeretleri aşağı yukarı şöyle ifade edilir: Çok önemli konularda, entelektüel denen sanatçılar, yazarlar, gazeteciler, politikacılar görüşlerini açıklamaktadırlar. Bu açıklamalar ve tartışmalar, sonunda öyle bir noktaya gelmektedir ki, otantik düşünce ürünü son derece önemli fikirler, büyük bir gürültü içinde kaybolup gitmektedir. Oysa önemli olan yalnız konuşmak değildir. Çünkü herkes konuşabilir; her türlü fikir tartışılabilir. İstenirse fikirler her zaman birbiriyle çarpıştırılabilir. Hangi kanıt daha iyidir? diye sorulabilir. Oysa sorulabilenlerden daha çoğu sorulmalıdır, önerilerden kuşku duyulabilmelidir; yani şöyle denebilmelidir: Neyi kabul ediyoruz ve niçin kabul ediyoruz? Ne yazık ki, konuşan entelektüeller, sonunda kategorik bir söyleme ulaşmak için sorgulamayı bir yerde terk etmektedirler; bu yeri de kendileri belirlemektedirler.

Bazı entelektüellere yöneltilen bu duyarsızlık ya da sessizlik suçlaması doğru mudur? Onlar bu tutumlarından sorumlu mudur? Bu konuyu bir iki cümleyle açıklayalım. Bize öyle geliyor ki entelektüeller konusunda temel bir yanlışlık yapılmaktadır: Meslekî entelektüelleri ve entelektüel fonksiyonu birbirine karıştırmak. Oysa bunlar gerçekte birbirinden ayrıdır. Bir kişi meslekî açıdan entelektüel olabilir. Ama o, sessiz entelektüelde olduğu gibi, fonksiyonel olmayabilir. Kamuoyu sessiz denen entelektüellerden entelektüel fonksiyon beklemektedir. Oysa onlar, meslekî çalışmalarına iyice yoğunlaşmışlardır. O nedenle bize göre, fonksiyonel olmasa da her zaman meslekî entelektüeller olmuştur.

Öte yandan sessiz entelektüellerin bu agnostik diyebileceğimiz tutumundan, önerilerinden ve düşüncelerinden medya rahatsız olur. Medya olup biten şeylere ve objektiviteye ayrıcalık tanır; olasılıklara ve hipotezlere gözlerini kapar; anlama denemelerini yok sayar; çatışmaları kabul etmek ve taraftarları uzlaştırarak ortadan kaldırmak yerine, *a priori* bir tercihle, çatışan taraflardan sadece birini ön plâna çıkartır; böylece farklılıkların olmadığı kanısını örtük biçimde empoze eder. Doğrusu medya için düşüncelerden çok, olayları konuşmak daha kolay ve daha güvenlidir. Zola örneğinde olduğu gibi, belli istekleri basın aracılığıyla seslendiren entelektüeller, bilimsellikten çok retoriği bir yöntem olarak uygularlar. XX. yüzyılda retorik, entelektüeli daha çok yazarlığa yaklaştırır; entelektüelin realiteyi maskelemesine yardımcı olur. Sartre örneğinde bunu açıkça görürüz.

Entelektüeller, zaman zaman filozoflar veya sosyologlar tarafından çeşitli nedenlerle eleştirilmişlerdir; hattâ bazen de suçlanmışlardır. Örne-

ğin günümüz Fransız sosyologlarından Regis Debray, en ağır eleştiriyi yapanlardan biridir. Ona göre 1898'deki Zola'nın ünlü makalesinin yayınlanmasından günümüze, köprünün altından çok su akmıştır. Gerçekte entelektüeller, Zola ve Sartre gibi angaje olmuş yazarlardır. Entelektüel angajman, zavallı soytarılıktan başka bir şey değildir. Entelektüeller, politik virüs bulaşmış fikirlerin dostudur. Bazıları da, entelektüellerle medyanın karşılıklı ilişkilerini eleştirirler. Entelektüel medya ilişkisi önemli; önemli olduğu kadar da karmaşık bir konudur. Makalemizin başlığı altında ele alınması bu konuyu haksız ve yanlış yere basitleştirmektir. Onun için ayrıntıya girmiyoruz. Batıdaki entelektüellere yöneltilen eleştirileri burada ayrıntısıyla anlatmamız ne gerekli ne de mümkündür.

Kuşkusuz burada bazıları, bizden Türk entelektüelleriyle ilgili bir değerlendirmeyi bekleyebilir. Onlar bu beklentilerinde haklı da olabilir. Ancak ben şöyle düşünüyorum. Bu makalede ifade ettiğim bilgiler okuyucu için, entelektüel hakkında genel bir fikir vermeye yeter. Okuyucu bu bilgiler ışığında kimi ya da kimleri istiyorsa değerlendirir. Sonuçta değerlendirdiği kişinin ya da kişilerin gerçekten entelektüel mi olduğu, entelektüel mi göründüğü, entelektüel mi gösterildiği konusunda kendisi karar verebilir. Okuyucunun bunu yapabilecek yeterliliğe sahip, ulaştığı sonucun da objektif olacağına inanıyorum. Fakat o, her şeye rağmen benden daha somut şeyler söylememi isterse şunları ifade edebilirim. Bana göre entelektüeli değerlendirirken pek çok ölçütün yanında, şu olumsuzlamaları da dikkate almakta yarar vardır: Entelektüel,

> halkı etkilemeye ve yönlendirmeye çalışmamalıdır; entelektüelliği bir saygınlık kazanma aracı yapmamalıdır; bilgiyi kanıdan ayırmalı, kanıya bilgi gözüyle bakmamalıdır; kendini büyük düşünürler ile sıradan halk arasında köprü kuran seçkin kişi saymamalıdır; dahiliğin pozitif bilimlerde olduğunu, entelektüelin dahi olamayacağını kabul etmelidir; devrimci bir misyonu olduğunu iddia etmemelidir; her konuda birinci sınıf uzmandan daha çok şey biliyor izlenimi vermemelidir.

Entelektüeller konusunda yapılan tartışmalardan biri de kimlik kriziyle ilgilidir. Ory ve Sirinelli gibi yazarlara göre 1980'li yıllarda entelektüel sessizlikten söz etmek pek doğru değildir. Bu dönemde sadece entelektüeller daha az dinlenir olmuşlardır. Çünkü angaje entelektüel figürü Sartre' la birlikte ortadan kalkmıştır ve onun yerine entelektüellerin neden olduğu zihinsel kargaşa geçmiştir. Bugün entelektüel plânda, pek çok eleştirmenin eleştirilerine bağlı olarak ortaya çıkan derin bir kimlik krizi vardır.

"Kriz var!", düşüncesi insan ve toplumla ilgili konularda sık sık gündeme getirilir. Çok konuşulan krizlerden biri de kimlik krizidir. Kimlik krizi entelektüeller konusunda da karşımıza çıkmaktadır. Entelektüelin kimlik krizi yaşadığı düşüncesi, bize göre belli bir entelektüeli, örneğin

Sartre'ı tüm zamanlar için değişmez tipoloji kabul etmekten kaynaklanmaktadır. Kuşkusuz toplumlar sürekli değişirler. Buna bağlı olarak entelektüelin savunduğu değerler, ilgilendiği konular ve önerdiği çözümler de farklılaşır; bir entelektüel tipi, yerini başka tür entelektüele bırakır. Yeni entelektüel öncekinden farklı olduğundan, entelektüelin kimlik krizi yaşadığını söylemek doğru değildir.

Bütün bu eleştirilere rağmen entelektüellerle ilgili çalışmaların önemli olduğu hiç kuşku yoktur. Ancak bu konudaki tüm söylemler yararlı ve aydınlatıcıdır, denemez. Söylenenler bazen yararsızdır veya yanlıdır; bazen de örtük veya açık biçimde *normatiftir ve angajedir*; kimi değerlendirmeler subjektiftir; hattâ sonu gelmeyecek polemiktir. Bu nedenle okuyucunun konuya eleştirel biçimde yaklaşması gerekir.

ENTELEKTÜELLER VE ENTELİJANSİYA

Bu konuda yapılan çalışmalarda zaman zaman entelektüeller topluluğu yerine entelijansiyanın kullanıldığını gördük. Bunun doğru olup olmadığını belirlemek için konuyu ana hatlarıyla da olsa açıklamak gerekir.

Entelijansiya (intelligentsia) bir başka kültürde, XIX. yüzyıl Rus Kültürü'nde ortaya çıkan bir kavramdır. Entelijansiya, bu kültürde, toplumsal yerini ve statüsünü koruyamayan insanları nitelemek için kullanıldı. 1830 -1840'lı yıllardan XIX. yüzyılın sonuna kadar Rusya'daki işsiz-güçsüz insanların oluşturdukları gruplara entelijansiya deniyordu. Okulunu uzatmış öğrenciler, kürsüleri elinden alınmış profesörler, kitaplarını bastıramayan yazarlar, eserleri toplumda ilgi görmeyen sanatçılar, ayrıcalıklı konumunu yitirmiş soylular, görevlerine son verilmiş din adamları, resmi elitlere ve iktidara karşıt grup oluşturuyorlardı; nihilist ve eleştirici mantığı benimseyen, ihtilalci tutum takınan bu gruplar entelijansiya diye niteleniyordu. Entelijansiya, büyük bir olasılıkla teknik terim olarak ilk defa, 1860'lı yıllarda romancı Boborykin tarafından kullanılmıştır. Terim onda, iktidarı eleştiren eğitim düzeyi yüksek kişiler topluluğu anlamına geliyordu. Terimin hangi dilden geldiği konusu tartışmalıdır. Pascal Ory'ye göre entelijansiya Fransızca kökenlidir ve Aydınlanma Dönemi'nde ortaya çıkmıştır. Ancak Boudin'e göre entelijansiyanın Fransızcada eşdeğeri yoktur. Bu kelime sosyolojinin, hattâ istatistiğin pratik olarak kesin biçimde niteleyemediği grubu belirtmeye yarar. O nedenle biz Ory'nin düşüncesine katılmayı pek doğru bulmuyoruz. Alain Besançon'a göre bu kelimenin aslı, Almanca *İntelligentz*'dır; intelligentz Polonyalılar tarafından Slavlaştırılmıştır ve Ruslar tarafından da dünyaya tanıtılmıştır. Etimoloji konusunda son olarak Malia Martin'in öne sürdüğü görüşü belirtelim. O, entelijensiyanın Lâtince ***intelligentis***'ten geldiğini ileri sürer.

Entelijansiya terimi, Rusya'da çok çabuk yayıldı; politik ve sosyal tartışmaların vazgeçilmez parçası oldu. Bu terim XIX. yüzyılın sonunda yolcular ve göçmenler sayesinde Fransa'ya taşındı. Entelijansiya çoğunlukla Rus entelektüel konfigürasyonunun bölümlerinden biridir. XIX. yüzyıldaki klasik entelijansiyayı Avrupa ülkelerindeki entelektüellerle bir tutmamak gerekir. Onu belki, Fransız Aydınlamacılarına ya da 1770-1840 yılları arasındaki Romantik Alman düşünürlerine benzetebiliriz.

Entelektüel ve entelijansiya Fransa'da ve Rusya'da aşağı yukarı aynı dönemde, benzer bağlamlarda ortaya çıktı. Gerçekte her iki ülkede eğitim sistemlerinin gelişmesi, entelektüel mesleklerin güçlenmesine ve entelektüel konfigürasyonda rol oynayan aktörlerinin sayısal artışına yol açtı. Aynı şekilde politik rejimlerin az veya çok demokratikleşmesi, entelektüellere ve entelijansiyaya iktidarlarla mücadele edebilme fırsatı sağladı.

Rus ve Fransız araştırmacılara göre entelijansiya pek uzun ömürlü bir sosyal fenomen olmadı. Bu grup ya da sınıf, onlara göre Ekim Devrimi' yle birlikte ortadan kalktı. Bu klasik entelijansiya yerini, 1880'li yıllarda ortaya çıkan ve Rus entelektüel ideal-tipini oluşturan ihtilalci entelijansiyaya bıraktı. Bu durum kaçınılmazdı. Çünkü Lenin'e göre geleneksel entelijansiya işçi sınıfının birliğini ve gücünü zayıflatan, oportünist bir burjuva hareketidir. Bundan dolayı da ortadan kalkmak zorundadır. Entelijansiya, Lenin sonrası dönemde farklı bir şekilde anlaşıldı. O, işçi sınıfıyla yönetici sınıfı arasında bir orta tabaka kabul edildi. Entelijansiya içinde askerler, işçiler teknik elemanlar, bilim adamları, eğitimciler, kültürel işlerle ilgili görevliler, sanatçılar, doktorlar, hukukçular, öğrenciler bulunuyordu. Kısaca söylemek gerekirse, özel eğitim ya da yüksek öğretim gören her insan, Sovyet entelijansiyasına mensup olduğunu iddia edebilirdi. Resmi dilde entelijansiya, "yaratıcı entelijansiya" ve "teknik entelijansiya" diye ikiye ayrılıyordu.

1989 yılında Juri Levada entelijansiyayı şöyle tanımladı: "Entelijansiya kavramı, Rusya'da oluşturulduğu şekliyle, bir gruptan ya da bir sosyal tabakadan daha çok ve daha başka bir şeydir. O, aynı zamanda, bir fonksiyon ve rol anlamına da gelir. Entelijansiyanın fonksiyonu ve rolü, bir misyon gibidir. Söz konusu misyon ancak, görev bilinciyle ve fedakârlıkla yerine getirilebilir. Entelijansiya, eğitimli insanlardan oluşan gruptur. Bu grup için, var oluşun anlamı, bilgiyi halka yaymaktan ibarettir. Entelijansiyaya göre bilgiyi yaymak, kutsal bir görevdir, en azından tarihsel ve kültürel bir görevdir.

Bu konuda son olarak şunu söyleyelim: Entelijansiya modern toplumlara özgü fenomenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Modern toplumların sekülerleşmesi, bilimsel bilginin yaygınlaşması insan ve toplum bilimlerinin gelişmesi entelijansiyayı toplumların sözcüsü ve kurtuluşu-

nun sembolü yapmıştır. Bu gruplar sivil toplumla devlet arasında bir aracı rolü, sivil toplumun düzenleyicisi rolü oynamıştır.

Buna karşılık entelijansiyanın ve entelektüellerin rolleri birbirinden farklıdır. Entelektüeller daha sivil bir toplumda etkindirler. Entelektüeller, modern klerklerin ve kamu hukukçularının rolünü üstlenmişlerdir. Onlar olaylara hemen tepkide bulunurlar; meşruluklarını evrensel değerleri savunmalarından ve uzmanlıklarından alırlar. Oysa entelijansiya bir tür peygamberdir ve sosyal filozoftur; Rus toplumun amaçlarıyla ilgili söylemi tekeline alır; gene entelijansiya, sivil toplumdan uzakta, dolaysız sosyal realiteden uzakta evrimleşir. Oysa entelektüel, genellikle iktidara karşıt, evrensel değerler ve sosyal adalet adına hareket eder.

Bu söylediklerimizden açıkça anlaşılacaktır ki, entelektüellerle entelijansiya arasında önemli farklar vardır. Bu nedenle birbirinin yerine kullanılması uygun değildir.

ENTELEKTÜELLER VE IDEOLOJI

Birtakım sosyologlar, entelektüeli ve ideolojiyi birbiriyle ilişkilendirmektedirler. Onlara göre entelektüellerin olduğu yerde ideolojiler de vardır; hattâ ideolojiler, entelektüellerin amacıdır. Bunlar ideolojiyi bir neolojizm olarak şöyle tanımlamaktadırlar: Değerlendirmek istediğimiz herhangi bir şeye ilişkin teori. Bu görüştekiler için gerçekte ideolojilerin sonu sorunu ve entelektüellerin çöküşü sorunu bir ve aynı sorundur. O nedenle, gerçekte tek bir sorun vardır; daha doğru deyişle ideolojileri düzenleyen tek bir ana kalıp vardır. Entelektüeller eskisinden farklı bir rol oynasalar da varlıklarını sürdürmektedirler. O hâlde onların bağlandıkları ideolojiler de son bulmamıştır.

Entelektüelle ideoloji arasında böyle bir ilişki kurmak doğru mudur? İdeoloji entelektüellerin amaçlarına gerçekten hizmet eder mi? Şimdi bu soruların cevaplarını araştıralım. Fakat önce çıkarımlarımıza temel olacak, ideolojiyle ilgili bazı bilgileri verelim.

Tarihsel olarak ideoloji, XVIII. yüzyılın sonunda şu anlama geliyordu: Bilinç olguları anlamında idelerin bilimi; idelerin mahiyetinin bilgisi. Kuşkusuz ideleri temsil eden göstergeler vardır ve ideler, kendilerine özgü yollarla elde edilir. Bu nedenle idelerin göstergelerle ilişkilerinin ve kaynaklarının bilimi de ideolojinin konusudur. Siyasal bir terim olarak ideoloji, Fransa'da ortaya çıkan felsefî bir sistemdir. Bu sistem, Napolyon'un "İdeologlar Partisi" dediği kişilerin paylaştıkları ortak yeni görüşlerden oluşur. İdeologlar partisinin üyeleri de Cabanais, Volney, Destutt de Tracy gibi kişilerdir. XIX. yüzyılın başında ideoloji terimi yeniden tanımlandı ve şu anlamda kullanıldı: Bir çağa, bir topluma özgü düşüncelerin, inançların; felsefî, dinî, politik, ekonomik, sosyal doktrinle-

rin az veya çok tutarlı ve eylemi yönlendiren bütünü Günümüzde ideolojinin tanımı değişti; ona "geniş ve etkin fikirler sistemi gözüyle bakıldı; en azından bazı "agnostik" gruplarda dinlerin yerini alan "büyük anlatılar", "rasyonel" kabul edilen genel ve entelektüel konstrüksiyonlar anlamı verildi. İdeolojilerin, çağdaş toplumlarda bütünlüğü sağlayan ögelerden biri olduğu kabul edildi.

Bu son ideoloji tanımından hareket edenler demektedirler ki, entelektüeller, ideolojilerden yararlanırlar ve onları yayarlar; aynı şekilde kolektif düşünce sistemi olarak ideolojileri üretirler ve yaratırlar. Bu demektir ki, entelektüel sadece ideolojiye bağlı bir kişi değildir; aynı zamanda potansiyel olarak bir ideologdur.

Onları böyle düşünmeye götüren neden, entelektüellerin seküler bir toplumda ortaya çıkmaları; entelektüeli klerke karşıt görmeleridir. Onlara göre klerk, kutsal sözü ve dinî metinleri tefsir eder, yorumlar. Klerk, sonuçta kutsal sözün otoritesine bağlıdır. O, kutsal sözle insanlar arasında sadece bir aracıdır. Oysa entelektüeller, Weber'in terminolojisiyle söyleyecek olursak, büyüden arındırılmış bir dünyada yaşarlar. Entelektüel, kişisel deneyiminin dışında hiçbir otoriteye bağlı değildir. O, ideolojiler olan genel, profan, kolektif, tümüyle içkin bu söylemlerin üreticisidir.

İdeolojiler konusunda pek çok tartışma yapılmaktadır. Bazılarına göre ideolojiler ortadan kalkmıştır; bazılarına göre yeniden doğmuştur; kimilerine göre, liberalizmle işbirliği yaparak kılık değiştirmiştir; kimilerine göre de büyük ideolojiler yerlerini mikro ideolojilere bırakmıştır; kimileri için de ideolojiler, Tarih'in bir mutasyonudur. Bu tartışmalar konumuzu ilgilendirmemektedir. Biz bu konuda sadece şunu söylemekle yetineceğiz: 1989'dan sonra genel bir dünya kavramı öneren ideler sistemi anlamında, insanları nihaî bir amaca yönelten büyük amaç anlamında, ideolojilerden söz etmek pek de kolay değildir. Genel ve çatışkan tasavvurların taşıyıcı sistemi olarak ideolojilerin ortadan kalktığı bir gerçektir.

Bize göre entelektüellerin ideolojiler üreten kişiler oldukları düşüncesi tümüyle yanlıştır. Bunun birtakım nedenleri vardır. Bunlar:

1. Dreyfus Olayı'nda gördüğümüz gibi, entelektüeller sayıları 1500'ü bulan ve Zola'nın öncülüğünde bir araya gelen topluluktu. İdeolog ise, bireydir. Entelektüel birey değildir; o hâlde grup ideolog olamaz.

2. Entelektüeller başlangıçtan beri, yeni düşünceler ortaya koymaktan çok, duyarlılık uyandırmaya çalışıyorlardı. Onlar özellikle, politik, hukukî, ahlâki konularda ortaya çıkan problemlere kamuoyunun dikkatini çekmeye gayret ediyorlardı; bu problemlerin çözümünde taraf olma iddiasında bulunuyorlardı.

3. İdeologlarla entelektüeller arasındaki ilişki tam anlamıyla şöyledir: Her ideolog bir entelektüel gibi görülebilir ancak her entelektüel bir ide-

olog değildir. Örneğin, Marx, Lenin, Saint-Simon, Hegel ideologdur; onların biraz zorlamayla entelektüel oldukları söylenebilir. Ancak Emile Zola, Marcel Proust, Andre Gide sadece entelektüeldir; asla ideolog değildir.

4. İdeolojiler, XVIII. yüzyılın sonunda tarihsel, hukuksal, politik söylemler şeklinde ortaya çıkmıştı. O zaman, henüz entelektüeller kesinlikle yoktu ama ideologlar ve ideolojiler vardı. Eğer entelektüeller ideologlar olsaydı, ideolojinin entelektüellerle birlikte doğması gerekirdi. Bu nedenle, entelektüellerin ideologlar olduklarını söyleyemeyiz.

5. Entelektüeli tarihsel bağlamının dışında tanımlamak, buradan hareketle ideolojiye ilişkin sonuçlar çıkarmak, metodolojik olarak doğru değildir.

Bu konuda son olarak şunu söyleyelim: İdeolog, Morin'in dikkat çektiği gibi, bir fikri biçimlenirken, başka biçimleri bozar. İdeolojiler, bilgiyi tehlikeye atarlar; sosyo-historik şartlara bağlı olarak ortaya çıkan konstrüksiyonlardan başka bir şey değillerdir; kişi-dışı bilimsel yasalara değil; ideologun kişiliğine bağlıdırlar. İdeologlar filozofların düşüncelerinden, teorilerinden ya da kavramlarından hareket ederler ama onları bambaşka bir kılığa sokarlar. İdeolojiler düşüncelerle aynı şey değillerdir. İdeolojiler son şekillerini almışlardır; Oysa düşüncelerimiz sürekli gelişirler; her zaman denetlenirler, test edilirler ve gerektiğinde terk edilirler. Bundan dolayı ideolojiler, donmuş bir yapı oldukları hâlde, düşüncelerimiz canlıdırlar. Sonuç olarak diyebiliriz ki, ideolojiler ne kadar mükemmel ve sistematik olursa olsun, entelektüel, donmuş ideolojilere değil; her zaman canlı ve gelişim hâlinde olan düşüncelere bağlanmalıdır.

Sonuç

Entelektüeller son otuz yıldan beri çeşitli yönleriyle yoğun bir şekilde araştırılmaktadır. Ancak entelektüel kavramının anlamı üzerinde uzlaşma yoktur. Bu terimin içeriği, kültürlere, dönemlere ve sosyal sınıflara göre değişmektedir. Bundan dolayı evrensel bir tanıma sahip değiliz. Entelektüel dediğimiz kategori az veya çok problematiktir. Bu konuyu incelemenin kavramsal, metodolojik ve kategorik bazı güçlükleri vardır.

Entelektüel, Lâtince ***intellectus***'un Fransızca'ya çevirisi olan entelekt'ten türetilmiştir. Kelime anlamı, soyut ve mantıksal düşünme yetisini kullanan demektir. Entelektüel, tıpkı klerk ve mandarin gibi, okuyup anlama ve yazma faaliyetinden bulunan kişidir. Onun mesleği düşünmektir. Bu durum onu normal insanlardan farklı kılar. O, düşünmek için yeterli zamana ve açıklamak için gerekli sabra sahiptir. Hem yazmakta hem de söz söylemekte usta olduğu için, toplumda önemli bir saygınlığı vardır. Entelektüeller, XIX. yüzyılın sonunda Dreyfus Olayı ile ortaya çıkmıştır.

Tarihte çeşitli toplumlarda entelektüelleri çağrıştırabilecek topluluklar ya da gruplar var olduysa da onlara gerçekte entelektüel denemez. Onlar sadece seçkinler, yüksek rütbeli devlet görevlileri vs. olabilir. Çünkü lektüeli ortaya çıkaran şartlar, basının etkin olduğu XIX. yüzyıl sonunda vardır. Entelektüel, modernite ürünü bir olgudur; onunla birlikte kamusal alana yeni bir müdahale biçimi ortaya çıkmıştır. O, kamusal alana kendi müdahale modlarını yaratarak, sosyal ilişkileri nesnelleştirir; toplumun temeli olan değerleri ve normları aklîleştirir. Entelektüeller ideologlar gibi görülemezler. Çünkü daha entelektüel ortaya çıkmadan ideoloji ve ideolog vardı. Entelektüelin görevi, genel düşünceler ve inançlar, ortak dünya görüşü icat etmek değildir. Toplumdaki kendine göre önemli problemlere dikkat çekmek ve onların çözümü ya da ortaya çıkmaması için duyarlılık uyandırmaktır.

KAYNAKÇA

Belle, Daniel, *Fin de l'ideologie*, P.U.F. Paris, 1998.

Besançon, Alain, *Les sources intellectuelles du leninisme*, Calmann-Levy, Paris, 1987.

Bodin, Louis, *Les intellectuels existent-ils?* Bayard, Paris, 1997.

Boudon, Raymond et Bourricaud, François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, P.U.F., Paris, 1980.

Charle, Cristophe, *Naissance des intellectuels*, Les Editions du Minuit, Paris, 1990.

Debray, Regis, *Le pouvoir intellectuel en France*, Editions Ramsay, Paris, 1979.

Dictionnaires des sciences humaines, sous la direction de Jean, Dortier, François, Editions Sciences Humaines, Paris, 2004.

Durkheim, Emile, "L'individualisme et les intellectuels", *Revue bleue*, 4^{e} serie, t. X, 1898.

Foulqie, Paul, *Le vocabulaire des sciences sociales*, P.U.F., Paris, 1992.

Gagnon, M. –J, "les intellectuels critiques et le mouvement ouvrier", *Cahiers de recherche sociologique*, No : 34, 2000.

Grenier, Jean, *Essais sur l'esprit d'orthodoxie*, Gallimard, Paris, 1967.

http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/fast.exe?mot=ideologie

http://fr.wikipedia.org/wiki/Intellectuel

http://philo.pourtous.free.fr/Atelier/Textes/engagement2.htm

Javea, Claude, *Eloge d'elitisme*, P.U.F., Paris, 2001.

Kolotouchkina, Irina, "L'intelligentsia russe et les intellectuels français", *Esprit critique*, Mars 2002.

Konrad, György et Ivàn Sezelenyi, *La marche au pouvoir des intellectuels: Le cas des pays de l'Est*, Seuil, Paris, 1979.

Lalande, Andre, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F. Paris, 1983.

TARİH, TARİHÇİ VE ENTELEKTÜEL
KAMUSALLIK BAĞLAMINDA TÜRKİYE'DEN GÜNCEL DEĞİNMELER

Oktay Özel*

BİLGİ ALANININ KAMUSALLIĞI KARŞISINDA UZMAN VE TARİHÇİ

Şöyle bir önkabul ile başlayalım: Bütün bilgi alanları herşeyden evvel kamusal merak alanlarıdır. O halde, bilgi alanları üzerinden zamanla "uzmanlık"ların, bilimsel disiplinlerin, dolayısıyla da bu temelde mesleklerin doğması bu alanları kamuya kapatır mı? Kapatmadığını görmek için hayata bakmak yeterlidir sanıyorum. Soruyu başka türlü de formüle edebiliriz: Kamuya açık bilgi alanlarındaki bu tür uzmanlıklar ve meslekler kamusal alana ya da en geniş anlamıyla bilgi alanına yapılmış profesyonel ve entelektüel müdahaleler midir? Kestirmeden cevap verelim: Evet!

Eğer bu sorular doğru sorulmuş ise ve cevaplarda da aşağı yukarı mutabık isek, bu yazının çerçevesi de baştan belirlenmiş oluyor: a) "Tarih" bir bilgi alanı olmanın yanısıra aynı zamanda, en geniş anlamıyla kamusal

* Oktay Özel, Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü.

bir alandır da. Dolayısıyla, bir meslek adamı olarak tarihçi de sınırsız suların seyyahı entelektüel de kamusal şahsiyetlerdir; b) her ikisinin kamu ve kamusal alanla ilişkisi doğası gereği problemli bir ilişkidir, c) bu sorun tarihçiyi ve entelektüeli zaman zaman zor durumda bırakır, aynı anda onları birbirine ve kamuya hem yaklaştırır hem uzaklaştırır. Birinin kamuyla ölçüsüz yakınlaşması, hattâ örtüşmesi onun diğeriyle olan ilişkisini de zora sokabilir, ve nihayet, d) ikisinin birden kamu/kamusal ile eşzamanlı olarak tam örtüştüğü anlar, durumlar ise her ikisinin de ölümü anlamına gelir.

O halde, aşağıda okuyacaklarınız bu düşünceler ekseninde tarihçi ve entelektüelin farklı ama yer yer kesişen dünyalarına, doğası gereği kamu ve kamusalla ilişkili faaliyet alanlarına ve bu ilişkinin yarattığı zorluklara dair serbest vezin ve dipnotsuz kimi değerlendirmelerden ibarettir.

❄

Yazının başlığındaki tarih sözcük-terimini bu yazının bağlamı içinde "kamu" ve/veya "devlet" olarak da okumak mümkündür. Ne de olsa tarih bir ortak yaşanmışlığa, ortak geçmişe değin bir algı, kavram ve disiplinin adı değil midir? Söz konusu ortak yaşanmışlık ve geçmiş hakkında o tarihin bir parçası, mirasçısı olan toplumu oluşturan bireylerin söz söyleme hakkı ne kadar doğalsa, aynı geçmişe ait düşüncelerin kolektif olarak devletin veya kamuoyunun üzerinden de dile getirilmesi en azından teorik olarak olağandır ve öyle de görülmelidir.

Ortak geçmişin bilgisinin üretimi üzerinden vücuda gelmiş bir meslek adamı, yani "uzman" kişi olarak tarihçiyi böyle bir denklemde nereye koymak gerekir? Tarihçi basitçe ifade edecek olursak kamu ya da devlet adına geçmişin kaydını tutmakla ya da bilgisini üretmekle görevli bir kâtip, bir "devlet memuru" mudur? Ya da aynı basitlikte düşünürsek, kamunun ve "kamuoyu"nu oluşturan toplumsal aktörlerden herhangi biri mi? Eğer öyle ise, onu aynı kamunun bir başka mensubundan, diyelim ki, edebiyatçıdan, şairden farklı kılan nedir? Tarihçiyi, diğerlerinden ayırıp tarihçi yapan uzmanlığın, mesleğin bir özelliği, en azından *geçmişin bilgisini üretme* konusunda bir ayrıcalığı, bir özerkliği yok mudur? Meslekler, meşruiyet ve işlevlerini her durumda devletten veya kamudan mı alırlar? Belki de soruyu başka türlü sormak gerekir: Tarihçi mesleğini kurumsallaşmış sistemin bir parçası, devlet memuru veya kamusal bir şahsiyet olarak icra ediyor ise, yani onun toplumsal meşruiyeti ve bilimsel otoritesi zaten böyle bir mekanizmanın üzerinden kuruluyorsa, bunun aksini düşünmek mümkün müdür? Tarihçinin bir işvereni olduğu müddetçe, bu işveren, ister devlet ister özel kurumlar olsun, tarihçi üzerinde

belli bir yetki ve iktidar sahibi konumuna gelmez mi? Tarihsel geçmişin "bilgi"sinin üretilmesi konusunda tarihçiyi uzman kişi olarak ortaya çıkaran ve meşrulaştıran temel etken ve otorite ne ise, onun tarihçi üzerinde zaman zaman etkisini ve otoritesini kullanmak istemesi, tarihçiden şu veya bu yönde bilgi üretmesini, ya da belli alanların, olayların, olguların bilgisinin üretiminden uzak durmasını talep etmesi ne kadar anormaldir?

Bu sorular yalnızca tarihçi değil diğer bütün uzmanlıklar ve uzmanlık alanları için de söz konusudur şüphesiz. Bunlara verilecek cevaplar da bizi eninde sonunda "bilgi ve iktidar" problemi ya da sarmalı içinden konuşmaya götürür ya da bunu zorunlu kılar. Belki de bu noktada doğru tutum bu sarmalın dışından bakabilmek ve oradan bilgi üretim sürecinin ve mekanizmasının içsel boyutlarıyla ilgili sorular sormak, geliştirmek olabilir.

Böyle bir bakış açısının bizi götüreceği bir diğer önemli nokta, muhtemelen, mesleklerin, uzmanlıkların kendi meşruiyet ve otoritesini bizzat kendilerinden aldıkları düşüncesi olacaktır. Üstelik söz konusu uzmanlık, yine en geniş çerçevesi içinde düşünüldüğünde, evrenin ve insanlığın bilgisi bağlamında ortaya çıkmış ise, bu alan üzerinde hangi otorite sınırlayıcı, yönlendirici hak ve yetki iddiasında bulunabilir diye de sorabiliriz. Ya da şöyle: Bilgi üzerinde, bilginin üretim sürecine "dışsal" bir otoritenin iktidarı söz konusu olabilir mi? Bu soruya cevabımız teorik olarak pekâlâ "hayır!" olabilir. Ama bu yine de bize gerçeğin yalnızca bir parçasını, ve muhtemelen yalnızca temenni edilen kısmını verir, daha fazlasını değil. Çünkü yine insanlığın ortak tarihi açıkça gösteriyor ki, "bilgi" dünyevi iktidarların en önemli dayanak ve silahlarından biri olagelmiştir. O derece ki, bunu artık tartışmıyoruz bile. Bu anlamda bilginin değerini sadece ve sadece bizatihi "kendinde" görmek eğer bir cahillik değilse, en güzelinden nahif bir tutum olsa gerektir. Zira, bilgi daima, ve aynı zamanda, ona atfedilen "kullanım değeri" üzerinden de tanımlanmış, değerlendirilmiş, "hakikat"le olan ilişkisi açısından değil gündelik sorunların çözümü bağlamında araçsallaştırılmıştır. Bu tarz bir değerlendirme şüphesiz ki bilginin bizatihi kendisine dışsal bir toplumsal, siyasal/ ideolojik dünyanın karmaşık mekanizmaları ve diyalektiği ile sıkı sıkıya ilişkilidir ve bu yazının temel sorunsalı bakımından hayatî önemi vardır.

Bu noktada bilgiyi saf bir form olarak da görmek mümkün değildir artık: Bilgi üretim sürecinin en meşru ve hattâ yegâne yolunun "bilim" üzerinden gerçekleştirileni olduğu yolundaki modern inançlarımız, yine birkaç yüzyıldır bizi bilgiden (*sophia*, *hikmet*) ziyade bilim bağlamında düşünmeye ve konuşmaya sevk etmiştir. Bilim ise, insanlık tarihinin görece yeni bir aşamasında yine bir iktidar mücadelesinin içinde biçim-

lenmiş ve meşruiyetini doğrudan parçası olduğu siyasi-toplumsal süreçlerden almış bir bilgi üretim yöntemi, mekanizması ve hattâ sistemidir. Tıpkı kendisinden evvel felsefe ve dinlerin sunduğu bilgi evrenlerinde olduğu gibi. Tarihsel olarak bilim, hem dinsel hem felsefî alanla, "evren"le yakından ilişkili, hattâ onların içinde kendine belirgin bir yer edinebilmiş, çok sonraları her ikisine karşı bir "bağımsızlık" mücadelesi vererek kendisini onlardan ayrıştırmıştır. Bu sürecin bizatihi kendisi "tarihsel"dir ve görüldüğü üzere toplumsal-siyasi alanda, yani kamunun ve devletin temel aktörler olduğu kulvarda verilen iktidar mücadelesiyle de doğrudan ilişkilidir. Kendi doğasındaki bu "politik" boyuttan bağımsız bir bilim düşünülemeyecekse eğer, bilimsel bilgi üretimi ekseninde ortaya çıkan, belli kurumsal yapılarca onaylanan, meşrulaştırılan uzmanlıklar ve buradan doğan mesleklerin de belli bir politik boyut ve iktidar bağlamında eleştirilmesi, meşruluklarının sorgulanması o derece doğal sayılması gerekir; pratik de hep böyle olagelmiştir zaten.

Belli "bilim kurumları" çerçevesinde icra edilen bir uzmanlık alanı, bir meslek olarak tarihçilik ve şüphesiz diğer bütün sosyal ve beşerî bilim disiplinleri, iktidar yapıları ile bu derece sıkı ilişki içinde ise, söz konusu meslekler bilim üzerinde yükselseler dahi iktidardan tamamen bağımsız bir meslek adamlığını düşünmek mümkün müdür? Bunun kestirme bir cevabı olduğunu sanmıyorum. Mesleğin sınırları çerçevesinde "kendisi için üretilen" bilgi, ya da "kendinde bilgi" söz konusu olduğunda meslek adamı olarak tarihçinin özgürlüğünü kısıtlayan herhangi bir iktidardan söz etmek mümkün olmayabilir elbette. Tarihçi burada hayli özgürdür denilebilir; üstelik politik alan/olan ile organik bir ilişki içine girmek zorunda da değildir. Buna şimdilik mesleki refleks açısından "doğru" (correct) konum diyelim.

Bununla birlikte, şunu da çok iyi biliyoruz: Tarihçinin ürettiği bu "saf bilgi", hakkında olduğu nesnesi sebebiyle veya onun üzerinden kamusallaştığı anda ise bilginin "kullanım değeri" öne çıkar. Bu, bilgiye dışsal bir süreci ifade eder; dolayısıyla burada kamusal aktörler devreye girer. Bu aktörlerin en merkezî ve güçlü olanı da kamuyu temsil ettiğine inanılan veya kamu üzerinden farklı iktidar gruplarının eylemli gücünü meşrulaştıran "devlet" olduğuna göre, bilginin kullanım değeri üzerindeki en güçlü ve meşru belirleyici ve tabii ki gerektiğinde sınırlayıcı otorite olarak bizatihi devletin ortaya çıkmasına saşırmamak gerekir. Çoğu zaman kamunun ortak yararı retoriği veya refleksiyle hareket eden devlet, yeri geldiğinde kamusal ortak geçmişi de sahiplenir ve o geçmişin genel resmine, o resmi oluşturan bilgi alanına müdahale edebilir veya çoğu zaman eder de. Bunun bir adım ötesi ise, meslek adamı olarak tarihçinin uzman-

lık alanına, doğrudan mesleğin icrasına, yani bilgi üretim sürecinin kendisine müdahaledir.

Hiçbir uzmanlık alanı ve meslek kamusal merak ve bilgi alanının tümüne yönelik ihtiyaca, talebe ve bilgilenme arzusuna tek başına tatminkâr cevap veremeyeceğine göre, böyle durumlarda her şeyden önce normalde tarihçinin arazisi(ymiş gibi) görünen *alan*, toplumsal-siyasal talebin boyutu ve şiddetine bağlı olarak tarihçinin kontrolünden çıkar, elinden alınır ve sonunda kamuya geri döner, "kamusallaşır". Tarihsel geçmişin bilgisel alanına kamu adına el konulması, tarihçinin bu konudaki "uzman bilgi üreticisi" konumunu ortadan kaldırmaz elbette. Dolayısıyla, böyle durumlarda tarihçi, alan üzerindeki etkinliğini büyük ölçüde yitirse de, kendi mesleki üretimini sürdürmeye daha "nötr" konularda, daha sınırlı bir ölçüde devam eder. Yani "kamusal" alanın bütününü kapsayan kimliğini daraltır, zanaatini yürütebileceği minimum alana, mutfağına çekilir.

Bu noktada artık ortak geçmişin standart, güvenilir ve hakikate odaklı bilgisini ürettiğine inanılan tarihçi gider, o geçmişin esas sahibi veya mirasçısı olarak kamu, yani toplum ve devlet, bütün diğer bilgi üretim ve dağıtım mekanizmalarıyla ve aktörleriyle tarihsel bilgi alanına bu bilginin kullanım değeri üzerinden el koyar. Böylece bilgi alanının bizatihi kendisi tarihçi için bir çeşit "dokunulmaz"lık kazanır; ulaşılamaz, etrafı tellerle çevrilmiş yabancı bir araziye dönüşür.

Burası bir bakıma tarihçinin varoluş nedenini kaybettiği noktadır. Burada "hakikat arayışı" gider, "ihtiyaç duyulan bilgi" gelir. Kamunun veya kamu adına otorite kullanan kurumların tarihsel alana bu tarz ambargosu kendi özgün tarihçilerini de yaratmaktan geri kalmaz. Belirlenen ihtiyaca göre üreten ve sunan "tarihçi"ler gelir (belki de "resmî" tarihçi deyimi burada gerçek içeriğini bulur). Böylece bir yandan tarihin ve tarihçiliğin içi boşaltılırken, bir yandan da, bu sonuca yol açan iktidar, anılan *sözde* tarihçiler üzerinden mesleğin çıplak "meşruiyeti"ni görünüşte ve sözde korumuş olur. Tam da bu noktada, meşruiyetin ölçüsü olarak üretilen bilginin bilimsel niteliği yerini kamu yararına bırakır. Kamu gözünde mesleki meşruiyet sorunu da elbette buna göre yeniden tanımlanır.

Böyle bir durumda "doğru tarihçilik" nasıl tanımlanır? Ortak geçmişin bilgisine "ortak yarar" adına el koyan, kamunun talebine karşılık veren tarihçi mi doğru tarihçidir? Yoksa, bu güncel talebi dikkate almadan, ondan bağımsız "orada bir yerde tarihçinin gelip kendisini keşfetmesini bekleyen" "hakikat"e odaklaşan, dolayısıyla bilgi üretimini esasen bilimsel çerçeve içinde "kendinde bilgi"ye yönelik sürdürmeye devam eden tarihçi mi? Belki üçüncü bir yoldan da bahsetmek mümkündür. Bu tutum,

"böyle durumlarda bastıran kamusal talebe verilecek en gerekli yanıt, ona, talep edilenin tam zıttını sunmaktır!" düşüncesinde ifadesini bulur. Bu da bir başka cevaptır elbet. Ancak bu, bir meslek adamı (=bilim insanı) olarak tarihçinin cevabı olamaz çünkü yine bilginin "kullanım değeri" üzerinden geliştirilmiş bir tutumu ifade eder ve refleks olarak öncelikle "politik"tir.

Buradan geldiğimiz noktanın güncel sağlamasını yapacak olursak, görünen büyük resmin bir "bunalım dönemi tarihçiliği" tablosunu ortaya koyduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Bu resimden çıkarabilecek yegâne sonuç, bütün uzmanlık alanlarının, dolayısıyla mesleklerin, ve bu arada tarihçiliğin elbette, doğal kulvarlarının dışına çıktığı, herşeye hâkim bir gündelik pragmatizmin veya stratejik "üst yarar"ın, yani kamusal yararın bütün uzmanlıkları önceden belirlenmiş hedefler ("milli dava" ya da "ulusal çıkar/yarar") doğrultusunda yeniden harmanladığı, araçsallaştırdığı bir "olağanüstü hâl tarihçiliği"dir.

Tarihçinin böyle bir durumda yapabilecekleri sınırlıdır ve esasen yukarıda anılan üç yoldan birini tutturur. Burada asıl önemli olan, ortak geçmişin bilgisini üretme işini tekrar "tarihçi"nin uzmanlığına bırakan, bu alanda tarihçinin meşruiyetine güvenen, onun kamusal imgesinin yeniden meşrulaşmasına yardımcı olacak bir "normalleşmiş kamusal ortam"ın yaratılmasında tarihçiye stratejik destek verebilecek başka kamusal aktörlerin varlığıdır. Tam da bu noktada "entelektüel"e bakılabilir. Ama oraya gelmeden, tarihçiye, aynı zamanda bir kamusal merak alanı da olan çalışma evreninin onun başına açtığı yukarıda değinilenler türünden sorunlardan bağımsız olarak, biraz daha yakından bakalım.

Bilim ve Meslek Adamı Olarak Tarihçi

Tarihçi "hakikat'e odaklı" evrensel bilgi üretimi çerçevesinde sahip olduğu zanaatıyla herşeyden evvel bir meslek adamıdır. Eğitimi, donanımı ve çalışma yöntemi ile, yani kimi olmazsa olmazlarıyla biçimlenmiş bir zanaat, bir meslektir bu. Üstelik bu meslek genellikle günümüzde bir 'bilimsel disiplin olarak tarih'in içinden icra edilir. Formel eğitimi ve donanımı belli akademik kurul ve kurumların içinden kazanıldığında, bu kurullar ve kurumlarca tasdik edildiğinde, tarihçi aynı zamanda bir bilim insanı olarak egemen sistem tarafından da onaylanır.

Her ne kadar insani yaşanmışlıklar üzerinden doğan çok eski bir edebi türle (mitoloji ve destan) ilişkisi dolayısıyla ve bu mirasla ciddi sorunları olsa da, tarihçilik modern dönemin beşeri bilimleri ya da sosyal bilimleri içinde kendini akademik bir disiplin olarak geliştirmiştir. Tarih, bu çerçevedeki gelişimi sonucunda ve oranında insanın ezeli ve ebedi "hakikat

arayışı"na bilim cephesinden de katkıda bulunmaya çalışıyor uzun zamandır. Modern tarihçi de bir meslek adamı olarak kendini genellikle bu çerçevede konumlandırır.

Başta da belirtildiği gibi tarihçinin alanı 'geçmiş yaşanmışlık'tır. Uygulamada bu geçmiş genellikle mensubu olunan topluluğun, toplumun, milletin, kültürün, uygarlık dünyasının ve nihâyet bütün insanlığın geçmişi olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla burada söz konusu olan bir ortak geçmiştir. Yukarıda da vurgulandığı gibi, tarihi bir merak ve bilgi alanı olarak belki de en kamusal alan yapan tam da bu ortaklıktır denilebilir. Bu alanda her birey kendini hak sahibi görür. Dün, bugün, yarın arasında akıp giden bireysel varoluş anlarının üzerinde kurulduğu anlam dünyasının bu sacayaklarından birinin eksikliğine pek tahammül gösteremediğini yine sosyal bilimlerin geniş müktesebatından biliyoruz. Burada önemli nokta şudur: Sıradan bireyin kendi bireysel ve toplumsal varoluşu bağlamında "anlam arayışı" ile tarihçinin daha az kişisel daha çok meslekî olan etkinliği, yani "hakikat arayışı" aynı şey değildir. Sıradan birey, genellikle kendisi için tarihi bilmek ister ve tarihi kendisinin kılma eğilimindedir. Öncelikle kendisi için bir anlam, varoluşu için bir gerekçe, bir meşruiyet çıkarma, tarihi illa ki güncele bağlama derdindedir. Ya da tarihi dayatan güncelin baskısından kaçıp, sığınabileceği bir ideal dünyaya ya da korunağa dönüştürür. Kısacası tarihle oldukça şahsi bir ilişki kurar. Bir bilim adamı olarak tarihçiyi sıradan bireyden ayıran temel nokta ise, onun yaşanan geçmişin herşeyden evvel teknik anlamda doğru bilgisini kurmaya çalışması (yöntemsel boyut, zanaatkârlık boyutu), bunu yaparken de kişisel değil evrensel hakikate odaklı bir arayış içinde oluşudur (ontolojik § epistemolojik boyut). Bir yandan en küçüğünden bir topluluğun ya da bütün insanlığın tarihsel serüvenine, gelişimine dair temel olgusal bilgileri ortaya koymaya, belli hususiyetleri keşfetmeye, bir yandan da bütün tarihsel tecrübeye dair belli bir kavrayış, sebep-sonuç ilişkileri üzerinden genel eğilimler ve örüntüleri, toplumsal ve siyasal sistemleri anlamaya ve kavramsallaştırmaya çalışır. Bu noktada söz konusu olan, olgunun birebir tasvirî bilgisi değil, olgusal gerçekliği bir üst dilde yeniden kurmaktır elbette. Mikrodan makroya veya tersine yöntemler de kullansa, bu sonuç değişmez. Son birkaç onyılın sosyal bilimleri tarihselleştiren, tarihi sosyal bilimlerin ana malzemesi haline getiren ve nihâyet buradan "tarihsel sosyal bilim" gibi bütünlükler de çıkaran gelişmeleri tarihçiyi de giderek daha fazla oranda bir sosyal bilimciye yaklaştırmıştır. Tarihçilik böylece dar anlamda meslek olmaktan çıkma eğilimi içinde genel sosyal bilimler epistemolojisiyle daha derinden eklemleşirken, bu

bağlamdaki hakikat arayışına daha bütüncül çerçevelerden önemli katkıda bulunur hale gelmiştir.

Bu noktada tartışmayı genişletebiliriz. Sıradan bireyin, toplumsallığının bir parçası olarak belki de kaçınılmaz görülmesi gereken "anlam arayışı" ile tarihçinin bir sosyal bilimci olarak "hakikat arayışı"ndan söz ederken, aynı bağlamda entelektüeli nereye koyabiliriz? Entelektüeli sıradan bireyden farklılaştıran, ondan daha fazla kılan özellikler olduğu açıktır; bu farklılığı teslim ve ifade etmek hususunda pek bir zorluk da çekmeyiz. Ancak konumuz açısından, yani "tarih" bağlamında tarihçiyi entelektüelden nasıl ayırabileceğimiz sorusu ortadadır. Doğru soru, belki de böyle bir ayrımın kategorik olarak mümkün ve gerekli olup olmadığıdır. Bir meslek olarak tarihçilik alanının entelektüele tamamen kapalı olmadığını söylemek, herşeyden evvel en başta vurguladığımız tarihsel bilgi alanının kamuya ve tek tek her bireye açık olduğu yolundaki varsayımın gereğidir. Dahası, entelektüel kimliğiyle tanınan ve kabul gören birey, aynı zamanda meslekten tarihçi de olabilir. Dolayısıyla bu iki alanın ve konumun dışlayıcı, geçişliliğe kapalı birer 'ayrı dünyalar' olmadığı yeterince açıktır.

Öte yandan, söz konusu açıklığın ve geçişliliğin bu iki konumu birbiriyle eş kılmadığı, birinin otomatik olarak diğerini ikame etmediği de bir o kadar gerçektir. En sonda söylenecek olanı bu aşamada söylersek, belki en doğrusu dar anlamda uzmanlıkların (tarihçilik dahil), entelektüelin ilgi ve bilgi alanı karşısındaki konumunun daha dar, daha spesifik ve büyük ölçüde edilgen olduğunu; uzmanın tekilin bilgisinde keskin ve kıskanç olmakla birlikte bütünün bilgisinde oldukça yetersiz kaldığını, kalabileceğini kabul etmektir. Dolayısıyla, entelektüel tek tek bütün uzmanlıkların üzerindedir ve durduğu mesafeden bütün uzmanlık alanlarına ve bu alanlarda üretilmiş uzman bilgisine el atabilir, hattâ aynı noktadan bu uzmanlıkların bilgi alanına pekâlâ müdahale edebilir. Bu müdahale işin doğası gereğidir ve her iki tarafın, özellikle de söz konusu uzmanlık alanının, mesleğin varlığına ve meşruiyetine bir tehdit oluşturmaz; en azından öyle görülmelidir. Bununla birlikte, bu söylenenlerden her iki alan arasındaki ilişkinin ve karşılıklı müdahalelerin tamamen sorunsuz, gerilimsiz olduğu sonucu da çıkmamalıdır.

MESLEKLER/UZMANLIKLAR KARŞISINDA 'KAMUSAL' BİR ŞAHSİYET OLARAK ENTELEKTÜEL

Meseleye yine uzmanlıklar ve meslekler üzerinden yaklaşmayı deneyelim. Böylece öncelikle entelektüeli herhangi bir daldaki uzmana ya da konumuz bağlamında tarihçiye kıyasla tanımaya, tanımlamaya çalışalım.

Meslek sahipleri, yani uzmanlıklar ile "entelektüel" arasında kurulabilecek en anlamlı ilişki nedir? Mesleklerin, uzmanlıkların belli bir yöntemsel ve teknik donanım ve eğitim üzerinden kazanıldığını varsayarsak, entelektüelin böyle bir meslekî donanıma sahip olması bir ön koşul mudur? Dahası, entelektüelin ontolojik-epistomolojik dünyası meslekî bir donanıma, bir alandaki uzmanlığa indirgenebilir mi? Bu durumda "entelektüellik" diye bir meslekten bahsedebilir miyiz? Evrensel genel kabulün son iki soruya cevabı net bir "hayır!"dır.

Entelektüelin konumu herşeyden evvel kendisine "atfedilen" bir konumdur. Ama bu konum hesap kitapla kazanılmaz ve ona eşlik eden "entelektüel" sıfatı, deyim yerindeyse, kartvizitte taşınmaz. Bu yanıyla söz konusu konum ve sıfat entelektüele "dışsal"dır. Entelektüellik bu anlamda bir kamusal algı üzerinde oluşur, şekillenir ve yine kamusal alanda kimi kişilere atfedilir. Kısacası entelektüel, doğası gereği kamusal bir imgedir. Yani, okumuş-yazmış, meslek sahibi olmuş bir kişi, ilgi ve bilgi alanlarını genişlettiğinde bir noktada, "tamam! şimdi artık entelektüel oldum!" diyebilir mi?

Garip bir çelişkiyle, entelektüelin kamusallığının derecesi, hattâ kabulü, kamuda ona duyulan ihtiyacın yanısıra, kendisine entelektüellik atfedilen kişinin bu ihtiyaca cevap verme niyeti ve oranıyla da doğrudan ilgilidir. Ancak burada kritik nokta, galiba bu birliktelikten (sıfat ve kişi) mutlu bir sahiplenme, benimseme ilişkisinin çıkmasının gerekmediğidir. Genel kabul böyle bir "benimseme"yi nahoş karşılar. Dolayısıyla, sanıldığının aksine, entelektüel gündelik deyimle "ukalâ", "her işe maydanoz olma"yı takıntı haline getiren değil, bir bakıma başka türlü olamayandır. O halde nasıl birşeydir entelektüel?

Entelektüelin varlığı üzerinden "entelektüellik" adlı bir uzmanlık alanının, bir mesleğin ortaya çıkmadığı yeterince açık. Entelektüelin konumu herşeyden evvel bir ontolojik varoluş, duruş ve tutum olarak görülmelidir. Entelektüel, belli bir mesleği olsa bile, kapsadığı varlık sahası ile onun üzerinde olan, ona aşkın olandır. İlgi alanı dar anlamda icra ettiği mesleğiyle sınırlı değildir; aksine, kamusal merak ve bilgi alanının tümüdür. Bu düzlemdeki varoluşu dar anlamda olguların bilgisiyle sıkı sıkıya ilişkilidir, ama onunla sınırlı da değildir. Entelektüel bilgilenmiş olmaktan ziyade evrensel hakikate yönelik merak duygusu ve anlama ihtiyacının peşinden giden, sürüklenen kişidir. Cevaplar sunmaktan ziyade sorular üretir, rahatlatmaktan ziyade sorgular. Bu yüzden entelektüelin bizatihi varoluşu içinden çıktığı kamu için rahatsızlık vericidir.

Entelektüelin evrene, yaşama ve insana yönelik temel etkinliği esasen kavrayıcı, kuşatıcı, açıklayıcı ve anlamlandırıcı bir zekâ kullanımına

dayalı tefekkürdür denilebilir. Bu bağlamda "mütefekkir" yani "düşünür" entelektüelin diğer adıdır. Öte yandan tefekkür, yani fikri etkinlik entelektüeli pekâlâ münzevî bir yaşam tarzı veya tercihine de götürebilir. Burada kritik soru, inzivadaki tefekkürden nasıl olup ta (kamusal şahsiyet olarak) bir entelektüelin çıkabildiğidir. Buna verilebilecek basit ve makul bir cevap, bu etkinliğin çeşitli vasıtalarla (genellikle söz veya yazı ile) dışa vurması, kamusal alana aktarılması olabilir. Dolayısıyla, entelektüel konumu ve sıfatı kişilere kamuya sunulan ya da kamuya bir şekilde yansımış olan tefekkür üzerinden atfedilir. Bir başka deyişle, bireysel münzevî tefekkür ancak kamu üzerinden entelektüele dönüşür. Başka bir deyişle, entelektüeli entelektüel yapan "public"tir, yani kamudur. Bu anlamda kimi batı dillerindeki "public intellectual" kavramsallaştırmasının içeriği hayli tartışmalıdır ve daha başka bir türe, veya alt türe karşılık gelse gerektir. Zira, bu yazının temel yaklaşımına göre entelektüel bizatihi kamusal bir şahsiyettir.

Bu temel özelliğiyle entelektüel yalnızca tefekkür boyutuyla var olmaz, olamaz elbet. O aynı zamanda bir vicdandır ve büyük ölçüde kamusal, yani "maşeri" vicdanı [da] temsil eder. Bu temsiliyetin derecesi ve içeriği ise değişkendir, hattâ doğası gereği tesadüfidir (accidental) de denilebilir. Normal zamanlarda fazlaca ortalıkta gözükmeyen bu özellik, genellikle "zor zamanda" kendini açıkça ortaya koyar ve çoğunluk ile yani ortalama vicdan ile bire bir tekabüliyet ilişkisi içinde olması da gerekmez. Dolayısıyla, entelektüelin temsil ettiği kamusal vicdan esas itibariyle aşkın, evrensel bir iyiyi ifade eder. Ve bunların da kamusal gerçekler dünyasının belli bir anında bire bir karşılığı olması gerekmez. Bu yüzden, entelektüelin tefekkürü gibi "vicdan"ı da, içinden çıktığı kamu için problemlidir, rahatsızlık vericidir.

Entelektüel bizzat kendisinin de parçası olduğu topluma yönelik tutumunda sorgulayıcıdır, eleştireldir demiştik. Öte yandan, entelektüel bu özellikleriyle garip bir çelişki içerecek şekilde kendi içinde sürekli anlam arayışı, açıklama çabası içinde olan kişidir. Bu anlamı toplum içinde göremediği, kuramadığı durumda entelektüel muhayyel bir dünyanın temsilcisi, o dünya içinden ve o dünya adına konuşan kişi olarak karşımıza çıkar. Bu özelliklerin kaçınılmaz bir sonucu olarak entelektüel, aidiyet duygusu zayıf olan, ya da hiç olmayan kişidir de denilebilir. Onun mensubu olduğu toplumla somut ilişkisi, yani 'kamusallığı' da bir bakıma buraya kadardır. Bu yüzden entelektüelin gerçek evreni bir boyutuyla zamanlar, mekânlar, toplumlar üstü bir evrendir ve kamuya oradan seslenir. Bunun bir diğer anlamı, kamu, kendi yarattığı entelektüelin

evrensel hakikat uğruna bir gün kendisine 'ihanet' edebileceğini baştan kabul etmelidir!

Entelektüelin bu özelliği onun en önemli silahı, imtiyazıdır; ama aynı zamanda en büyük güçlüğü ve zaafıdır da. Bu nitelikleriyle entelektüel kamu ile kendi iradesi dışında kurulmuş olan ilişkiyi olduğu kadar, kendi eliyle kurduğu soyut "evren"i de bir süre sonra yine kendi elleriyle yıkma potansiyeline sahiptir. Bu özellikleriyle entelektüelin doğal yaşama ortamı onun "olduğu gibi olmasına" cevaz veren, "dokunulmaz" sayan, farzeden ve gören, onun varoluşunu bizatihi bir şans, bir imtiyaz olarak algılayan ortamdır, toplumdur, yani kamudur. Kamu ve kamusal alanın evrensel hakikat (eğer hâlâ öyle birşeyden söz edebiliyor isek) ile temasını sağlayan en önemli şahsiyetlerden biri, belki de birincisidir entelektüel. Entelektüel hem Diogenes hem Galileo'dur çünkü. Ve nihâyet, entelektüelin varoluşu kendine ve topluma doğrudan ekşi bir rahatsızlık verir. Kısacası, her iki kulvarda da tekin değildir, tehlikelidir. Entelektüelin benzetilebileceği en uygun tip belki de mahallenin bilgesi ile delisidir. Ve doğal nefeslenme alanı çokça (ve belirgin bir eleştirel istihza ile) söylendiği gibi 'fildişi kuledir' belki de. (Bu kulenin bir imtiyazın mı yoksa inzivanın mı melcei olduğu hususu ise ayrı bir tartışmanın konusudur).

TARİHÇİ [VE] ENTELEKTÜEL

Dikkatli okuyucu, buraya kadar geliştirilen değerlendirmelerdeki tarihçi ve entelektüel kavramlarının, esas olarak belli bir ortalama kabule denk düşseler de, birer ideal tip olarak karşımıza çıktığını hemen farkedecektir. O halde, bu noktada temel sorun bu ideal tipleri nasıl gerçeğin diline tercüme edeceğimizdir. Böyle bir şeye gerek olup olmadığı tartışılabilir elbette. Bunun, meslekler (tarihçi gibi) ve konumların (entelektüel gibi) bizatihi kendilerini de tartışmaya açacağı veya giderek her ikisini de anlamsızlaştırıp sonunda onları yok etme tehlikesiyle karşı karşıya getireceği de düşünülebilir pekâlâ. Bu kaygıların geçerliliği ne kadar tartışılırsa tartışılsın, böyle bir sorgulama, yani konumuz açısından ideal tanımları ve konumlarıyla tarihçi ve entelektüeli gerçeğin diline tercüme etmenin gerekliliğini, belki de kaçınılmazlığını ortadan kaldırmaz. Bunu söylerken, tabii ki onları Platon'un idealar âleminde yalnızca kendinde var olan gerçeklikler mertebesine indirgemiyorum. Dolayısıyla önce ideası olan bir kavramın gerçek hayattaki karşılığı değil aradığımız. Aksine, tam tersine bir ilişkiden söz ediyoruz. Binlerce yıllık insani tecrübe sürecinde karşımıza çıkan en ilkelinden en gelişmişine onlarca somut tarihçilik biçimi üzerinden soyut bir kavrama, "tarihçi"ye, bir ideal tipe uzanıyoruz. Aslında, varoluş biçimi ve nedeni itibariyle hayatın tam içinde ortaya çı-

kan çeşitli tarihçilikleri bir yandan doğal ortamından, hayattan çıkarıp biraz uzağa taşımaya çalışıyoruz. Yani hayat ile meslek arasına bir mesafe koymayı deniyoruz. Burada bütün beşerî bilimlerin ve sosyal bilimlerin doğasında olan bir problemle karşı karşıyayız şüphesiz. Hem tarihçi hem entelektüel farklı derecelerde de olsa meslekî etkinliğinin ve entelektüel varoluşunun hem öznesi hem nesnesi konumundadır çünkü. Burada da duralım ve dipsiz bir kuyuya taş atmadan, ana tartışmamıza geri dönelim.

Tarihçi ile entelektüeli neden yan yana ele almaya çalışıyoruz? Bu ikisini bir arada görmemizi sağlayan ortak kulvar(lar)ın varlığına yukarıdaki sayfalarda yeterince işaret edildiğini sanıyorum. Gerçekliğin bilgisi, evrensel hakikat arayışı, bütünü görme ve kavrama çabası gibi genel çerçeveler şüphesiz ki daha da genişletilebilir. Ancak bu ortak amaçlar, varoluş sebepleri bir kenara bırakılacak olursa, daha somut düzlemlerde bir dizi ortak özellik de hemen zikredilebilir. Kavramsal bir üst dilin inşası çabası, bilgi etkinliğinin hem öznesi hem nesnesi olma durumu, toplumsal aidiyet meselesi, kamusal ve popüler alanla ilişkinin yarattığı sorunlar, bu alanlardan gelecek toplumsal hissiyat, siyaset, ideolojik eğilimler ve kültürel kodların etkilerine açıklık, vs.. Bunların yanısıra tarihçiyle entelektüeli birbirine yaklaştıran, zaman zaman birbirinin işlevine de cesaretlendiren kimi özel anlar da söz konusudur. Böyle anlarda tarihçinin entelektüel çıkışları ile entelektüelin tarih alanına müdahalelerinin aynı nitelikte olmadığını ve bu çıkışların kamusal alanda da genellikle farklı algılanabildiğini yaşanan tecrübeler açıkça gösteriyor. Tarihçinin meslekî bir refleksle olguları toparlamaya çalışmasıyla entelektüelin olgular dünyasına kendi kulvarından yönelttiği "bozguncu" ya da ezber bozucu sorgulamanın her zaman örtüşmeyebileceği de unutulmamalı. Üstelik, karışan alanların ve kafaların meslekler ve konumlar açısından dönemsel, geçici bir işlevsizleşme, anlamsızlaşma, meslekî ve kamusal meşruiyetin aşınması veya yitirilmesi gibi sonuçlar doğurabileceği de tamamen uzak bir ihtimal olarak görülmemeli.

Belki daha önceki sayfalarda vurgulanan temel bir tespiti tekrarlamak, tarihçiliğin bir meslek olmasına karşın "entelektüellik" diye mesleğin söz konusu olmadığını hatırlamakta fayda var. Gelmek istediğim nokta, burada eşit kategorileri karşılaştırmadığımızdır. Dolayısıyla tarihçi ile entelektüel arasındaki geçişliliğin bu derece kendiliğindenlik içermediğidir. Bütün birbirine açıklığına ve geçişliliğine rağmen, bu ilişkinin bir yandan da mesafeli ve saygılı bir ilişki olması gerektiği de yeterince açıktır.

Entelektüelin alanı meslekler üstüdür dedik. Bununla bağlantılı olarak, kişilere entelektüellik sıfatının sonsuz çeşitlilikteki ilgi, bilgi, donanım ve

meslek üzerinden esas olarak gelişkin zihni melekeleri (keskin algı, muhakeme, geniş bakış ve eleştirel akıl gibi) dolayısıyla atfedildiğini de vurguladık. Bir yandan da entelektüel için "meslek" sahibi olmanın ikincil önemine dikkat çektik. Bununla birlikte, entelektüelin herşeyde olduğu gibi meslekler karşısında da eleştirel tutum takınması bir o kadar olağandır; bu beklenir de. Ancak buradaki eleştirellik mesleğe dışsaldır ve entelektüeli kendiliğinden o mesleğin pratisyeni yapmaz. Dışsal eleştirelliğin hem belli bir düzeyi olmak zorundadır ve buna bağlı olarak da bir sınırı söz konusudur. Bu sınırın aşılması halinde, en basitinden, ya entelektüel kendini küçük düşürür, hattâ eleştirinin içeriği ve yönteminin acemice kurulması halinde kendini saçma bir konumda bulabilir. Ya da tarihçilik mesleğine ve meslek adamına dönük genel kamusal algı ve güven ciddi ölçüde sarsılır, buradan çok yönlü bir meşruiyet sorunu ile karşı karşıya kalınır.

Öte yandan, tarihçinin meslekî ağırlığını, toplumsal meşruiyetini bütün bu dışsal müdahaleler sadece bir dereceye kadar etkileyebilir. Bu konuda nihai belirleyicinin tarihçinin bizzat kendisi olduğu/olacağı da aşikârdır. Kötü tarihçilik, angaje tarihçilik, ideolojik tarihçilik, vs. gibi klişe terimlerle anmaya alıştığımız tarihçilik tarzları bu hususta, yani kendine zarar verme konusunda en önemli rolü oynarlar. Burada konumuz açısından önemli nokta, bu tarz tarihçiliklerin, tarihçinin entelektüelin dünyasına yabancılığı, uzaklığı ve o dünyayla ciddi bir ilişki kurma gereği duymadığı durumlar ve ortamlarda daha uygun yeşerme ve yaygınlaşma imkânı bulmasıdır.

Bununla birlikte, tarihçilik alanına yöneltilen entelektüel eleştirinin ne kadar dışsal ve ne kadar tartışmalı da olsa bir taraftan da "mesleki deformasyon"u önleyici etki yaratabileceğini kabul etmek gerekir. Tarihçinin bu bağlamda bu tarz eleştiriye açıklığı, entelektüele yaklaşımı ve onunla kurduğu/kuracağı ilişkinin içeriği de elbette bu noktada önem kazanır. Bu ilişkinin sağlıklı kurulması, bir meslek adamı olarak tarihçinin, mesleğini, dışındaki ve aynı zamanda bir parçası olduğu evrenle kurduğu ilişkinin tek penceresi ve takıntılı kanalı haline getirme eğiliminin "makul" düzeyde tutulabilmesi açısından hayati önem taşıdığı açıktır. Meslek alanına entelektüel müdahale, tarihçinin dış gerçeklikle ilişkisi üzerinde her an tazeleyici etki yapar; onun yaşadığı dünya ve çağla olan ilişkisini yeniden gözden geçirmesine katkıda bulunur.

Tarihçi ile entelektüelin ilişkisinin kavramsal bir üst dil üzerinden ve birbirini besleyici bir şekilde kurulduğu ve canlı tutulduğu durumlar ve ortamların her iki alanda da olumlu, geliştirici ve esas itibariyle arzu edilir bir etki yapacağı açıktır. Sosyal bilimlerin en geniş çerçevesinde ve

felsefe eksenli sürdürüldüğünde tarihçinin kendi entelektüel dünyasını da kurması ve bunu basit bir malumatfuruşluk düzeyinin çok ötesine taşıması pekâlâ mümkündür.

Belki de en doğrusu, entelektüelin tarih alanına müdahalesini daha ziyade bir mütefekkirin, bir düşünürün müdahelesi olarak görmektir. Entelektüel zaman zaman tarihçinin yaptıklarına benzer genel tarihsel çerçeveler, kavramsallaştırmalar yapsa da, onunki esasen tarihin daha bireysel bir okumasıdır. Ve en önemlisi, entelektüelin tarih alanına müdahalesinden tarihsel bilgiden ziyade "insanın doğası"na dönük sonuçlar da çıkabilmesidir (Bir şair mütefekkirimizin kendisinin böyle bir girişiminden bir zamanlar şöyle bir sonuç çıkardığını hatırlayalım:"...insanın tabiatı onun üzeri örtülü tarihi, insanın tarihi onun örtüsü kalkmış tabiatıdır."). Entelektüel için tarihin alanı, yani yaşanan ortak geçmiş, onun varoluş sırrını arayışına kadar uzanabilir. Bir başka deyişle entelektüel, dar anlamda tarihsel olgunun bilgisi, yani ne oldu, nasıl oldu sorularından ziyade niçin oldu/oluyor gibi sorularla uğraşır. Entelektüelin bu tarzda tarihe bireysel ve "uzman olmayan" müdahalesinden zaman zaman özcü (essentialist) yorumların da çıkabileceği unutulmamalıdır.

Bununla birlikte, bu ilişkinin daha günlük, vülger düzeyde kurulması halinde başka türden sorunlarla karşılaşmak da kaçınılmazdır. Bunun Türkiye bağlamında (belki artık dış dünyada da) en güzel örneğini siyasetin gündelik dar çerçevelerinin ve dilinin egemen olduğu ve genellikle edebiyatı yedeğine alarak kurumsallaşmış popüler kültür bağlamında görmek mümkündür. Büyük ölçüde yaygın ve egemen medyanın sunduğu vasıtalar üzerinden gelişen popüler kültür, gerek tarihçilik alanında gerekse entelektüel dünya üzerinde tıpkı geniş anlamda kamunun veya devletin bilgi alanına müdahalesine benzer bir başka kulvar yaratmıştır. Bu alanın kendi içinden ürettiği popüler tarihçilerle her türden ve meslekten aydınlar bu kulvarda tarihçinin ve entelektüelin birer kopyasını oluştururlar adeta. Tarihçi ve entelektüelin hakikate odaklı "bilgi-dünya" sı bu kulvarda yerini bireyin, gündelik hayatın ve siyasetin meseleleri ve görece daha "genelgeçer" kabul edilen sorunlar etrafında dolanan tartışmalara bırakır. Bu kulvarda tarihe ve entelektüelin dünyasına dair tartışılanlar ve üretilenler hem tarihçiyi hem entelektüeli yer yer popüler kültür alanına çeker, iter, taşır (bu belki de kaçınılmazdır).

1980'ler sonrasında, Türkiye'de bir meslek olarak tarihçiliğin de bu popüler alandan fazlasıyla beslendiği, bu alanın genel algı ve dilini büyük ölçüde ödünç aldığını söylemek çok yanlış olmaz. Sonunda, bekleneceği gibi, tarihçilik mesleği üniversitelerde icra edilen biçimi dahil bilimin kendi içsel normlarından ziyade popüler alanın ihtiyaçlarına ve oradan

gelen taleplere göre kurumlaşmıştır. Bu durumun sosyo-ekonomik, siyasi, ideolojik, kültürel vs. bir dizi açıklaması vardır elbet.

Konumuz açısından bu sürecin ve sonucun önemli bir ayağı bilim alanının bütünüyle "topluma/kamuya" açılması; toplumun bütün kesimleriyle adeta bu alanın içine akmasıdır. Bu akış beraberinde, aşırı siyasallaşmış bir ortamın da yardımıyla, tarihe, tarihimize dair binbir çeşit popüler algıyı, söylenceyi, yargıyı ve tabii ki bizatihi popüler jargonu tarihçilik mesleğinin içine taşımıştır. İçerik ve dil popülerleşirken, popüler ilgi ve bilgi üzerinden adeta yeni tarz bir tarihçilik mesleği de doğmuştur. Nispeten önceki dönemlerden de aşina olunan politik angajmanlar ve mülâhazaların eşliğinde icra edilen meslek, bu boyutuyla adeta alt alta veya yan yana kademelenmiş onlarca "alt kimlik"in kendi kapalı jargonu ve dünyası üzerinden icra edilir hale gelmiştir. Bir açıdan ve tabii ki yine popüler dilin, jargonun bir klişesiyle bu süreç mesleğin (ve hattâ kimilerine göre "bilim"in) "demokratikleşmesi" olarak görülebilir. Öte yandan, bu yaklaşımın ve söylemin bizatihi aynı popüler dilin "popülist" jargonunun ürettiği bir başka klişe olduğu da açıktır. Bu bir bakıma popülist olanın ve popüler alanın kurumsallaşmasıdır ve en başta vurguladığımız kamusal merak alanındaki bilgi üretimine kamunun topyekûn katkıda bulunması hattâ el koyması sürecinin bir başka ifadesi gibi de görülebilir. Dolayısıyla, bu yazının temel problematiği açısından yeni toplumsal koşullarda ve yalnızca Türkiye'de değil bütün dünyada egemen olmaya başlayan bu yöndeki gelişmeler karşısında mesleklerin, uzmanlıkların ve tabii ki bu bağlamda tarihçinin ve entelektüelin konumunun da yeniden tanımlanması kaçınılmaz görünmektedir.

Eğer böyle bir süreci yaşıyorsak, tarihçilik mesleği de bir yandan böyle bir yeniden tanımlanma sürecini yaşıyor demektir. Bu süreçte popüler olanın/alanın dolaylı etkileri ve aktörleri elbette ki söz konusudur. Bu noktada siyaset ile bilim arasındaki geçişlilik bugün belki her zamankinden daha fazla tartışılır hale gelmiştir. Bir yandan tarihçilik mesleğine siyasetin dili ve kolunun fazlasıyla müdahale etmekte oluşu, diğer yandan tarihçinin güncel siyasetin içinde stratejik bilgi üretimine katkıyı ön plana çıkarma eğilimine girmesi bu ilişkiyi beslemekte, iyice içinden çıkılmaz hale de getirmektedir. Birer "meslek adamı" olarak tarihçileri ve daha ziyade onların popüler kopyalarını bu pop çağın en öne çıkan siyasi-magazin aktörleri arasında görmeye başlamamız boşuna olmasa gerektir.

Bütün bu dönüşümler bağlamında entelektüeli bu sürecin neresine koymak gerekir? Entelektüelin anılan sürecin tamamen dışında olmadığını bilmek ve bunu teslim etmek genel problemi, yani bilginin kamusallığı hususunu, şüphesiz ki daha da karmaşıklaştırmaktadır. Buradan,

illâ da entelektüelin yeni(den) bir tanımının gerektiği sonucu çıkmasa da, anılan dönüşümün yeni tür bir "entelektüel" ortaya çıkarmaya başladığı da açıktır. Daha evvel andığımız "public intellectual" deyimi bu bağlamda belki de karşılığını daha iyi bulmaktadır.

Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, popüler kulvarda filizlenen ve yine modern dünyanın bize sunduğu tarihsel koşullarda yukarıda kimi özellikleriyle vurguladığım entelektüele ayrılan yerin ve konumun daha büyük bir kısmını doldurmaya başlayan bu yeni tür entelektüelin giderek "güncelin güncel yorumcusu"na dönüşmekte olduğu ileri sürülebilir. Her ne kadar zaman zaman en basitinden ve moda olanından kavramlara baş vursa da, böylesi popüler entelektüel tipolojisinin diğer bir özelliği, soru sormaktan ziyade cevaplar sunan kişi olmasıdır. Cevapların da çoğu esasa dair sorularla değil doğrudan "durumlar"la ilgilidir; dolayısıyla, anlamlı bir soruya cevap değil, aktüel bir duruma yorum söz konusudur. Kullanılan bir üst dil, kavramların dili değil, daha ziyade reelpolitiğin keskin (ve bazan şaşırtıcı derecede muğlak) dilidir. Kavramlar açıklayıcı değil vurucu, suçlayıcı ve yargılayıcıdır. Gerçekliğin bir üst dilde veya düzlemde yeniden üretiminden anlaşılan ise düpedüz "komplo teorileri"dir. Dolayısıyla kurulan teorilerin gerçeklikle kurduğu açıklayıcılık ve bütünsellik ilişkisi oldukça zayıf ve şaibelidir. Bilimsel sorgulamanın temel araçları diyalektik düşünme, mantıksal tutarlılık ve sorgulayıcı akıl vb. konularında ciddi problemler söz konusudur. Bu tarz entelektüelin kendisini de yaratan popüler alandan türeyen veya bu alanda yeniden üretilen kutsallar karşısındaki konumu ya insiyakî şikâyet ya da kaderci/teslimiyetçi edilgenliktir, ve sonuç olarak, tabii ki meşrulaştırıcı ortaklıktır. Bu tarz bir tutumun bilginin değil kutsalın yeniden üretimine daha fazla katkıda bulunduğu ise açıktır. Kutsalla eleştirel ilişki kurmak yerine kutsala sırtını dayamayı tercih eden bu tutumun, gücünü de, doğal olarak, oradan almasına şaşmamak gerekir. Dolayısıyla, burada "entelektüel"e ayrılan konum, bizatihi varlık alanını topyekûn kuşatan eleştirel bir varoluş değil, verili düzende egemen iktidar ilişkisinin içinden sunulan bir konumdur. Bu konuma zorlanan ya da indirgenen entelektüelin dilinin, sınırlı çeşitleriyle esasen iktidarın dili hâline geldiğine hükmedilebilir.

Oysa hem entelektüelin hem bir meslek adamı olarak tarihçinin iktidar karşısında mesafeli konumunu sonuna kadar muhafaza etmesi ve bu mesafeden söyleyecek sözü olması gerekir. Halbuki, popüler alan içinde(n) konumlanmış olan tarihçinin de entelektüelin de böyle bir şansı daha baştan kaçırdığı söylenebilir. Dolayısıyla daha ziyade meslekî sıfatlarıyla kendini öne çıkaran entelektüel kimlikler bu noktada "popüler" eksende örtüşürler, kolayca birbirlerinin yerini alabilirler. Meslek sahipleriyle,

uzmanlarla entelektüelin her zamankinden daha fazla ölçüde iç içe geçmesinin kötü birşey olduğu iddiasında değilim. Vurgulamak istediğim, bu iç içe geçişin ve/veya örtüşmenin (ya da karşılıklı indirgenmenin) her iki tarafı ne yönde dönüştürdüğü, nasıl melez bir ortalama kimliğe yol açtığıdır. Biraz okumuş kişinin, meslek sahibinin bir süre sonra kendiliğinden entelektüele dönüştüğü, yeni içeriğiyle entelektüelin ise eleştirel tutumuyla değil herşeyin en doğrusunu bilen hâkim konumuyla öne çıktığı duruma dikkat çekmek istiyorum yalnızca. Yukarıda değinildiği gibi, entelektüelin özellikle tarih alanına müdahalesinin yol açabileceği (ya da tarihçinin aşırı angajmanının yarattığı duygusal/irrasyonel tepkiyle üretebileceği) özcü fikirler ve yargıların belirleyici olduğu ortamlarda, ki büyük tarihsel dönüşümlere eşlik eden bunalım dönemleri bu tür dönemlerdir, özellikle "entelektüel"in bir ahir zaman peygamberi kimliğiyle bilgi alanından ziyade duygu ve kehânet alanına kayması, kamuyla o alanda derin ilişkiye girmesi, hiç de şaşırtıcı bir ihtimal olarak görülmemelidir. Entelektüelin bilgiye dayalı, hakikate odaklı ve esasen mensubu olduğu toplum üzerinden geliştirdiği eleştirel söylemi ile bu yeni türün büyük ölçüde dışa, ötekine, ve nihayet "düşman"a yönelik hamaset ve kehânetleri arasında ciddi bir fark olması gerekir. "Public intellectual"ın bir çeşit "public lecturer"a da dönüştüğü bu gibi durumlar ve ortamlarda yeni entelektüelin eleştirel bilgi ve değerlendirmelerinden ziyade iktidarı meşrulaştıran ya da alternatif iktidar söylemleri üretim sürecinde onayına başvurulan "âkil kişi"ye indirgenmesi, entelektüel derinliğin yine kamu tarafından saygı duyulan bir hayat/meslek tecrübesiyle ikame edilmesi, ve böylece entelektüelin toplumdaki yeri ve rolünün kamu tarafından kaşla göz arasında âkil kişilere tevcihi de üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir diğer önemli noktadır.

Meslekler, uzmanlıklar ve entelektüelin yeniden tanımlanması gereğinin kendini her gün biraz daha dayattığı böyle bir süreçte (tabii eğer böyle bir süreç tamamen bu satırların yazarının içine düştüğü bir yanılsamadan ibaret değilse) karşı karşıya bulunduğumuz olgu, yeni içerikleriyle tarihçi ve entelektüelin anlamlı bütünleşmesi (bütüncüllüğü) değil "organik birliği"dir. Burada dönüp dolaşıp geldiğimiz nokta ya da belki de hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmayacak olan, yine "organik aydın"dır aslında. Eğer öyleyse, burada entelektüel dikkat ve titizliğin anlamaktan ziyade değiştirmeye (ya da değiştirme umuduna) kaymasına, oraya odaklanmasına şaşırmamak gerekir. Bundan sonrası artık ucu açık bir süreçtir ve yalnızca entelektüeli değil, meslek sahiplerini ve uzmanlıkları da nereye götüreceğini kestirmek çok kolay olmasa gerek.

VE SONUÇ (YA DA SONUÇSUZLUK)

Güncelin dayattığından bir an için uzaklaşıp tekrar o "muhayyel" dünyaya geri dönerek ilk bölümlerde içerik ve niteliklerine yakından baktığımız entelektüel ile tarihçi arasında en anlamlı ilişkinin hangi temelde kurulabileceği konusuyla bitirelim. Yeniden vurgulayalım: Kategorik olarak yaklaştığımızda, entelektüel, tarihin olgusal bilgisini üreten uzman kişi değildir; büyük ölçüde tarihçilerin ürettiği bilgi üzerinden kendi yorumunu geliştiren kişidir. Onu bu noktada sıradan okuryazardan ayıran husus ise galiba entelektüelin tarihçi olmadan, olmaya da soyunmadan tarihsel bilgi alanını epistemolojik ve yöntembilimsel açıdan da sorgulayabilme özelliğidir. Kişiye bunu yaptırabilen şey entelektüeli sıradan okur yazardan farklı kılar. Meslekler, yani konumuz açısından bilim alanına, bu arada tarihçiliğe entelektüelin bu türden müdahalesi sonuna kadar meşrudur. Daha evvelce de vurgulandığı gibi bu, meslek adamını rahatsız eder, ama her ikisi de geçerliliğini ve meşruiyetini aslında büyük ölçüde buradan alır. Bu, bir bakıma bilimlerin anası felsefenin, kendisinden doğan bilimler alanını sürekli gözetmesi ve sorgulaması, ona kabul edilebilir sınırlar içinde yol ve yön göstermesi gibidir. Burada felsefe nasıl bilimlerüstü ise entelektüelin de bu noktada bilimler üstü olma durumu söz konusudur. Bu entelektüeli filozofa mı yaklaştırır? Bir dereceye kadar evet! Çünkü entelektüelin mütefekkir kimliği esastır ve bu kimlik onu bir vesileyle eleştirdiği, müdahalede bulunduğu mesleğin mensubu yapma olasılığından daha fazla filozofa yakın tutar. Öte yandan, bu onun daha teknik anlamda orijinal bir uzmanlık alanı olmadığı anlamına de gelmez şüphesiz; sadece onun mesleklerin parçalı dünyasının sınırlarını aşan kimliğine vurgu yapar. Entelektüelin dar uzmanlık alanının tarihçilik olması halinde ise, aradaki ilişkinin geriliminin azalacağı umulursa da (öyle midir acaba?), bu sefer iki alanın toplam hacmi ve ufkunun daralması da pekâlâ söz konusu olabilir.

Tarihçi öncelikle bir uzman, bir meslek adamıysa eğer, herşeyden evvel bir meslek adamı olarak kendini kanıtlamak zorundadır. Ve bu noktada, her durumda mesleğin teknik, metodolojik ve etik gereklerine göre çalışma ve davranabilme refleksini geliştirmiş ve pekiştirmiş olması beklenir. Kimliğinin diğer boyutlarının, toplumsal ve kültürel aidiyetlerinin meslekî tutumunu zorladığı anlarda, onun meslek adamı olarak meşruiyetini koruyacak olan, herşeyden önce yine bu mesleki refleksidir.

O halde şu soruyu da sormak gerekir: Bir yandan mesleki refleksin sadık uygulayıcısı olan veya olmaya çalışan tarihçinin hem araştırma nesnesinin gerçeğiyle ("orada keşfedilmeyi bekleyen hakikat" anlamında)

hem de mensubu bulunduğu toplumsal gerçeklikle kurduğu veya kuracağı ilişki her zaman bize doğruyu verir mi? Ya da doğruyu ne derece verir? Bir ölçüde evet! Çünkü, tarihçi araştırma objesinin olabildiğince nesnel ve güvenilir bilgisini üretme konusunda kendi konumunu da gözeterek azami titizliği gösteriyorsa, daha başka ne yapabilir ki? Burada tarihçinin tıkandığı noktayı sosyal bilimlerin de bir bütün olarak tıkandığı nokta olarak saymak gerekir. Öte yandan, hayır! Çünkü, üreteceği bilginin nesnellik, bilimsellik derecesi ne olursa olsun, verili ortamda, yanlış bir elde ve üstelik bizzat tarihçinin yaşadığı zamanda tehlikeli bir "araçsallaştırılma" tehlikesi de söz konusu olabilir! Tarihçinin bu durumda da yapabileceği fazla birşey yoktur ne yazık ki. Burada "doğru"nun ölçüsü nedir sorusu tekrar karşımıza çıkar ve bu sorunun altından hiçbir meslek (adamı) tek başına kendi içsel doğrularına atıfla kalkamaz. Doğru bilginin peşinde koşarken tehlikeli bir araçsallaştırılma ihtimalini (dışsal etki) gözardı etmek ile böylesi bir araçsallaştırılma ihtimali karşısında doğru bilgi arayışından geçici bir süre için ya da ilelebet vaz geçmek (içsel tutum) arasında bir tercihle karşı karşıyadır. Bilimin, felsefe ve entelektüel etkinlik karşısında ezilip büzüldüğü, en hayatî nokta burasıdır. Muhtemelen herkesi tatmin edecek bir çözümü de yoktur.



Bernard Lewis, Orta Doğu Tarihi, Türkiye ve İslâm hakkında yirminin üzerinde kitabı ve birçok makalesi vardır. Halen Princeton Üniversitesi'nde Yakın Doğu Çalışmaları fahri profesörüdür. Tarih alanında kayda değer eserlere imza atmış olan Profesör Lewis, "Oryantalist" bakış açısının tipik bir temsilcisi olduğu yönünde eleştirilmektedir.

Bernard Lewis'e Karşı Edward Said



Filistin davasının savunucularından Said, Mayıs 2000'de, Lübnan'ın güneyinde Lübnanlılarla birlikte, İsrail sınır karakollarından birine taş fırlatırken... Said, 23 Eylül 2003'te kansere yenik düşerek hayatını kaybetti. O, birçok yazı ve konuşmasında katı bir profesör tavrı takınmak yerine her zaman entelektüel duyarlılığa açık bir kapı bıraktı.

HASSASİYETLER ÇATIŞMASI

Cansu Özge Özmen

1921 yapımı *The Sheik* filminde, vahşi çöl eşkıyaları tarafından kaçırılıp da, kötünün kötüsünü tecrübe eden Lady Diana Mayo (Agnes Ayres), kalbini tereddüt etmeden "bir kadını isterse alan" Arap'ın, Ahmed Ben Hassan'ın (Rudolph Valentino) ellerine teslim eder. Hassan'ın Paris'te eğitim görmüş olması, Diana'nın onu "olduğu gibi" kabul etmesini –ya da seyircinin onu Diana'ya layık görmesini- zaten kolaylaştırmış olsa da, mutlu son gerçek anlamıyla, Hassan'ın aslında Arap değil de babasının İngiliz, annesinin İspanyol olduğunun ortaya çıktığı final anıdır.

Bazı insanların salt varlıkları ve savundukları, bir düşünce devrimine doğrudan katkıda bulunmasalar da, yine ideolojilerin eksenlerine yaydıkları güç dengesini koruma konusunda hayati öneme sahiptirler. Sınırları zorlayan ideolojiler, zamanla birbirlerini törpüleyerek nesnelliğe mümkün olduğunca yaklaşırlar. Bu kaçınılmaz süreçteki en önemli payda –pay ortaya çıkmış saf düşünce olarak alındığında– kişinin sosyalleşme süreci içerisinde oluşmuş önyargılar ve olduğu gibi kabullenilip sorgulamaya gerek duyulmamış, nesnelliği körelten düşünsel biçimlerdir. Bu payda, esasında, iki ya da daha çok düşüncenin çatışmasından çok önce devreye girer ve kişinin nesnesiyle olan ilişkisini belirler. Bu ilişkinin sonucunda oluşacak düşüncenin, kolektif bir hafıza tarafından da benimseneceği ve hattâ temel alınıp başka kuramlara yol gösterebileceği göz

önünde bulundurulursa, bu düşünce biçimlerinin de, her bir basamakta kalıcı olabilecek ve oluşumları sırasında yeni kuramlara da eşlik edecek geçerliliğe sahip olmaları gerekmektedir. Ama, yerleşik bir öznelliğin ve geçerliliğin aynı anda her geçiş aşamasında bulunabileceği varsayımı, kendi içinde bir tezat oluşturur ve düşünceler arasındaki çatışma da bu noktada kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkar. Başka bir deyişle, öznel düşüncenin kolektif düşünce haline gelebilmesi belli koşullara bağlıdır.

Bu yerleşik ve kişisel düşünce biçimlerinin eşlik ettiği düşüncelerin ve kuramların genel kabul görmesi, toplumsal veya kişisel ihtiyaçların sıralamasında olağan dışı bir değişimin gerçekleşmesiyle mümkün ve doğal hale gelir. Örneğin toplumsal bir korkunun giderilmesi, başka bir deyişle güvenlik ihtiyacının karşılanması, bir toplumu, eğitim, entelektüel gelişim ve sorgulama gibi ihtiyaçları gözden çıkarmaya sürükleyecek kadar acil bir hale geldiyse, düşünce, öznelliği veya propaganda derecesindeki taraflılığı göz ardı edilerek kabul görebilir. Düşünce öznel niteliğinden bağımsız olarak, bir savunma mekanizması işlevi görür. Bu koşullar altında, kabul gören öznel kurgunun önünde engel teşkil edecek alternatif çözümlemelere karşı müsamaha eşiği de düşer.

11 Eylül saldırıları sonrasındaki yarı akademik yarı ticarî yayınlar; bu yayınlara yoğun ilgi ve talep bunun bir göstergesidir. İslâmın müttefik mi, düşman mı olacağı halihazırda tarihsel ve ekonomik koşullara bağlı olduğundan (Soğuk Savaş sonrası, 11 Eylül sonrası) ve bu koşullar çerçevesinde de toplumsal korkunun kalbine bir tehdit olarak oturtulduğundan, İslâm hakkındaki ideolojik kurguların ve önyargıların da etki alanı artmaktadır.

Edward W. Said'e göre bu fenomene en uygun örnek kendini tekrar etmekte ve dolambaçlı yollardan aynı sonuçlara varmakta usta olan Orta Doğu Çalışmaları duayeni Bernard Lewis'tir.

Said'e göre ve yine Said'in terimiyle Lewis tipik bir oryantalisttir –terim sorunsalı da ikilinin tartışmalarının çıkış noktasını oluşturmaktadır– ve çalışmalarının başlangıç noktası ne olursa olsun, sonucu, hiçbir yeni tarihsel, sosyolojik, antropolojik bulguyu göz önünde bulundurmaksızın, İslâm'ın İslâm, Arapların da uslanmaz Araplar olduğu ithamıdır. Başka bir deyişle, İslâm kendini kalıtsal bir şekilde zamana karşı sabitlemiş, Araplar da doğuştan toplumsal gelişim kötürümleri olarak hiçbir değişim fırsatını yakalayamamışlardır. Bu karakter tarihsel bir çerçeveye oturtulduğunda sözde meşru kılınmakla kalmayıp Amerika'nın dış politikasına da olası bir gündem oluşturur hale gelmektedir. Nihayetinde uluslararası çatışmaların özü Huntingtoncı bir yaklaşımla kültürel farklılıklara indirgenmektedir.

Başka bir örnek vermek gerekirse, bu, akla, Thomas Friedman'ın antropolojik bir terim olan *sistematik anlaşmazlık'ı* (*systematic misunderstanding*)[1] *Lexus ve Zeytin Ağacı* adlı kitabında Doğu-Batı çatışmasını küreselleşmeye dair bir çözümlemesinde kullanışını getiriyor. Friedman, Mısır Maliye Bakanı'nı ziyareti sırasında kendisini asansöre bindiren görevlinin "Bismillahirrahmanirrahim" deyişi üzerine huzursuz oluyor ve küreselleşmenin Mısır'daki çarkı olan bir binaya dinî bir söz eşliğinde girmek küreselleşme mihmandarı Friedman'ın Batılı perspektifinin oldukça dışında kalıyor. Medeniyetin temsilcisi olarak kendi edindiği bir misyonla gittiği Mısır'da, Mısırlılara küreselleşmenin avantajlarını anlatmaya uğraştıkça karşılaştığı tepkiler sonucunda ise, işte diyor, bu *sistematik anlaşmazlık* olmalı, biz Amerikalılar bireysel seçimlerimizi çeşitlendirdiği için küreselleşmeye kucak açıyor olabiliriz; ama, komünal yaşamı benimsemiş bu topluluk fazladan bilgi sağlamama rağmen, bu kavramı bölücülük olarak algılayacak. Farklılığımız bu kadar keskin. Friedman'ın bu problem için önerebildiği somut bir çözüm yok. Zira, ideolojiler, kültürler ya da medeniyetler çatışmıyor; bir ideolojinin, içine sızmak istediği bir kültürün kalıtsal özrü nedeniyle, ideolojinin o kültüre sağlayabileceği onca avantaja karşın çaresiz kalışı söz konusu. Bu sosyal diyalog ve çatışma, çözüm üretimini saf dışı bırakarak arkaik bir yaklaşımı günümüz siyasetine yeniden uyarlıyor; kültürel ilişkileri ve alışverişi açmaza sürüklüyor.

Medeniyetler Çatışması terimi ilk defa Bernard Lewis'in 1990 tarihli "Müslüman Öfkesinin Kökleri" adlı makalesinde kullanılmıştı; daha da öncesinde 1958'te yine Lewis, bir çalışmasında bu kavrama işaret etmiş olduğunu belirtir. Bu başlık altında Lewis, laikliğe pratikte ve teoride hazır olmayan ve ihtiyaç da duymamış Müslümanların, sahip oldukları kudreti Batı'ya kaptırmanın verdiği hasetle ve aşağılık duygusuyla şiddete olan eğilimlerinin artışını açıklar. Lewis, Batı'nın gücü karşısında, Allah'ın yolunda şiddeti mübah gören azınlık zihniyetini de anlaşılabilir olarak değerlendirmekte ve bu temayülleri de kaçınılmaz bulmaktadır. Lewis'e göre, Müslüman dünyasında tutunabilmiş tek Batılı "eğilim" diktatörlüktür ve siyasal özgürlüklerden istenen sonucun alınamamasının ya da Batı'yı taklit etmekteki başarısızlığını kendine itiraf edememenin yol açtığı hayal kırıklığı da Batı'ya olan düşmanlığı artırmaktadır.[2] Lewis'in tarihsel analizi, genellemede sınır tanımayan çerçevesi, bağlayıcı ve belirleyici bir söz-edim haline geliyor. Biz ve öteki ayrımının

[1] Thomas L. Friedman. *Lexus ve Zeytin Ağacı*. İstanbul: Boyner Holding Yayınları, 2000, s. 340.

[2] Bernard Lewis, Interview. http://www.aijac.org.au/updates/Jan-02/200102.html.

sınırları o kadar keskin bir şekilde çiziliyor ki, adeta yansıtma mekanizmasının dişlileri bu paranoyakça cinnete sözde bir meşruiyet daha kazandırıyor. Sonuca olan mantıksal yakınlık ve yüzeysellik doğru orantılı kabul edilip, makale, kendi iç dinamikleriyle ele alındığında, anlatı, masalsı bir kimlik ediniyor. Oysa, neden-sonuç illişkisinden bu kadar müstakil olan mantıksal bir çerçevede sıkışıp kaldığı sürece, hiçbir tarihsel analiz, toplumsal bir korkuyu yatıştırmadığı takdirde ikna edici olamaz. Ayrıca, Lewis, ironik bir şekilde, laikliği olduğu gibi benimsemekten aciz Müslüman dünyası tartışmasını, Batılılara Müslümanları daha kapsamlı anlamaya çalışmalarını –başarılarını, edebiyatlarını ve tarihlerini okuyarak– tavsiye ederek noktalıyor.

Edward Said, *Haberlerin Ağında İslâm* kitabının yeni baskısında Lewis'in makalesini sadece "kaba bir polemik" olarak nitelendirir. "...Müslümanların bugün sadece tarihi belki de genetik nedenlerden ötürü tepki gösterdiklerine karar verilmiş, çünkü tepki gösterdikleri şeyler politikalar, eylemler veya günlük olaylar değil. Ve Lewis'in 'bizim, sadece bizim' diyerek bahsettiği bugünün laik değerlerine karşı olan kin ve nefretleri uğruna savaşıyorlar."[3] Lewis'in makalesindeki, İslâm aslında çok iyidir de bu aralar bizden nefret ediverdiler yaklaşımı bu çatışmalar ekseninde gelişen hiçbir uzlaşmazlığı derinlemesine inceleyememesiyle birlikte, Batı medeniyetine karşı benzer suçlamalar başlığı altında, Amerikan karşıtı hareketleri, Nazizmi ve Marksizmi anlatır. Lewis'e göre, tarihsel zenginliğe sahip Doğu, karşısına haset duymakta olduğu Batıyı, yani, maddi zenginliği almıştır. Geçmişten ödünç alınıp tekrar uygulamaya konulabilecek ideolojiler İslâm dünyasına hitap etmese de bunlarla Batı karşıtlığı ortak düzleminde buluşur.

Batı ülkelerinin dış politikalarının İslam dünyası üzerindeki olumsuz etkilerini Lewis ikrar etmektedir; ama bu şiddeti mantıksallaştırmaya yetecek derecede bir haksızlık gerçekleşmediğini düşündüğü için, İslâm dünyasının Cezayir'in Fransa'ya, Mısır'ın İngiltere'ye çıkartmış olduğu zorluklarla karşılaştırıldığında bugün, Batı Dünyası'na ve onun arkadaşlarına –Lewis'in iki kutuplu dünya düzeninde– çok daha kontrolsüz bir şekilde saldırması, dış politikanın etkisinden farklı bir tarihsel nedenle açıklanmalıdır. Said, özellikle 11 Eylül sonrasında, Lewis'in, Darwinci ve Spenglerci –ve fakat onun felsefî amaç ve içeriğinden yoksun– bir perspektife doğru temayül ettiğini söyler. Lewis, emperyalizmin, ırkçılığa, terörizme ve seksizme yataklık edebilmiş olma ihtimalini, Batı'nın tarihin doğal gidişatını takip ettiğini öne sürerek bertaraf eder. Bunlar

[3] Edward W. Said, *Haberlerin Ağında İslâm*. İstanbul: Babil Yayınları, 2000, s. 35.

emperyalizm sürecinin araçları değil, kaçınılmaz ve doğal basamaklarıdır. Emperyalizmin şiddetin geçerli bir nedeni olamayışının başka bir nedeni de zamansal ve mekânsal olarak her emperyalist teşebbüse Müslüman bir tepkinin tesadüf edememiş olmasıdır.

Said'in genel eleştirisi ise temsil edilen topluluğun temsil eden tarafından dilsizleştirilmesine yöneliktir. Lewis, büyük bir coğrafyanın tarihini toplumlar arasında ayrım göstermeksizin ve sınırlı kaynağa dayanarak anlatmaktadır. Bu genellemelerin farklı bir konuda ve coğrafya üzerinde yapılması ikna edicilik açısından yüzeyde kalabilecekken, kültürel bir birikimle sessizleştirilmiş ve basitleştirilmiş, imâl edilmiş bir kimliğin üzerinde genel kabul görür duruma gelmektedir. Bu tarihsel ve coğrafî genellemeye bir örnek, Lewis'in *Hata Neredeydi: 300 Yıldır Sorulan Soru* kitabında karşımıza sıklıkla çıkar. Konu kadınların özgürleşmesi, vatandaşlık haklarını kazanma süreçleridir. Tarihsel anlatısına 1911-1922 arası dönem, Osmanlı İmparatorluğu'ndan başlar; ekonomik modernleşme hareketi, kadının iş gücüne ihtiyaç duyulmasına neden olur ve daha sonra da erkek nüfusunun orduya katılımını takiben, kadınlar iş hayatına iştirak ederler. Zamanla çeşitli meslekî alanlara doğru yayılırlar. Devamındaki paragraf "ama" bağlacıyla başlar. "Ama" oryantalist söylemde karşımıza sıklıkla çıkan klasikleşmiş bir bağlaçtır, dahası, okuyucuda anlatının kronolojik bir seyir izlediği intibasını bırakır. "Ama", kadınların geleneksel meslekleri bile edinmesine erkeklerin tepkisi giderek artmaktadır. Lewis, bu paragrafta bizi aniden 1979'a, Humeyni'nin vaazlarına götürür. 60 yıllık süreci coğrafyalar arasındaki mesafenin düşünsel olarak katedilme sürecine ve tepkilerin kuluçka dönemine tekabül ettiğini farzederken anlatı, yeniden 1920'lere dönerek, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Kemal Atatürk'ün Humeyni'nin tam tersi bir görüşü savunduğunu hatırlatır.[4] Tarihsel olarak tam ve doğru olan bu bilgiler, okuyucuyu yabancı olduğu bir tarihle ve coğrafyayla tanıştırırken, taşıdığı tek risk, toplumların birbirinden bağımsız iç dinamiklerini ve koşullarını tamamen göz ardı etmeye ve özgüllükleri görmezden gelmeyi bir alışkanlık haline getirmeye yöneltebilecek olma ihtimalidir. İçeriğin de, coğrafyanın da sınırları çizilmemiştir. Said'in tanımladığı, sınırları olmayan hayâlî coğrafyanın tarihsel bir anlatı içinde somutlaşmış biçimi, Lewis'in kalıplaşmış söylemi içinde ortaya çıkar.

Lewis, NPR'a verdiği, 3 Ocak 2002 tarihli röportajında yolsuzluğu ikiye ayırır. *Bizim* yolsuzluğumuz ve *onların* yolsuzlukları. Açıklar: "Bizimle kastettiğim Batı Demokrasileri". *Onların* anlamı röportajın genel

[4] Bernard Lewis. *What Went Wrong?* London: Phoenix, 2002, s. 73.

kapsamından çıkartılacaktır. Lewis'e göre Batı demokrasilerinde yolsuzluğun birincil amacı para kazanmak ve bu maddi kazanımla güç ve nüfuz sahibi olmaktır; *onların* yolsuzluğu ise öncelikli olarak güç elde etmek ve edinilen güçle para kazanmak üzerine kuruludur. Ahlâkî olarak yolsuzluğun her iki çeşidi de eşit derecede kötüdür ve fakat siyasi ve ekonomik çerçeveden değerlendirilecek olursa, Batı demokrasilerinin yolsuzluğu sözde çok daha az zararlıdır.[5]

Bernard Lewis, Edward W. Said'in üç Oryantalist tanımından ikisine uymaktadır. Özellikle 11 Eylül 2001'den sonra doğuyu özgül ve bağımsız örnekler halinde incelemek yerine, metodolojik bir manevrayla, bir bütünmüşçesine tarihsel bir anlatı eşliğinde analiz ettiği çalışmalarına olan ilgi süratle artmış, "Batı Demokrasileri" ve "Müslüman Ülkeler" ilişkileri konusundaki çalışmalarına devam etmiştir. Bu ayrımın üzerine, Robert Siegel sessizlikle Lewis'i onaylar ve onun anahtar soru olarak nitelendirdiği "Peki, dünyanın öbür ucunun sorunu nedir, neden İslâm hâlâ din ve siyasetle arkaik ve demode bir biçimde uğraşmakta ve olduğu yerde saymaktadır?" sorusunu sorar. Lewis'e göre dünyanın coğrafî olarak belirsiz ama düşünsel olarak oldukça uzak olan o ucu da, kendisine 300'ü aşkın yıldır bu soruyu sormaktadır. Fakat, dünyanın öteki ucu, cevaba ulaşacak donanıma sahip olmadığından olsa gerek, birçok farklı açıklamanın yanı sıra, sorunun kaynağını kendisinde aramak yerine, "suçlama oyunu"'na ve komplo teorilerine sığınmaktadır. Bu yanıtta, iç içe geçmiş yansıtmalar göze çarpar.

Siegel, "Peki, biz ne yapmalıyız?" cüretkâr sorusuyla röportajı ve bağlama göre değişen iki din, iki kültür, iki sistem ya da iki ideoloji çatışmasını alışılmış rotasına oturtur. Sınırlardan ve özgüllüklerden yoksun bir coğrafyada bir şeyler ters gitmektedir. Temsiliyete yapıcı bir bakış açısı getirmekten daha uzak olamayacak bu söylem, doğal sonuç olarak da emperyalist izleğe işaret ediyor. Bu sonuç, bir varsayımın tarihsel olarak içselleştirilmesiyle bir referandum sonucundan ayırt edilemeyecek hale gelmiştir. Bu yaklaşım, sadece köklü bir tasarıma göndermede bulunmakla kalmıyor; onu olduğu gibi tekrar ederken dev ölçeklerde salt tekrarla meşrulaştırarak uygulamaya koyuyor. Bu tek taraflı çözümleme de, genelliğinden dolayı yüzeysel olmasıyla birlikte muğlak kimlik sorunlarına plânlı ve katmanlı bir yansıtma yöntemiyle ulaşılmış –suçlama oyununun varlılığına dair bir suçlama oyunu– gayet somut stratejiler üretiyor. Said'in hem Huntington'a hem de Lewis'e yönelttiği eleştirilerin

[5] NPR's All Things Considered: What went wrong with Islam?, http://www.npr.org/programs/atc/features/ 2002/jan/lewis/020103.lewis.html.

temelinde de bu muğlak kimliklendirmeler ve genellemeler yatar. Silvio Berlusconi'nin İslâm'ın modernliğin bir parçası olmaktan âciz olduğu söylemi gibi Lewis ve Huntington da ihtimamdan uzak kültürel savlar ve genel yaftalarla kendi belirledikleri muğlak uçlar arasındaki uçurumun kapanamayacağı yanılgısını aşılamaktan öteye gidemiyorlar. Bu yaftaların yetersiz kalışı, ilkel dürtüleri harekete geçirirken kolektif tutkuları ateşliyor[6] ve eleştirinin çıkış noktası olduğu iddia edilen şiddeti daha da perçinliyor. Sonuçta, mutlaka bir kazanan olması gerekiyorsa bu meşrulaştırma ve eklemleme araçlarının sahibi oluyor. Bu araç NPR olabilir örneğin.

Edward Said, *Oryantalizm*'in özgünlüğünün farkında olmasına rağmen, kitabın uyandıracağı yankıyı öngörememiş olduğunu söyler. Gelen tepkiler de kuşaklara göre farklılık arzetmektedir. Genç akademisyenler, Said'in yapıtını olumlu bir şekilde eleştirir ve *Oryantalizm* birçok çalışmanın teorik çerçevesini oluştururken, önceki kuşaklar, çoğunlukla Oryantalist disiplinin tehdit altında olduğunu hissederek savunmaya geçiyorlardı. Ayrıca çalışma birçok Arap akademisyeni de avangard bir yaklaşıma teşvik etmiştir. Bu kuşak farkına aynı zamanda hem işaret eden hem de istisna teşkil eden bir karşılık Cambridge Tarih profesörü J.H. Plumb'dan gelmiştir. Plumb, kitabın basılmasından bir yıl sonra New York Times'taki eleştirisine Said'in tarihsel eksiklikleri, nahifliği ve gösterişli anlatımının düşünceleri üzerindeki gölgesinin sarsıcılığıyla başlar; fakat, felsefî ve sosyolojik söylemden ayıklandığında geriye kalan entelektüel değeri ve analitik eleştiriyi ikrar eder.[7] Aynı zamanda tezin doğurganlığını, başka çalışmalara uygulanabilirliğini de öngörür.

Oryantalizm'in üç yaygın yanlış yorumlanışından biri Arap dünyasından geliyordu. İlk planda tez, basite indirgenerek İslâm'ı savunan bir manifesto olarak benimsendi. İkincisi ise, –bu yanılgının izlerine Lewis'in tepkilerinde de rastlanır–, tezin yerlici bir yaklaşıma işaret ettiğidir. Sadece Doğuluların Doğulular üzerinde araştırma yapabileceği gibi. Sonuncusu ise, ötekini her tanımlama girişiminin emperyalizmle ilişkilendirilmek zorunda olması. *Oryantalizm*'in yankıları aynı zamanda Vietnam Savaşı sonrası, entelektüelin siyasetteki rolünün ve sorumluluğunun sorgulandığı döneme de tekabül etmektedir. Said, kendini Noam Chomsky ve Howard Zinn'in de parçası saydığı bu hareketin içinde görür, ve fakat onun adım attığı, bu bağlamda, henüz keşfedilmemiş bir alandır. Said, yazarların ve entelektüellerin toplumsal rolü ile ilgili 2001 tarihli

[6] Edward W. Said. "The Clash of Ignorance", *The Nation*, 22 Eylül 2002.
[7] J.H. Plumb. "Looking East in Error". *The New York Times*, 18 Şubat 1979.

makalesinde, Salman Rushdie örneğini hatırlatır ve entelektüelin siyasal alandaki etkisine işaret ettikten sonra egemen söylemin ve bu söylemin amaçlarının entelektüelin göreviyle kesiştiği noktaya değinir. Aşamalı olarak hâkimiyet kuran söylemin temel yöntemleri sistematik olarak zorla yüklenen bir sessizleştirme ve kendini doğallaştırma ise, entelektüelin de bu kalıbı kırmak için yapması gereken, kimlikleri, söylemleri, devletleri, gelenekleri oluşum süreçlerinin ve nedenlerinin altını kazarak bir oluşumun sonucu olduklarını tarafsız bir şekilde açığa çıkartmaktır. Kolektif hafızayı ve kimlikleri sorgulayarak alternatif bir anlatının muhtemel varlığına işaret etmek de, çıkış noktasının hedefinden bağımsız olarak, kimi diyalektik karşıtlıklar uzlaşmayacak olsa bile, uzun vadede çabaya değer bir misyondur.

Said'i şaşırtan, MESA (Middle Eastern Studies Association) gibi kitabında da eleştirdiği kurumların, zamanla Oryantalizm sorusuna duyarlı hale gelip, tezi çalışmalarının merkezi haline dahi getirmiş olmalarıdır. Said'i yerleşmiş bazı düşüncelerini tekrar sorgulamaya teşvik eden Ekim 1973 Savaşı olmuştur. Bu dönem Amerika'da Araplarla ilgili önyargıların günlük yaşamın doğal tepkilerine sindiği zamana denk gelir. Kitabın ötekinin temsiliyet tarihi haline gelişi planlanmış olmasa da, çıkış noktası Arap dünyasının dışında ve onlardan bağımsız bir şekilde gelişen temsiliyet savaşıdır. Bu tahayyüle dayalı temsiliyet modelinin öngördüğü kurgusal kimlik çatışmalarının *modus vivendi* haline gelişi Said tarafından kavramsallaştırılmıştır. Bu kavramsallaştırma süreci, metodolojik zaafiyeti, tarihsel seçiciliğindeki tutarsızlığı, teorik çerçevesinin birebir uyumu ya da uyumsuzluğu açısından tartışılsa da, bir farkındalığın oluşumuna, dolayısıyla da bir değişimin ateşlenmesine hayati önem taşıyan bir katkıda bulunmuştur.

Bernard Lewis, *Oryantalizm*'e dört yıl sonra karşılık vermiştir. Lewis, 1982 tarihli "Oryantalizm Sorunu" adlı makalesine disiplinin adının "zehirlenmesine" karşı duyduğu öfkeyi dile getirerek başlar. Disiplinin çıkış noktası incelendiğinde ulaşılan verilere ve disiplinin tarihsel seçiciliği göz önünde bulundurularak Oryantal Çalışmalara yöneltilen eleştiriye ideolojik imâları tamamen göz ardı ederek, Yunanlıların da aynı bağlamda Klasik Çalışmalara tepki göstermesi gerektiğini öne sürerek iki disiplin arasında paralellik kurmaya çalışır. Said'in eleştirisine hedef olmanın kıstasını Doğulu olmayanların Doğu'yu temsil etme teşebbüslerinin kayıtsız bir şekilde düşmanca bir etki yaratması olarak belirler ve çalışmanın çok katmanlılığını görmezden gelir. Karşı eleştirisi, bağlamlarından koparılan savlara bağlamlarından koparılan karşı örneklerle yanıt veren bir çizgi izler. Doğu Batı ayrımını ısrarla tekrar ederek bu çatışma-

nın kendi adına farkındalığını ortaya koyarken, eleştirdiği tezi de bilinçsizce haklı çıkarır. Said'in sunduğu kuramlara riayet ederek değil de kendi hassasiyetleri doğrultusundaki göndergeleriyle Oryantalizmi yeniden tanımlar. Eleştirisi, bir nevi kendi korku ve önyargılarına yapılmış bir saldırı niteliğindedir.

Lewis'in başka bir ironik itirazı da Said'in zamansal ve mekânsal sınırlandırmalarına ve seçimlerine yöneliktir. Esasen bunun nedeni Lewis'in Said'in nihai amacını yanlış anlamış olmasıdır. Lewis akademik doğası olmayan çalışmaların, kişilerin ve yerlerin Oryantalist söyleme katkıda bulunabilme olasılığını göz ardı eder. Taraflar arasındaki bu keyfi kaynak sınırlandırmaları tartışması başka bir deyişle hassasiyetler çatışması olarak da okunabilir. Aynı tanım, karşılıklı siyasal amaç gütme suçlamasında da geçerli olabilir. Lewis, Said'i geniş zaman dilimlerini ve tartışmada kritik rol oynayabilecek dönüm noktalarını göz ardı ederek mesnetsiz bir Oryantal çalışmalar aleyhtarlığıyla ve akademik uyuşmazlıkları politik bir düzleme taşıyarak bu uyuşmazlıklara demagojik bir doğa kazandırmakla suçlarken, Said de benzer şekilde Lewis'i günün hâkim siyasal koşullarına sırtını dayayarak geçerliliğini kaybetmiş siyasal ithamlar yapmakla suçlar. Said, Lewis'in kurmuş olduğu Klasik çalışmalar-Oryantalist çalışmalar paralelliğini, iki disiplinin tarihsel çıkış noktalarına ve İslâm tarihi uzmanlarının dış işlerine aktif katılımına ya da yakından ilgisine değinerek çürütür; klasik çalışmalar için böyle bir tesadüfe ne tarihsel ne de güncel bir bağlamda rastlanmaktadır.

Lewis'in akademik bir Oryantalist olarak tezi, disiplinin salt kendisine yönelik bir saldırı şeklinde dar bir çerçeveye indirgemesine rağmen, İslâm sanatları tarihi duayeni Oleg Grabar ise Lewis'in kimi hassasiyetlerinin dürtülerini kavramakla birlikte, bazı savlarının vardığı sonuçların doğasının çıkış noktalarının niyetlerine uymadığını; düzanlamları ve yananlamları arasında bir uyuşmazlık olduğunu öne sürer. İlk olarak, sorunun kalbi aslında, İslâm ve Hıristiyan dünyası ayırımını vurgulamak zorundaysak, iki kutbun tarihçilerinin metotları karşılaştırıldığında bir çifte standardın ortaya çıkacağıdır. İslâmla ilgili günümüze ait oluşumlar tarihsel dayanaklarla açıklanırken aynısı Hıristiyanlık için benzer derinlikte bağdaştırılmamaktadır.[8] Dahası, disiplindeki hayâl kırıklığının asıl nedeni de bu açıklamaların geçici bir süre için rahatlatıcı olduğu yanılgısı oluşsa da, uzun vadede yetersiz kalmaya mahkûm oluşudur.

---

[8] Oleg Grabar, Edward W. Said. "Orientalism: An Exchange", *New York Times Book of Review*, 12 Ağustos 1982.

MESA'nın "Akademisyenler, Medya ve Orta Doğu" başlıklı oturumunda Said ve Lewis'in de içinde bulunduğu bir grup akademisyen ve gazeteci Amerikan dış politikası ışığında medya ve temsiliyet konusunu tartıştılar. İkilinin arasındaki bazı temel ayrılıklar, tartışmanın boyutlarını belirlerken aslında, iki karşıt görüş açısının somutlaşmasına da yardımcı oluyordu. Oryantalizm, dinamik küresel bir bağlam içinde "dönüşümlü mit" olarak algılandığında, bu mit, devridaimini tamamlaması için medya anahtarına ihtiyaç duyar. Bu kilit görev üstlenen aracın benimsediği ortak dil, mitin ya gerçek olarak algılanmasını sağlayacak ve dönüşümünü tamamlanmasına yardımcı olacak ya da boşluklarını ifşa ederek yeni bir dönüşüme -bilince işaret edecektir. Said'e göre, her disiplinin olduğu gibi Orta Doğu Çalışmaları'nın da ekseni, koşulsal ve bağlamsal gerçekler tarafından belirlenmektedir. Fakat, siyasal çıkarların medyanın işlevsel sınırlarını çizdiği gibi, akademinin görev kapsamını ve devinimini kısırlaştırmasına da izin verilmemelidir. Bu bağlamda, Amerikan medyasının rolü ve Orta Doğu Çalışmaları'nın dağıtım ve yayılım alanı arasındaki sınırlar korunmalıdır. Amerikan medyasının temsiliyet siyaseti Amerikan dış politikasıyla uyumlu hale gelmeye başladıysa bunun altını kazmak gerekir.

Said, bu temsiliyet yöntemlerini ana maddelere ayırır. 1980'ler için belirlediği kategoriler günümüze kadar etkisini sürdürmektedir. Birinci madde terörizmin köksüz, nedensiz, geçmişten kopuk bir kavram olarak tekrarlanması. Araplardan ve Müslümanlardan oluşan terörist ağlarının Sovyetler Birliği, Küba ve Nikaragua gibi ülkeler tarafından destekleniyor olması. İki imâl edilmiş tehdit karışımı. İkinci madde, Orta Doğu'nun yeni, Avrupavari Yahudi karşıtı bir hareketin çıkış noktası olarak gösteriliyor olması. Başka önemli bir madde de, Orta Doğu'nun sistematik olarak şiddet taraftarı, dürtüleri anlaşılmaz bir topluma coğrafyalık eden bir kavram olarak adlandırılması ve Oleg Grabar'ın da ifade ettiği gibi esasları anlaşılamayan her dürtünün Orta Doğu'nun geçmişine değinilerek çarpık bir biçimde açıklanması. Bu Joe McCarthy'nin John Winthrop'un, Ethel Rosenberg'in de, Anne Hutchinson'un salt tarihsel varlığına bağlı bir biçimde ortaya çıktıklarına benzer bir iddia olacaktır.[9] Nedenselliği

[9] John Winthrop 1629'da Massachusettes Bay Kolonisinin ilk valisi seçildi ve 1630'da büyük bir grup Protestanı Arabella gemisiyle İngiltere'den Massachusettes'e getirdi. Püritanizmin temellerini seyir sırasındaki vaazıyla atan Winthrop, ideal bir toplum kurmak ve devamını sağlamak adına doktrinlerinden ferâgat etmeyi reddetti. Bu doğrultuda Anne Hutchinson daha bireysel bir inanç sistemini savunduğu ve ahlâka aykırı davrandığı gerekçesiyle koloniden atıldı. 1947-1957 yılları arasında senatörlük yapan Joe McCarthy, 1950'de Batı Virginia'da yaptığı konuşmada Dışişleri Bakanlığı için çalışan komünistler olduğunu söyledi ve 1953'de soruşturmalar için kurulan Senato Daimi Alt Komitesi'nin başkanı oldu. Komünist Parti'ye üye

inkar etmenin imkânsızlığı bir yana, bu çıkarım, gelişimin ve değişimin önünde genetik bir özrün engel teşkil ettiği önyargısı ile İslâm'ı ezeli bir hasım olarak geçmişe kilitliyor, anahtarı da kendi zimmetine geçiriyor.

Lewis, yanıtına Said'in medyanın önyargılı olduğu ithamının genel bir taban için geçerli olamayacağını söyleyerek başlar. Medyanın taraflılığını bunun önyargıların çatışması için gerekli olduğu yargısıyla meşrulaştırır. Toplumda her bireyin kendi önyargılarını ve düşüncelerini geliştirme hakkı olduğunu söyler. Daha sonra, eleştirilere sıklıkla cevap verdiği, alışkanlık edindiği ve okuyucunun samimiyetine inanmakta güçlük çektiği "nahif" tavrıyla devam eder: "Hiçbir akademisyenin terörizmin İslâm'ın ırsi bir özelliği olduğu savını öne sürdüğünü anımsamıyorum. Böyle bir şeyin söylenebilecek olması beni çok şaşırtır. Ya da terörizmin kalıtsal olarak İslâm'a ait oluşu (...) Benim de daha önce söylemiş olduğum gibi, terörizmin İslâm'ın bir parçası olduğunu söylemek, İslâm'ın da diğer dinler gibi etik ve ahlâkî ölçütlere dayanan bir din olarak terörizme karşı olduğu düşünülürse, gülünçtür."[10] Said'in de oturumun bir sonraki bölümünde belirttiği gibi, Lewis bu cümlelerini alıntıladığı panelde aynı zamanda modern dünyada İslâm'ın terörizm için bir tayin noktası olarak alınabileceğini de söylemiştir. Said'in asıl itirazı ise terörizme değinildiğinde aynı bağlamda, eğer buna dinsel bir genelleme atfedilecekse Hıristiyan ve Yahudi terörizminin de hiçbir tarihsel gerçek bağlamından koparılmadan resme dahil edilmeyişine yöneliktir.

Bu noktada Oryantalizm tezine, Oryantalist temsiliyet araçlarına ve ereklerine yüklenen örtülü anlamlara atfedilen, tüm bunların bir komplo teorisinden ibaret olduğudur. Lewis, İslâm dünyasının gelişime direnciyle ilgili her soruya da, İslâm dünyasının ağzından bu yanıtı vermiştir. Gelişime direnen ve hattâ gereksinim duymayan İslâm dünyasının düşünce akışı, birkaç soru ve yanıttan sonra yetersiz kalıp, altyapı eksikliklerinden tamamen bîhaber şekilde Batı'ya ya da tam karşılığı Hıristiyan dünyasına karşı komplo teorileri üretme kolaylığına kaçmaktadır. Ve yine aynı noktada gözardı edilen, Oryantalizm tezinin, teorik düzeyde söylemin zaten amacını açıkça ikrar etmediğini belirtiyor olmasıdır. *Differance*'ın bu söyleme uygulanabilirliği bir kez daha kanıtlanmış oluyor. Dildeki bariyeri bu defa da, statüko kaygıları belirliyor. Ötekileştirme sürecinin kendinin kimliğinin oluşumundaki rolünün açığa çıkması bu hegemonik

---

olan Julius ve Ethel Rosenberg, VENONA projesi sonucunda deşifre edilmiş Sovyet haberleşmelerine dayanarak yargılanıp, casusluk suçundan ölüme mahkûm edildiler. Kararın doğruluğu bugüne kadar tartışmaya açık kalmıştır.

[10] The MESA Debate: The Scholars, The Media and the Middle East, *Journal of Palestinian Studies*, Vol. 16, No. 2, (Winter: 1987), s. 99.

ilişkiler dinamiğini baltalayacağı için, zamansal ve mekânsal muğlaklıkları ortadan kaldırabilecek bir açıklık, söylemin varlığına bir tehdit oluşturuyor. Evet, Lewis terörizmin İslâm'ın kalıtsal bir özelliği olduğunu söylememiş; anlatmıştır. Barthes, bir metni tekrar okumama gafletine düşenlerin aynı hikâyeyi her yerde, defalarca okumakla yükümlü olduklarını söyler. Lewis'i de iki kere okumayanlar, onu her yerde tekrar tekrar okumak zorunda kalacaklardır.

Arendt & Althusser & Rawls



"Politik Olan"a İtibarını İade Etme Teşebbüsü: Hannah Arendt Üzerine

G. Gürkan Öztan*

Giriş

Hannah Arendt, özgün duruşu ve totalitarizmden devrime, özgürlüğün doğasından şiddete, siyasi düşünce tarihinden döneminin güncel gelişmelerine kadar bir çok alanda ürettiği fikirleri ile 20. yüzyılın düşünsel hayatında önemli bir konuma sahiptir. Arendt'in çalışmalarında, Aristoteles, Saint Agustinus, Kant, Nietzsche, Heidegger ve Karl Jaspers'ın farklı açılardan ilham kaynağı olduğu ifade edilebilir. Hannah Arendt'in zengin kaynaklardan beslenen düşüncelerinin kendi içindeki çeşitliliğin bir ürünü olarak dışa yansıması, bir çok temel kavramda referans alınan ve tartışılan bir isim olmasını da beraberinde getirmiştir. Benjamin Barber ve Sheldon Wolin gibi katılımcı demokrasi taraftarları, Sandel ve MacIntyre örneğinde olduğu gibi komünütaryan görüşleri dile getiren düşünürler, 'diyalojik demokrasi' kavramsallaştırması ile Giddens ve kamusal iletişimi öne çıkaran Habermas, Albrecht Wellmer, Richard Bernstein ve Seyla Benhabib gibi intersubjektifist yeni-Kantçı yazarlar, Arendt'in ça-

* G. Gürkan Öztan, İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

lışmalarından yararlanmışlardır. Tüm bunlara ilâveten Arendt'e referans yapan cumhuriyetçi ve feminist düşünürlerin varlığı unutulmamalıdır.

Nazi Almanya'sının yürüttüğü soykırım politikasına ve Stalinizm'in yıkıcı yükselişine tanıklık eden Hannah Arendt, siyasete duyulan güvenin derinden sarsıldığı katastrofik bir dönemde kaleme aldığı ilk büyük çalışması olan *Totalitarizmin Kaynakları*'nda politik terörün doğasındaki değişimi ve bu değişimin "politik olanı" yıkıcı niteliğini ele almış daha sonra *İnsanlık Durumu* adlı eserinde bu çerçevede derinlemesine analizler yapmıştır.[1] Arendt'in temel sorunsalı, politikanın ve politik olanın doğasını keşfetmek ve bunun insan faaliyetlerinin diğer alanlarından farkını dile getirmek üzerine kuruludur. Yazar, özerk bir politik alanın varlığını tehdit eden sosyal ve tarihsel unsurları ve gelişmeleri incelemiş, Majid Yar'ın ifadesi ile "politik varoluşun doğasını epistemolojik olarak yeniden inşa etmeye" teşebbüs etmiştir. "Politik olana" saygınlığını geri kazandırmak ve "gerçek politikayı" (*authentically politic*) korumak Arendt' in temel kaygılarından biri olmuştur.[2] Yazar, çift kutuplulukların ötesine geçerek anlam ve değerleri temel alan bir siyaset anlayışını kuramsallaştırmaya çalışmıştır. Bu çerçevede tarihi farklı bir bakış açısıyla yorumlamış ve Antik çağın 'polis'ine[3] ve modern dönemin Amerikan ve Fransız Devrimlerine göndermeler yapmıştır.[4]

Hannah Arendt'in çalışmalarında emek, iş ve eylem; yeryüzü ile dünya; şiddet ile güç ve kuvvet, hattâ mülk ile servet arasında ayırım yaptığı gözlemlenir. Bu ayrımlar, Arendt'in kuramsal yapısının temelini oluşturur. Yazar, insanın polis tecrübesinden sonra Ortaçağ boyunca ve modernite ile birlikte dünyaya yabancılaşmasını eleştirel bir analize konu etmiştir ve bu çerçevede 'düşünen insan' ile 'eyleyen insan' arasındaki duvarı, düşünsel olarak yıkma teşebbüsüne girişmiştir. Bu çerçevede

---

[1] Arendt'in kuramsal çerçevesinde önemli yer tutan totalitarizm eleştirisi, döneminin New York entelektüelleri arasında oldukça yaygındır. 1930'lu yıllarda Marksizm ile ilgilenmiş A. Kazin, A. Miller, R. Wright, D. Bell ve C. W. Mills gibi düşünürler, hem Stalinizmi hem de *New Deal*'in kolektivizmini eleştirmişlerdir.

[2] Bu kaygının önceki Alman düşünürlerden Weber ve Carl Scmitt'de varolduğuna işaret eden George Kateb, her üç yazarın da kendilerini politik olanı restore etmeye adadıklarını iddia etmiştir (Kateb, 2000:131).

[3] Arendt'in 'polis'i fazlasıyla idealize edilmiş bir betimlemedir. Yazar, kent-devlerinin karar alma mekanizmalarındaki cinsiyeti ve mülkiyeti esas alan ayrımcılığı dikkate almamıştır.

[4] Arendt'in modern devrimlere yaklaşımı hem liberal perspektiften hem de Marksist öğretiden oldukça farklı ve eleştireldir. Hannah Arendt, son tahlilde, insanlık tarihi içinde önemli gördüğü bu devrimlerin katılımcı müzakere ortamının mevcut olduğu bir siyasi alanı uzun süreli olacak şekilde inşa edemediğini vurgulamıştır. Yazara göre Fransız Devrimi, sosyal meseleyi, siyasi özgürlüğün önüne koymuştur. Bundan kaçınan Amerikan Devrimi ise yurttaşların politik olana katılım ve hükümete baskı oluşturma alanlarını inşa etmede başarılı olamamış ve tüm sistemin güvencesi olarak *"check and balance"* sistemini görmüştür (bkz. Arendt 1965).

tefekkürü küçümsemeden eyleme atfettiği önemin altını çizmiş ve tefekkürün politik eylemi dışlamasına karşı çıkmıştır.[5] Bir başka deyişle Arendt, *vita contemplativa* ile *vita activa* arasındaki ilişkiyi tarif ederken iki kavramsallık arasında bir hiyerarşi tesis etmekten çok *vita activa*'nın içerisindeki tefekkürü yeniden canlandırmayı amaçlamıştır.

İNSANLIK DURUMU'NUN ÜÇ BOYUTU:

Arendt'in *vita activa* ile kastettiği, kendi ifadesi ile "etkin olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insani yaşam"dır ve emek, iş ile eylemi içerir. Bu üç kavramın da kökleri Arendt'e göre doğarlıkta bulunur.[6] Emek, hem bireysel sürekliliği hem de türün hayatını garanti eden ve insan bedeninin biyolojik faaliyetine karşılık gelen bir kategoridir. Çabucak tüketilir ve bu yüzden sürekli olarak yenilenmelidir. Emek, dünyasallık açısından ele alındığında Arendt'e göre en az dünyasal olandır. Çünkü üretilmiş olan şeylerin dünyasallıkları, nesnelerin bu dünyadaki kalıcılığı ile ilgilidir. Ancak yaşamın idamesi için zorunlu olan şeyler, aynı zamanda en doğal olanlardır; öyle ki doğanın dairesel hareketine uygun olarak üretilir ve akabinde tüketilerek yok olurlar (Arendt: 2000:152-154). Arendt'in kavramsallaştırmasında emek, insan yaşamında hayvanlara en çok benzeyen yön bir başka deyişle 'en az insani olan' faaliyettir. *Animal laborans* olarak nitelendirilen insanlık durumunun bu hâli, kölelik ile de eşdeğer bir role referans yapar. Bu çerçevede Arendt, emeğin tam olarak özgürlüğün zıddı olduğunu iddia eder.

İş, doğal çevrenin bütününden farklı olarak yapay (*unnatural*) şeylerin üretildiği bir dünyadır. İş ve işin sonucunda ortaya çıkan ürün, insanın geriye bıraktığı bir nevi kalıcılık abidesidir. Bir başka ifadeyle Arendt'in analizinde iş kavramı; sürekli oluşu ve tekil aktörlerden görece bağımsız olması ile nitelenir. İnsanlık durumunun bu yönü -*homo faber*- kanun yaparak ve yapı inşa ederek kamusal dünyayı hem fizikî olarak değiştiren/yönlendiren hem de kurumsal düzlemde yaratan, yasa koyucu, mimar, zanaatkâr ve sanatçı gibi kimliklerdir.

Arendt'e göre emek, biyoloji ve doğanın talepleri ile yakından ilişkili iken iş, bu yapıyı biçimlendirmek ve dönüştürmek yolu ile doğa alanını zorlar. İnsan tarafından denetlenen ve yönetilen iş alanı, özgürlüğü ortaya koyar. Dolayısıyla bu faaliyet bizatihi insani bir aktivitedir. Emek, birey-

[5] Arendt'in siyaset felsefesini diğer sosyal bilimlerin üstünde tutan bir bakış açısına sahip olduğu ifade edilmiş, hattâ bu bağlamda Leo Strauss ile yazar arasında ortaklığın mevcudiyetine göndermeler yapılmıştır. Örneğin Zarutsky, 1997:211

[6] Arendt, her doğumun yeni bir başlangıç olduğunu vurgularken, Heidegger'in fütüristik karamsarlığının yerine iyimser bir bakış açısı koymakta ve beşeri faaliyetin tümünü, doğarlığa referans ile ele almaktadır.

sel ihtiyaçları gidermeye yönelikken iş, 'nesnel' ve 'ortak' bir dünya yarattığı ölçüde –doğal olarak– kamusaldır. Yazar, emek ile iş arasında yaptığı ayırımın sıradışılığının farkındadır. Öyle ki Arendt'in bir çok konuda göndermeler yaptığı Antik Yunan'da yaşamı sürdürmek için lüzumlu görünen bütün mesleklerin kölece olduğu görüşü hâkimdir. Bu çerçeveden yola çıkarak Arendt, Antikite'de emek ile iş arasında ayırımın olmamasını doğal karşılar. Emeğin horgörüldüğü Antik dönem ile yüceltildiği modern teorilerde bu ayırımın yokluğunun devamı ise ilginçtir.

"Tarihin koşulunu yaratan" eylem ise mükemelen bir siyasi etkinlik olarak doğarlık ile en yakından ilişkisi olan kategoridir (Arendt, 2000: 37). Çünkü başlangıç olarak eylem, doğmak gerçeğine tekabül eder. Dolayısıyla Arendt'e göre eylemek; inisiyatif almak, başlamak ve bir şeyleri hareket geçirmek mânâsına gelir. Eylem, "kamusal iyi"ye ilişkin konuların müzakere edilmesi ve ikna süreci olarak anlaşıldığı ölçüde "eylemleşen" söz (Kateb, 2000:133) ile birlikte insani yaşama anlam katan en temel ögedir ve kolektif varoluşun kamusal inşasını gerçekleştirebilme becerisidir. Bireyler, ancak eylemde bulunarak ve konuşarak insani dünyanın bir parçası olurlar bir başka deyişle kimliklerini ortaya koyabilirler. Hem eylemin ve hem de sözün/konuşmanın ön koşulu ise 'insani çoğulluk' ve bu çoğulluğun yaşanabildiği bir kamusallığın varlığıdır. Sözü edilen çoğulluğun ise eşitlik ve farklılık olmak üzere iki veçhesi vardır. Buradaki farklılık vurgusu, öz itibarıyla 'ötekilik' ile eşdeğer değildir. Çünkü benzersiz olan, insanın çoğulluğunu oluşturan, canlı olan şeylerle paylaştığı farklılık durumudur (Arendt, 2000: 258-261). Çoğulluğu yok etme amaçlı her tasarruf, kamusal alanı da ortadan kaldırmaya yönelik bir hamledir. Ayrıca bir erdem olarak telakki edilen cesaret de eylem ve sözde, yani bir "hikâyeyi başlatma hevesinde" varlığını sürdürür.

Arendt, emek ile iş arasında yaptığı ayırımı bu kavramlarla eylem arasında da yapar. Yazara göre *homo faber* yargısında beşerin ürettiği, insan yaşamından yalnızca uzun değil ama aynı zaman da değerlidir de. *Animal laborans* perspektifinden ise hayati ihtiyaçların sürekli olarak temini önemlidir. Her iki durumda da siyaset dışılık ve "yüce amaçlara" göre önceden 'kodlanmış' yararlılıklar söz konusudur. Fakat yine de emek ile işin, politik olan ile ilişkisinde Arendt'in vurguladığı bir fark olduğu gerçektir. Yazar, işi siyaset dışı görmekle birlikte politika karşıtı olarak nitelendirmez. Halbuki emek, yaşamı idame ettirme gibi çıplak bir zaruretten kaynaklandığı ve beden ile beraber bir 'yalnızlığı' içerdiği için kati suretle siyaset karşıtıdır (Arendt, 2000: 309). Bu bağlamda yazarın emekçilerin biraradalığını görmezden gelip gelmediği sorusu akla gelmektedir. Arendt, emekçilerin biraradalığının, 'insani çoğulluk' anlamında ayırt

edici herhangi bir emare sunmadığını savunur. Bu tezini temellendirmek için emeğin biraradalığının "türdeşlikten müteşekkil bir çokluk" olduğunu ifade eder. Emeğin kolektif doğasının, gerek bireyselliği gerekse de kimliğe dayanan farkındalığı ortadan kaldırdığını iddia eden Arendt, emekten doğan/türeyen tüm değerlerin bütünüyle sosyal alana dair olduğunu ve 'politik olanı' içermediğini düşünür. Bu noktada Arendt, hem antik dönemde hem de modern çağda *animal laborans*'ın "ayrım koyma" kabiliyetinden yoksun davrandığını yazar. Bu yoksunluk, eylemde bulunma ve söz söyleme çerçevesinde düşünülmelidir. Emeğin pre-modern ve modern çağda farklı özelliklere sahip olup olmadığı meselesine Arendt'in yorumu, politik alana dahil olmayı ölçüt alan bir yaklaşımdan doğar. Modern çağdaki özgür emek, kölelikten emekçinin bireysel özgürlüğü temelinde ayrılmaktan ziyade yurttaş olma bağlamında ayrılır. Oy hakkına sahip olmak (ki bu oy hakkı üzerindeki mülkiyete ilişkin kısıtlamaların kalkması demektir), Arendt'e göre emeğin tarihinde "dönüm noktasıdır". Emeğin modern dönemdeki devrimci gücünün Arendt tarafından ihmal edildiği savı sık rastlanan ve yinelenen bir nitelik taşır. Yazar, kamu alanına çıkan emek hareketinin insan olma sıfatıyla eylem ve söz birlikteliğini sağlayan tek hareket olduğunu yadsımaz (bkz. Arendt, 2000: 317). Ancak 20. yüzyılın ortasında emek hareketinin artık siyasal rolünü kaybettiğini ve bu durumun kamusallığın çözülmesinde bir etken olarak göze çarptığını ifade eder.

Arendt'in eylem bahsinde üzerinde durduğu temel meselelerden bir diğeri ise eyleme karşı beslenen korku ve kimi zaman öfkenin nedenleri ve eylemin ikamesi bahsidir. Eylemin sonuçlarının öngörülemez olması (eylemin sonucu ve amacı bağlamında kesin yargıda bulunamama durumu), özünde süreç olma özelliğini taşıyan eylemin (eylemeye muktedir olmak, aynı zamanda bireyin kendisi ile ilgili süreçleri mobilize etme yetisi olarak değerlendirilebilir) tersinebilir olmaması ve eyleyenlerin anonimliği, sözü edilen korku ve kızgınlığın Arendt'e göre başlıca nedenleridir. Eylemi ikame etme çabası ise hem eylem adamlarında hem de düşünce adamlarında görülen ortak bir yandır. Arendt'in yaklaşımına göre Platon ve Aristoteles'te de görülen ve her politik topluluğun yönetenler ile yönetilenlerden müteşekkil olarak tarif edilmesi hâli, eyleme duyulan kuşkudan ve eylemin yerine yapmayı koyma çabasından doğar. Bu bağlamda yazarın düşüncesinde Platon, 'bilen' ve 'eyleyen' arasında ayırım yapan ilk filozof olarak yer tutar (Arendt, 2000: 322, 323).

Hannah Arendt, eylemin öngörülemezliği bahsinde, çalışmalarında sıkça vurgu yaptığı 'söz'e tekrar atıfta bulunur. Yazara göre geleceğin kaotik belirsizliğinin giderilmesinde söz vermek ve sözünün gereğini yerine

getirmek birinci derecede rol oynar.[7] Kimliği korumaya yardımcı olan bu yetiler, doğrudan doğruya çoğulluk ile bir diğer ifade ile bireyin dışında konuşan ve eyleyen başkalarının varlığıyla ilişkilidir. Öyle ki şahsın tek başına kendine verdiği sözü tutması ya da kendini bağışlaması Arendt'in düşüncesinde imkânsızdır.

İnsanların birlikte konuştukları ve eyledikleri yerde ise Arendt'in "tezahür sahası" dediği ve kamusal örgütlenmeyi önceleyen bir alan oluşur. Bu çerçevede yazar, güç ile şiddet arasında ayrım yapar. Güç, ancak eylem ile sözün birbirinden ayrılmadığı yerde mevcuttur ve birlikte eyleyen ile konuşan insanların yarattığı kamusal alanın idamesine hizmet eder. Şiddet ise gücü yok eden ancak Arendt'e göre hiçbir zaman onun yerine alamayacak olan bir kavramdır (Arendt; 2000: 294). Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine* adlı eserinde iktidar ile şiddet arasına da kavramsal bir set çeker. "Devletin özüne ilişkin olan" ve "insanların birlikte hareket ettikleri zaman ortaya çıkan" iktidar ile "doğası itibariyle araçsal olan" şiddet, yapı itibariyle birbirinden farklıdır. Arendt daha da ileri giderek iktidar ve şiddetin birbirine zıt kavramlar olduğunu ifade eder. Politik olmayan şiddet, "politik olanı" korumak için de kullanılamaz.[8] Öyle ki şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği anda devreye girdiği durumlarda dahi başıboş bırakıldığında iktidarı yok etme kapasitesine sahiptir (Arendt, 2003: 64, 70).

Yunan düşününde siyasetin örgütlenebilir niteliği hem onu hane ile farklılaştırır hem de karşıtlık ilişkisi içine sokar. Kadim Yunan'da poliste yaşıyor olmak ve siyaset, polise ilişkin kararların ikna ve katılım ile alındığı diğer bir deyişle zor ve şiddetten azade olunması anlamına gelir. Buyurganlık, daha çok haneye ya da Asya despotluklarına ait bir kavram olarak görülür ve siyaset öncesi bir duruma referans yapar. Söz ile eylem arasında kurulan yakın ilişki ve vurgunun zamanla eylemden konuşmaya kayması, Aristo'da açıkça gözlemlenir ve polisin dışında kalanların yurttaşlar arası iletişimin oluşturduğu bir yaşamdan mahrum oldukları (hesabını veremeyecek şekilde yaşayan varlıklar olduğu) düşüncesine dayanır. Eylemin yerine konan ise 'yapma'dır. Bu ikame sonucunda siyaset araçsallaşarak, çağa göre değişen "yüce değere" endeksli bir mesele hâline gelir.

---

[7] Söz verme ve bağışlayabilme, Arendt'in toplumsal sözleşmesinin özgün yönlerinden biridir. Yazarın perspektifinden toplumsal sözleşmenin yapılma gayesi, güvenliğin tesisinden çok eylemin gerçekleştirilmesi için zemin hazırlanması olmalıdır.

[8] Bu vurgu, Arendt'in Weber ve Schmitt'ten ayrıldığı temel noktaya işaret eder. Schmitt, bilindiği üzere gerçek politik eylemi *(authentically political activity)*, düşman karşısındaki bir mücadele olarak niteler. Bu mücadele, kişiler arası değil; silahlı toplumlar arasında olup kaçınılmaz bir duruma referans verir (Schmitt, 1996). Weber ise şiddetin siyaseti korumak için araçsallaştırılabileceğini savunmuştur.

Arendt, modern çağda insanın dünyaya nasıl yabancılaştığını açıklayabilmek için modern dönemin temel özelliklerini ve karakterini belirleyen etkenleri irdeler. Yazar, coğrafi keşifleri, reformasyon sürecini ve teleskopun icadı ile yeni bir bilimin ortaya çıkışını önemser. Başta Amerika ve sonra tüm yeryüzünün keşfi, önce yeryüzünü genişletmiş ancak ulaşım teknolojilerindeki gelişmeler ölçülebilen hiçbir şeyin sonsuz ve ulaşılamaz olmadığı inancını kuvvetlendirmiştir, ayrıca Arendt'in ifadesi ile hız, mesafeyi anlamsız kılmıştır. Bilgiye sahip olabilmenin şartı yapmaktan geçmeye başlamış ve sınanabilirliğin bilginin doğası olduğuna dair bir genel kanı oluşmuştur. Böylece matematiksel bilgi, "ideal bilgi" hâline gelmiştir. Dindeki reform hareketi ise dinî kurumlara ait mülkiyete el konmasını ve böylece bireysel temelde bir mülksüzleşme ile toplumsal düzlemde servet birikiminin oluşmasını sağlamıştır. Bu süreçte mülksüzleşme ile birlikte servetin emek aracılığıyla sermaye hâline getirilmesi ise kapitalist ekonominin doğuşuna işaret eder. Yazarın kelimeleri ile kapitalist iktisadın "elden ağza yaşayan" yeni çalışan sınıfı, maddi perişanlık ve diğer zorlu şartlar altında hayatın kendisinden kaynaklanmadığını düşündüğü tüm kaygılara karşı yabancılaşmıştır (Arendt, 2000: 355, 356).

Modern dönemdeki keşifler ve sözü edilen gelişmeler, tefekkür ile eylem arasındaki ilişkinin tersyüz olmasına ve aynı zamanda *vita contemplativa* ile *vita activa*'nın karşılıklı konumunda büyük bir değişime yol açmıştır. Modernite ile birlikte felsefe, Arendt'in deyimiyle "ikinci hattâ üçüncü keman" durumuna düşmüştür (Arendt, 2000: 418). *Homo faber*'in özellikleri olan yapma ve imâlat, *vita activa* içersindeki etkinlikler sıralamasında tefekkürün yerini alacak şekilde yükselmiştir. *Homo faber*'ın inşacı yetisinin modern yorumunda vurgu, üretilenin ne olduğundan nasıl imâl edildiğine kaymıştır. Yazara göre bu durum varlık kavramının yerini sürecin (üründe sona eren imâlat sürecinin) almasını işaret eder. "Nasıl"a kayış, hakikate tefekkür ile ulaşılabileceğine yönelik inancı değiştirmiştir. Üretilen nesnenin varlığını önceleyen *homo faber*'in mevcudiyeti daha da ötesinde etkinliği olmuştur. İmâlat süreci ve aracı, amaç olan bitmiş üründen daha çok önem kazanmıştır. Genel bir değerlendirme yapıldığında Arendt'in, modern çağda imalatın, siyasi eylemin tahtına oturduğunu ve tefekkürden kopuşu itekleyen unsur olarak sürecin 'yapma'ya dahil olmasını gördüğünü söylemek mümkündür. Yalnız bu bağlamda vurgulanması gereken bir başka nokta vardır. Bilindiği üzere Arendt, siyaset felsefesinin başlarında filozofların eyleme duydukları şüphenin tefekkür ile eylem arasında bir ön ters yüz oluşa neden olduğunu düşünmektedir. Fakat yazara göre, Aristoteles örneğinde olduğu gibi kadim Yunan'da imâlat ile tefekkür arasında zıtlık olmadığına, hattâ bir benzeşme olduğuna dair bir

kanı mevcuttur. Bu benzeşme her iki etkinlikte de bir "idea"nın yönlendirici rolünden kaynaklanmaktadır.

ARENDT'TE TOTALİTARİZM ELEŞTİRİSİ VE ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

Hannah Arendt, kamusal alanı, insan elinin işinden çıkma ya da bedenin emeğinden kaynaklanma şeklinde değil "insana özgü bir iş" olarak ifadelendirir (Arendt, 2000:302). İnsani kapasitenin kendini gerçekleştirebileceği yegâne mekân, aileden ve iktisadî örüntüden azade, otonom bir kamusallığın zuhur ettiği bölgedir. Kamusal alan, Arendt'in kavramsallığında, taşıdığı aleniyet ve katılımlılık nitelikleriyle[9] kamusal özneler tarafından paylaşılan dünyada farklılıkların özgürce sergilendiği ve böylece etkileşimsel bir ortaklığa ulaşıldığı alandır. Dolayısıyla "ortak iyi"ye ulaşmanın yolu, farklılığı vurgulamaktan geçer (Berktay, 2003: 180).

Arendt'e göre tümüyle özel bir yaşam sürdürmek, insan için bir 'yoksunluk' hâlidir. Kamusal görünürlüğün sağladığı gerçeklikten, ortak bir şeylere başlamanın ve gerçekleştirme kapasitesinin birleştirici ve kimi zaman ayırıcı nitelikteki "nesnel" ilişkiler örüntüsünden yoksun kalma anlamında bir başınalık bir başka deyişle kendini başkalarının yokluğunda bulan ve modern anlamda en marjinal hâliyle kitlesel yalnızlık hâline dönüşebilen bir durumdur (Arendt; 2000: 104, 105).

Kamu alanının modern çağda sınırlı bir görünüme bürünerek "gayri şahsi bir idare alanı"na dönüşmesi ile özel alanın tasfiye edilmesi arasında yakın bir ilişki vardır. Bu durumun daha yakından irdelenmesi için özel ve kamusallık ile mülkiyet arasındaki ilişkinin dikkate alınması gerekir. Özel mülkiyet başlığı altında mülkiyet ile servetin, mülksüzlük ile de yoksulluğun eş kavramlar olarak değerlendirilmesi, Arendt'e göre özel ile kamusal arasındaki bağın yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır. Çünkü dünya üzerinde bir yere ve dolayısıyla bu sebepten ötürü bir siyasi oluşuma ait olunmasını gerektiren özel mülkiyet, modern öncesi dönemde dahi neredeyse bilinen bütün uygarlıklar için kutsallığa sahipken servet, – ister özel isterse kamusal ölçekte– ancak modern çağda kutsal sayılmıştır. Öyle ki modern çağdan önce hiçbir yabancının ya da kölenin serveti, mülkiyetin getirdiği konumu sağlayamamıştır. Bir başka ifadeyle bireyin geçim araçlarından temin ettiği servetin politik bir niteliğe bürünmesi geç bir tarihe denk düşer. Arendt'in ifadesiyle toplum, modern dönemde, kamu alanına ilk kez mülk sahibi kılığında girmekle birlikte asıl amacı yay-

[9] Bu nitelikler, Hannah Arendt'e göre aynı zamanda kamusal alanın geleceğini de temin eden ilkelerdir.

gın kanaatin aksine servet sahipliğinin kamu alanına girme hakkını temin ettiği fikrini dile getirmekten çok J. Bodin'de de açık bir şekilde görüldüğü üzere servetlerinin kamusal korunmasını talep etmekti. Daha sonra servetin sermaye haline gelmesi ile birlikte özel mülkiyet de ortaklaşa paylaşılan dünyaya has bir sürekliliğe yaklaştı.

Modern dönemden önce hayatın zorunlulukları (ki bu zorunluluklar ve yaşam birbiriyle yakından ilişkilidir) olarak ele alınan bireyin geçimi ve türün devamının sağlanması, özel alanda gizli tutulan bir özellik olarak gözlemlenir. Bu yüzden emekçilerle, kölelerle kadınlar aynı saklı tutulmuşluğun içinde düşünülmüştür. Modern çağın başlarında, emekçiler ve kadınlar, hanenin sığınağından dışarıya –kamusala– çıkmışlar ve buradan da sürekli denetlenecekleri "yüksek duvarların" arkasına yani fabrikalara hapsedilmişlerdir. Eylem ve sözün kısmen de olsa yeniden keşfedilmesi ise toplumsal ve siyasal dönüşümlere zemin hazırlanması bağlamında belirleyici olmuştur.

Hannah Arendt'in özgürlük anlayışı, kamusal alanda ortak söz söyleme, müzakere etme ve eyleme geçme anlamında tarifini bulur. Bu çerçevede totalitarizm ve başvurduğu terör, insani özgürlüğe doğrudan bir saldırı rejimidir. Bireyin ortaklaşa eylemde bulunma kapasitesini yok eden totalitarizm; insani çeşitliliği, çoğulculuğu ve dolayısıyla "kamusallığı" tahrip eder.[10] Totalitarizmin "mutlak hakikati", ucu açık olması gereken kamusal tartışma zeminini ve politikayı ortadan kaldırır. Yazara göre totalitarizmin temel niteliği, acımasızlığı ya da geriliği değildir; asıl karakteristik özelliği "normal sosyal ilişkileri" tecrit etmesidir (Arendt, 1968:317). Bu durum, aynı zamanda totaliter sistemde bireyin içine düştüğü düşünme yoksunluğunu açıklama noktasında Arendt'e kavramsal bir manevra alanı temin eder. İnsan doğasını dönüştürmeye girişen totalitarizm, bireyi tamamıyla biyolojik bir varlığa indirger.[11] Bu noktadan hareketle, Eichmann davasını[12] analiz ettiği eserinde Arendt, yaşamın tüm

[10] Arendt'e göre, Yahudi soykırımını gerçekleştiren kadroların işlediği suç, yalnızca Yahudiler'i hedef almamış; insanlar arası farklara ve çeşitliliğe saldırı niteliği taşımıştır.

[11] Toplama kamplarında bireyin üç aşamalı olarak biyolojik varlığa indirgendiğini ifade eden Arendt, bu süreçte önce hukukî kimliğin daha sonra ahlâkî kimliğin son olarak da bireyselliğin tümüyle yok edildiğini yazar. Bu durum Arendt'e göre totalitarizmin insan doğasını değiştirme deneyimidir.

[12] Nazi subayı Adolf Eichmann, II. Dünya Savaşı sonrasında Arjantin'e kaçmış ve ailesi ve yeni kimliği ile birlikte uzun yıllar bu ülkede yaşamıştır. Mossad tarafından 1961'de Arjantin' den kaçırılan Eichmann, İsrail'de Kudüs Bölge Mahkemesi karşısına çıkarılmış ve "savaş suçları, insanlığa karşı suçlar, Almanya ve Alman işgal bölgelerinde soykırımla sonuçlanan eylemler" suçlamaları ile yargılanarak idama mahkûm edilmiştir.

alanlarını ve tabakalarını kapsayan/kuşatan[13] ve alternatifleri ortadan kaldıran totalitarizmin bireyin ne yaptığından habersiz, çarkın bir parçası hâline getirilmesini ortaya koymuştur. İkmal işlerinden sorumlu Nazi subayı Eichmann, İsrail'deki duruşmasında yalnızca görevini yaptığını savunmuş ancak mahkeme edildiği konjonktürde görev bildiğinin suç kavramı içine dahil olduğunu fark etmiştir. Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı"ndan[14] kastı da Eichmann'ın bu ruh hâlidir. Yazara göre ne bir canavar ne de anormal bir insan olan Eichmann, rutin olarak gördüğü işleri, emir-komuta zinciri içinde yürütürken neden olduğu felâketin bilincinde değildir (Arendt, 1977:287). Onun düşünme özgürlüğü sistem tarafından yoksullaştırılmış ve sıradanlaştırılmıştır. Totalitarizmin en korku verici yüzü olan "kötülüğün sıradanlığı", konjonktürel olmanın ötesindedir diğer bir ifade ile her an tekrar canlanma potansiyeline sahiptir, Daha derinlemesine bir analize girişildiğinde, kendi eylemlerinin öznesi olmaktan çıkan bireyin, emirler karşısında otomat bir itaat tavrı takınan kimliğe indirgenmesi, modernitenin kamusal-özel alan ayırımı ile de yakından ilişkilidir. Modernite ile daralan kamusallık içinde bireysel tercihleri, karar alma inisiyatifi hattâ ahlâkî yargıları özel alana sıkışan birey, kamusal alanda kendisine verileni yapan ve bu çerçevede donatılan değerlere sıkı sıkıya bağlanan bir portre çizmiştir. Kamusallık içindeki Kantçı görev ahlakı, çoğu zaman Eichmann olayında gözlemlenen sonuçlara varmıştır. "Gerçek kimliğin" özel alanda ortaya çıktığı savına muhalefet eden Arendt, gerçekliğin ancak deneyimlerin kamusal kılınması bir başka deyişle ortaklaşalığın etkileşimselliğinde fark edilmesi ile keşfedilebileceğini savunmuştur.

Bu başlık altında Arendt'in negatif/pozitif özgürlük tartışmasında nerede durduğuna da kısaca değinmek faydalı olabilir. Hem negatif hem de pozitif özgürlük kavramlarının içerisinde egemenlik unsurunu taşıdığını düşünen Arendt, özgürlüğün bir egemenlik biçimi ve/veya aracı olamayacağını ifade etmiştir (Berktay, 2003:185). Yazara göre özgürlüğün korunması kamusal alanın muhafazası ile yakından ilişkilidir. Köker ise Arendt'in pozitif özgürlük kavramını kabul etmemesinin gerekçesi olarak

---

[13] Arendt, *Eichmann in Jerusalem*'de Nazilerin planlarını uygularken Yahudi liderlerini ve Konseylerini de kullandığını ifade etmiş hattâ ölen insan sayısının artmasında bu faktörün etkisinin olduğunu iddia etmiştir. Hattâ bu tecrübeyi, tüm tarihin en karanlık kısmı olarak nitelendirmiştir (Arendt, 1977: 117). Arendt'in bu yorumu, özellikle Yahudi kökenli yazarları oldukça kızdırmıştır. Ancak Arendt, Yahudi Konseyleri örneğini, totalitarizmin günlük gerçeklikler yaratarak bireyi, nasıl alternatifsiz bıraktığını göstermek için kullanmıştır (Bkz. Bernstein, 1997: 297-322).

[14] Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı" kavramsallaştırması, onu (haksız bir şekilde) soykırımı masum göstermekle ve neredeyse Anti-Semitizm yapmakla suçlanmasına yol açmıştır.

yazarın, özgürlüğün pozitifliğini kabul etmenin doğrudan negatif türevinin de zımni mevcudiyetini de teslim etmek olduğunu düşünmesini gösterir (Köker, 1998:94).

Cumhuriyetçilikten Feminist Öğretiye Bir İlham Kaynağı Olarak Arendt

Kişisel yaşamında konsantrasyon kamplarına, sürgünlere ve kitlesel göçlere tanıklık eden Hannah Arendt'i, bir entelektüel olarak konumlandırma çabaları uzun yıllardır varlığını sürdürmektedir. Yazarı 'isteksiz bir modernist' olarak gören bakışı dillendirenler kadar onun kimliklere yaptığı vurgu nedeniyle erken bir post-modernist olduğunu savunan yazarlar da mevcuttur. Arendt'in açılımlarının liberalizm ve toplulukçuluk çerçevesinde tartışıldığı saptaması da bir başka gerçeğe işaret eder. Hannah Arendt'in bu kadar geniş bir yelpazede tartışılması, yazarın modernizm eleştirisi (ve bu eleştirilerin içinde barındırdığı çelişkiler) ile yakından ilgilidir.

Arendt, kavramsal düzeyde geliştirdiği argümanlar ile modern dünyanın eleştirisine oldukça farklı ve özgün bir yorum eklemiştir. *"Çoğulluk yeryüzünün yasasıdır"* diyen yazar, hem eyleme ve söze/müzakereye verdiği önem ile hem de hem konuşmanın ve eylemenin ancak kamusallık içerisinde vücut bulan bir çoğulluk anlayışı ile gerçekleşebileceğine duyduğu inançla özgürlük konusundaki düşüncelerini birleştirmiştir. Yazarın "kamusal olana" katılımı, yalnızca bir yurttaşlık hakkı olarak değil aynı zamanda bir sorumluluk olarak gören bakış açısı, bireyi kamusal ilişkiye yönelten ve toplumsal müzakereyi teşvik eden bir açılıma denk düşmektedir. Bu bağlamda, Arendt'in özgürlük anlayışının ve kamusal/özel alan kavramsallaştırmasının "ortak iyi"yi referans aldığını vurgulayan kimi yazarlar, liberal siyaset felsefesinin toplulukçu eleştirisi çerçevesinde Arendt'i cumhuriyetçi geleneğin içinde konumlandırmıştır. Örneğin Thomas H. Green ile Arendt arasında özgürlük teorisi bağlamında ilişki kuran Levent Köker, Arendt'in özgürlük anlayışının liberal değil cumhuriyetçi örgütlenmelerde gerçekleşebileceğini ifade ettiğini onun *"The Revulationary Tradition and its Lost Treasure"* adlı makalesine atıfla savunmuştur (Köker, 1998: 94, 95).

Ancak Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda politikaya ve "ortak iyi" yaratma gücüne verdiği önemi kabul etmekle birlikte, bireysel çeşitliliğe ve yaratıcılığa yaptığı vurgu ve bireysel yaşamın önemini yalnızca topluluğun amaçlarına dayandırmayan bakışını referans alarak yazarın tam da cumhuriyetçi şemsiye altında düşünülemeyeceğini imâ eden düşünürler de mevcuttur (Örneğin Zaretsky, 1997: 223).

Hannah Arendt'in kamusal/özel alana dair yorumlarından yola çıkan bazı feminist yazarlar ise Arendt'in, gerçek özgürlüğün farklılığı korumak ve gönüllü katılımı esas almak yoluyla kamusal alanda gerçekleşebileceğine dair inancının ve ailenin özgür olmayan bir alana hizmet edebileceği düşüncesinin kadın hareketi için önemli açılımlar sağladığını düşünmüştür. Zaretsky ise Arend'in sosyal olana ve "toplumsal ev idaresi" ne karşı duruşunun kadın hareketinin tarihsel gelişimine de mesafe koymak anlamına geldiğini çünkü 20. yüzyılın ilk dönemindeki kadın hareketinin sosyal demokrasi ve "toplumsal ev idaresi" ile yakından ilişkili olduğunu iddia etmiştir (Zaretsky, 1997: 224, 225). Ayrıca kamusal alanın 'ideal' tarifinde Arendt'in saydığı ilkelere ilâveten cinsiyet farkı gözetilmeksizin temsil hakkının da yer alması gerektiği belirtilmiştir (Örneğin Demir, 1998-9: 220).

Tüm bu tartışmaların ötesinde, Arendt'in genel kuramı ve modernite eleştirisi ile yakından ilişkili olan ve tüketim kültürünün büyümesi bağlamında sunduğu projeksiyon, bugünün dünyasını anlama yönünde gözden kaçırılmaması gereken bir diğer konudur... Modern çağda tüketimin değişen karakterini erken bir tarihte fark eden Arendt, modern bireyin tüm zamanını alan tüketim faaliyetinin zaruretleri karşılamaya yönelik olmaktan ihtiyaç dışı alana yayılarak yoğunlaşmasının uzun vadede yeryüzü üzerindeki her şeyi tüketime açma tehlikesini barındırdığını ifade etmiştir. Bu saptamanın, hem kapitalist ekonomi bağlamında hem de küresel çevre hassasiyeti çerçevesinde geçerliliği önemini arttırarak sürdürmektedir.

Son olarak, Arendt'in entelektüel düşüncede, özgün bir referans kaynağı olarak, hem tarihi yeniden yorumlamak hem de geçmişten geleceğe uzanan sorunlara farklı bir bakış açısından yaklaşabilmek bağlamında bugün de önemini koruduğu rahatlıkla söylenebilir. Modernleşmenin 'tek yönlü' olmadığını vurgulayan Arendt'in 20. yüzyılın tüm acı tecrübelerine rağmen, iktidar kavramını, "yeni gerçeklikler yaratmak ve kurmak doğrultusunda birlikte hareket edebilmek" şeklinde olumlaması, bizatihi iktidarın zihinsel çağrışımlarını dönüştürmeye yönelik cesur bir teşebbüstür. Toplumdan ve siyasetten dışlanan tüm grupların 'eylemi' olanaklı kılan bir iktidar kuramına eklemlenmesi, mevcut tabiyet bağlarının sorgulanmasında ve yıkılmasında birinci dereceden rol oynayabilir. Tefekkür ile eylem arasında birbirini dışlamayacak bir ilişkinin inşası ve 'ortak iyi' ile bireysel farklılıkları korumak arasında kurulacak yeni bir denge, çağdaş sorunları aşma yolunda büyük bir adım olma potansiyelini korumaktadır.

KAYNAKÇA

Arendt, Hannah: *İnsanlık Durumu*, İletişim, İstanbul, 2000

Arendt, Hannah: *Şiddet Üzerine*, İletişim, İstanbul, 2003

Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace&Company, New York/London, 1968

Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York, 1977

Arendt, Hannah: *On Revolution*, Viking Press, New York, 1965

Berktay, Fatmagül: *Tarihin Cinsiyeti*, Metis, İstanbul, 2003

Bernstein, J. Richard: "The Banality of Evil" Reconsidered", *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Pres, Minneapolis/London, 1997

Demir, Songül: "Kamusal Alanın Belirlenmesinde Ben ile Ötekinin Yeri", *Doğu Batı*, Yıl: 2, Sayı: 5, Kasım-Aralık-Ocak 1998-9

Kateb, George: "Political Action: its Natures and Advantages", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (ed. by Dana Villa), Cambridge University Pres, 2000

Köker, Levent: *İki Farklı Siyaset*, Vadi, İstanbul, 1998

McGowan, J.: *Hannah Arendt: An Introduction,* University of Minnesota Press, 1997

Scmitt, Carl: *The Concept of Political*, Chicago University Press, 1996

Zaretsky, Eli: "Hannah Arendt and the Meaning of Public/Private Distinction", *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Pres, Minneapolis/London, 1997



Louis Althusser

ALTHUSSER'DE AYDIN SORUNU VE İDEOLOJİ[1]

Özge Yalçın

GİRİŞ

Aydın kavramı her ne kadar Antik Yunan'dan günümüze kadar farklı şekillerde karşımıza çıkmış olsa da, günümüzdeki tartışmaların temelini oluşturan açılımını Aydınlanma dönemiyle birlikte kazanmaya başlamıştır. Değişmeye başlayan üretim ilişkileri ve yeni toplumsal sistem, bu yeni sisteme uygun yeni ideolojik bir söylemi de zorunlu kılmıştır. Bu zorunluluk ise, dönemin görece özerk bir konuma sahip olan aydın (entelektüel) kesimini ortaya çıkarmıştır. Mannheim'ın da belirttiği gibi, kastlaşmış toplumsal bir düzenek içinde örgütlenen ve içinde bulunduğu toplumda, dünyayı yorumlamak misyonunu üstlenen büyücüler, Brahmanlar ve Ortaçağın ruhban sınıfının yerini, aydınlanma dönemiyle birlikte yine aynı misyonla yola çıkan aydın sınıfı almıştır. Aradaki tek fark ise bu yeni toplumsal düzende sınıflar arası geçişin görece daha kolay olmasıdır.[2]

Dünyayı yorumlama misyonu, 'doğru' ve 'yanlış' gibi yargıları da beraberinde getirdiğinden, her şeyden önce ideolojik bir duruşu zorunlu

---

[1] Bu araştırmayı yapmama ve araştırmayı derinleştirerek bir makale haline dönüştürmeme önayak olan Doç. Dr. Mehmet Okyayuz'a teşekkürler.

[2] Bkz. Mannheim, 2002: 35-36.

kılar. Marx'ın, ekonomik ilişkiler temelinde üst yapının (ve bu üst yapı içinde ideolojinin) belirleyici rolünü vurgulaması belki en çok da bu nedenle önemlidir. Çünkü Marx, her üretim ilişkisi içinde egemen olan sınıfın kendi ideolojik argümanlarını 'mutlak doğrular' biçiminde ileri sürdüğünü, dolayısıyla kapitalizmin de argümanlarını 'mutlak doğrular' biçiminde sunmasının bütünüyle ideolojik olduğunu belirtmiştir. Bu tespit ise Marksist aydınların ve özellikle de Althusser'in teorik yapılanışının temelini oluşturmuştur. İdeolojinin bu belirleyici rolünü temele alan Gramsci'nin 'organik aydın' kavramını Marksist literatüre katması ise, Aydının öne sürdüğü argümanların, onun bağlı bulunduğu sınıfla ilişkisi çerçevesinde ele alınması gerektiği sonucunu doğurmuştur. Marksist analizlerde, ideolojik bir temsil olarak karşımıza çıkan 'aydın' kavramına yönelik tartışmalar ise Gramsci sonrası dönemde ivme kazanmıştır.[3] 1960'lı yıllardan itibaren özellikle Marksist yazın içinde ivme kazanan bu hararetli tartışmalar, bu tartışmaları tetikleyen maddi koşullar göz önünde bulundurulduğunda daha anlamlı bir hal almaktadır.

Bilindiği üzere 1960'ların aydınları İkinci Dünya Savaşı'na tanıklık etmiş, hattâ bu tanıklık sırasında Frankfurt Okulu'nun pek çok üyesi gibi sürgüne giderek ya da Althusser ve Sartre gibi savaş kamplarında tutuklu kalarak acı deneyimlerden geçmişlerdir. Yine bu dönemin aydınları Batı Avrupa'da sağ otoriter rejimler ve Güney Amerika'da faşist rejimler altında yaşam mücadelesi vermiş olan aydınlardır. Dahası bu aydınlar, savundukları Marksist düşüncenin pratikteki ilk temsilcisi olan SSCB'nin gerilemeye başladığı bir döneme tanıklık etmişlerdir. Dolayısıyla Althusser'in de içlerinde yer aldığı 1960'lı yılların aydın kesiminin, Marksizmi yeniden gözden geçirmek istemeleri, Marksizmin eksik olan yanlarının olup olmadığı sorusundan hareketle doğru ya da yanlış, bir takım tezler geliştirmeye çalışmaları, yaşanan nesnel koşullar dikkate alındığında doğal, hattâ zorunlu bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Benzer şekilde, bu dönemin aydınlarının örneğin Fransa'da hümanist düşüncenin etkisiyle Marx'ın geç dönem yazıları yerine *1844 El Yazmaları*'na ilgi göstermeleri de bu koşullar altında anlamlı hale gelmektedir. Yine aynı biçimde, bu dönemin aydınlarının nesne sorunsalını çözümlemeye çalışırken, özneyi temele alan psikolojinin argümanlarına neden bu denli sıkı tutunmaya çalıştıkları da yine bu koşullar irdelendiğinde çok daha anlamlı olmaktadır. Anlamlıdır çünkü bu dönemde faşizmin insanlar üzerinde kurduğu baskı karşısında yaşam mücadelesi veren insanlara

[3] Bu yazı Althusser'de ideoloji ve aydın sorunu üzerine kurgulanmış olduğundan burada liberal teorisyenlerin aydın tanımlarına ya da aydın sorunsalına ilişkin teorik yaklaşımlarına değinilmeyecektir.

tanık olunmuştur ve anlamlıdır çünkü, bu aydınlar Marksizmin pratikteki ilk temsilinin gerilediği bir döneme tanık olmuşlardır. Dolayısıyla kapitalizmin yaşadığı tüm devrevi krizlere rağmen yapısal bir dönüşüm yaşamamasının nedenlerini ortaya koyabilmek için farklı kaynaklara bakma gereği duymuşlardır.

Bu koşullar içinde Marksist bir aydın olarak yaşam mücadelesi veren Althusser de felsefe ve psikoloji okumaları yapmıştır. Ancak Atlhusser'in ayırt edici özelliği, yazılarında Marx'ın ilk dönem yazıları yerine geç dönem yazılarını referans göstermesinde yatmaktadır. Başka bir ifadeyle, Marx'ın özellikle *1844 El Yazmaları*'nda belirgin olan 'yabancılaşma' kavramına ve özne temelli açıklamalara Althusser'in teorik analizlerinde rastlanmamaktadır. Kendi ifadesiyle, Marx'ın 'olgunluk dönemi yazıları'yla yola çıkan Althusser, tüm yazılarında Marksist aydınların özne temelli teorik analizlerinin sonucu olarak yaşadıkları 'bunalım'ı[4] çözmeyi amaçlamaktadır.

Tüm bu açıklamalar göstermektedir ki, Althusser'in aydın sorununa yaklaşımının ve bu soruna ilişkin ortaya koyduğu çözümlerin anlaşılabilmesi için öncelikle onun yaşadığı dönemi anlamak gerekmektedir.

ALTHUSSER'İN YAŞADIĞI DÖNEMİN BELİRLEYİCİ SİYASAL VE EKONOMİK DEĞİŞİMLERİ VE BU DÖNEMİN AYDIN KİMLİĞİ

Bilindiği gibi 1940'lı yıllar özellikle Batı Avrupa'da faşizmin ve sağ otoriter rejimlerin egemen olduğu bir dönemdir. Almanya'da Hitler'in iktidarı, İtalya'da Mussolini'nin iktidarı ve İngiltere'de sağ otoriter rejimlerin yürüttüğü politikalar bu dönemde tüm dünyayı etkilemiş ve sağ otoriter rejim çoğu ülkede egemen bir anlayış haline gelmiştir. 1950'li yılların sonu ve 1960'lı yıllar ise SSCB'nin Batı Avrupa'nın İkinci Dünya Savaşı sonrasında geliştirdiği Keynesyen model ve temsili demokrasi anlayışı karşısında, gerilemeye başladığı bir dönemdir. Bu dönemde batı Avrupa'da komünist mücadele de şekil değiştirmeye başlamıştır. Almanya'da faşist dönem öncesinde oldukça güçlü bir yapılanışa sahip olan komünist hareket, faşizmin iktidar olmasının ardından bu gücünü bütünüyle kaybetmiştir. Alman Komünist Partisi (AKP), faşist dönemde kazandığı bütün gücü ve etkiyi yitirmiş, bu durum ise faşizm sonrasında Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin (SDP) görece daha güçlü bir yapı haline gelmesi sonucunu doğurmuştur[5]. Dolayısıyla faşist iktidarın devril-

[4] Althusser bu dönemin Marksist mücadelesi için, bunalım sözcüğünü kullanmaktadır (bkz.. Althusser, 2004:153).
[5] Bkz. De Grand, 1996: 9.

mesinin ardından SDP sosyal demokrat politikalarını çok daha rahat bir biçimde örgütleyebilmiştir. Marksist aydınlar ise ya Hitler'in ölüm kamplarında yaşamlarını yitirmiş ya da hayatta kalabilmek için ülkelerini terk etmek zorunda kalmışlardır. Sağ kalmayı başaran Marksist aydınların sınıfla kurdukları bağ kopmuş, bu kopuş ise onların teorik çalışmalarını, yalnızlaştırılmış bir ortam içinde gerçekleştirmelerine neden olmuştur. Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü bu süreci en iyi biçimde gözler önüne seren önemli bir örnektir. 1920'li yıllarda kurulan Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün kuruluş amacı, Marksist bir yaklaşımla işçi sınıfı hareketinin yaşadığı sorunlara çözümler üretmekti. 1929 yılına kadar Grünberg yönetiminde çalışmalarını yürüten bu enstitü, kadrosunda AKP'nin etkin üyelerine yer vermiş ve işçi hareketinin yaşadığı sorunlara, amacına uygun bir biçimde, Marksist çözümler üretmeyi başarmıştır. Tüm bu çalışmaları ise enstitünün yayın organı olan 'Sosyalizmin ve İşçi Sınıfının Tarihi Arşivi' adını verdikleri dergilerinde yayınlamışlardır. Faşizmin yükselişe geçtiği 1930'lu yıllar enstitüde de belirgin bir takım değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Enstitü müdürü olan Max Horkheimer, Müdürlük Konuşması'nda bu değişimin haberini vermiştir[6]. Bu konuşmasında Horkheimer, enstitü çalışmalarının büyük ölçüde yeniden yönlendirileceğini, tarihi maddeciliğin bir bilim olarak ele alınmasından çok, ampirik araştırmalarla desteklenen bir "toplumsal felsefe" olarak geliştirilmesine önem verileceğini belirtmiştir. Bu konuşmanın ardından 1932'de enstitü, "Sosyalizmin ve İşçi Sınıfının Tarihi Arşivi" adıyla çıkan derginin yayınını durdurmuş ve herhangi bir işçi partisi üyesi olmayan Marcuse ve Adorno'yu enstitü kadrosuna almıştır. Faşizmin artan baskısı, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü üyelerini ülkelerini terk etmeye zorlamıştır. Bu durum ise, bu teorisyenlerin sınıfla kurdukları bağlarını kopartan ve onları yalnızlığa iten önemli bir kırılma noktasını oluşturmuştur. Adorno'nun *Minima Moralia*'da "aydın yalnız kalmaya mahkûmdur"[7] sözleriyle teorize etmeye çalıştığı bu yalıtılmışlık, faşizmin sona ermesinin ardından da devam etmiştir. Bu aydınlar Almanya'ya döndüklerinde, hezeyana uğramış bir ülkeyle karşılaşmışlardır. AKP 1951'de kapatılmış ve SDP, sol yapılar içerisinde güç kazanmaya başlayan tek örgütlenme haline gelmiştir. Bu nesnel koşullar ise Almanya'da Frankfurt okulu dahil pek çok Marksist aydının içe kapanması ve çalışmalarını akademik bir çerçevede yürütmeye başlaması sonucunu doğurmuştur.

[6] Bkz. Horkheimer, 1989: 30-33.
[7] Bkz. Adorno, 1998: 136.

Benzer bir sürecin İtalya'da da yaşandığı görülmektedir. İtalyan Komünist Partisi (İKP), faşist dönemde, siyaset yapma yetkisini tümüyle yitirmiş ve pek çok komünist lider tutuklama ve ölümlere maruz kalmıştır. Dahası, Almanya'da yaşam mücadelesi vermeye çalışan Marksist aydınlar gibi, İtalyan Marksist aydınları da bütünüyle inandıkları SSCB'nin 1960'lı yıllardan itibaren gerilemeye başlamasına tanık olmuşlardır. Bu durum ise başta İKP içinde mücadele veren aydınlar olmak üzere tüm İtalyan Marksist aydınlarını, "ne SSCB'de ne de diğer sosyalist ülkelerde gerçek anlamda bir demokrasinin uygulanmadığı" değerlendirmesini yapmaya götürmüştür[8]. Yine Almanya örneğine benzer bir biçimde İKP'nin sınıfla olan bağı da, faşizmin yoğun baskısı altında, önemli oranda zayıflamış ve İKP, faşizm öncesinde sağladığı etkiyi faşizm sonrası dönemde hiçbir zaman kazanamamıştır.

Fransa'da ise komünist hareketin, Almanya ve İtalya'dakinin aksine, güçlendiği görülmektedir. Fransız Komünist Partisi (FKP), faşizm öncesi Almanya'sına benzer bir biçimde, İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında üye sayısını hızla artırmış ve Fransa'da oldukça güçlü ve etkin bir konum yaratmıştır. Öyle ki bu dönemin pek çok aydını, İkinci Dünya Savaşı sonrasında FKP'nin üyesi olmuş ve mücadelesini bu doğrultuda yürütmüştür. Bu aydınlar arasında Althusser, Lefebvre, Politzer ve Friedman gibi dünyaca tanınan aydınlar da yer almaktadır. Hattâ teorik yapılanışını varoluşçu bir temelde şekillendiren Sartre bile FKP'yi desteklemekten kendini alamamıştır.

Bu dönemde politikasını 'Stalinist' bir perspektifle şekillendiren FKP ve bu dönemin pek çok aydını ayrıntılı bir Marx okuması yerine onun ilk dönem yazılarını temele almayı tercih etmiştir. 1960'lı yıllardan itibaren SSCB'nin pratik anlamda gerilemeye başlaması ise doğal olarak FKP'yi de etkilemiştir. Bu etkilenmenin sonucunda parti içinde FKP'nin uyguladığı politikalara yönelik pek çok eleştiri yöneltilmeye başlanmıştır ki Althusser bu eleştirel duruşu sergileyen aydınların başında yer almaktadır. FKP'nin, 1958 yılında Fransa'nın Cezair'i işgaline sessiz kalması ise FKP'ye karşı oluşan eleştirileri yükseltmiş, yükselen bu eleştiriler ise Lefebvre[9], Politzer, Friedmann gibi pek çok aydının partiden çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Tüm bu aydınlar arasında Althusser oldukça önemlidir, çünkü Althusser, bütün eleştirel tutumunu parti içinde kalarak sergilemiştir. Öyle ki, aynı siyasi yapı içinde yer alan eşi Helene, FKP tarafından

[8] Bkz. Anderson, 1989: 39.

[9] Lefebvre, diğer aydınlardan farklı olarak partiden gönül rızasıyla ayrılmamış, sergilediği eleştirel tutum sonucunda FKP tarafından ihraç edilmiştir (bkz. Anderson, 1989: 38)

ajan olmakla suçlandığında ve kendisinin eşiyle bağını koparması istendiğinde bile mücadelesini yine FKP içinde sürdürmeyi tercih etmiştir.[10]

Savundukları düşünceler için pratik alanda mücadele verme anlayışı bu dönemde, sadece FKP'ye bağlı olan aydınlar arasında değil, FKP'nin dışında yer alan aydınlar arasında da egemendir. Sartre ve Foucault bu anlamda önemli iki örnektir. Teorik açılımını varoluşçu bir temelde oluşturan Sartre, Cezayir Savaşı'nı protesto etmek amacıyla, FLN'nin yanında yer aldığını açıklamış ve Fransız hükümetinin tavrını eleştiren her türlü protestoda aktif rol almıştır. Hattâ bu dönemde Cezayir Savaşı'na ve dolayısıyla ulusal soruna sessiz kalan FKP'ye verdiği dolaylı desteği bütünüyle çekmiştir. Bu olaydan sonra FKP, Sartre için eleştirilmesi gereken bir örgüt olarak kalmıştır.[11] Yine, her türlü iktidar biçimine ya da iktidar olma eğilimi gösteren her türlü girişime karşı olunması gerektiği düşüncesini temele alan Foucault, teorik yapılanışına uygun olarak, tanık olduğu her türlü sömürüde aktif bir karşı çıkış sergilemeye çalışmıştır. Vinnes'teki boykotlarda öğrencilerle birlikte güvenlik güçlerine karşı mücadele etmiş, Arap göçmenlerine karşı gelişen ırkçılığı protesto etmek için Sartre, Genet gibi birçok ünlü isimle gösteriler düzenlemiş, Franco rejiminin ölüme mahkûm ettiği militanlara destek vermek için Costa Gavras, Yves Montand, Claud Mauriac, Regis Debray'le Madrid'e gitmiş ve polisin müdahalesi sonucu Fransa'ya geri gönderilmiş, Doğu bloğundaki rejim aleyhtarı entelektüellere destek vermek için toplantılar düzenlemiştir.[12]

Aydının kendini teorik alana hapsetmeme anlayışının en açık göstergesi ise bilindiği gibi 1968 olaylarıdır. Bu olaylara dönemin pek çok aydını da katılmış ve çoğunluğunu öğrencilerin oluşturduğu 1968 olaylarına pratik anlamda destek vermişlerdir.[13]

1970'li yıllardan itibaren Fransız Komünist Partisi, mücadelesini parlamenter düzlemde yürüteceğini açıklamış ve parti programına ise "ileri demokrasi"[14] kavramını yerleştirerek, hümanist tarihsici yaklaşımını ılımlı bir düzlemde yürütmeye çalışmıştır. Bu durum ise FKP'nin gücünü oldukça zayıflatmıştır. Seçimlerde FKP'nin %20 oranında oy alması bu

[10] Bkz. Althusser, 1998b: 220-223.

[11] Sartre'ın Türkçe'ye de çevrilmiş olan "Hepimiz Katiliz" kitabı bu bağlamda oldukça önemlidir.

[12] Bkz. Foucault, 2005: 11.

[13] Di Scala ve Mastellone (1998: 194.), 1968 olaylarının eskinin katı akademik tutumunun karşısında öğrencilerin yeni dialojik bir demokrasi anlayışını talep etmelerinden kaynaklandığını belirtmektedir.

[14] Bkz. Anderson, 1989: 52-55.

gerilemeyi açıkça göstermektedir.[15] 1936'da iktidar olan FKP'nin yerini 1970li yıllarda, gücünü yitiren bir FKP almıştır. SSCB'nin gerilemeye başlaması ve FKP'nin gücünün zayıflamaya başlaması, pek çok aydını yeniden okumalar yapmaya yöneltmiştir. Bu dönemin aydınları felsefe okumalarının yanı sıra psikoloji okumaları da yaparak, kapitalizmin yaşadığı tüm bunalımlara rağmen neden hâlâ değişmediği sorusunu yanıtlamaya çalışmışlardır.

1960'lı yılların aydınlarının üniversitelerde ders vermeye başlamaları ise onların bir diğer ortak özelliğini oluşturmaktadır. Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'yle başlayan bu süreç[16] sonrasında Lukacs, Lefebvre, Goldman, Korsch, Marcuse ve Althusser'le devam etmiştir. Marksist bir mücadele veren bu aydınların akademik alanla aralarında bir bağ kurmaları ise sonrasında Marksist teorisyenlerin aydın kimliklerini, salt akademik alanla sınırlı tutmaları sonucunu kolaylaştırmıştır.[17] Ancak elbette bu durum bir sonuçtan ibarettir. Almanya'da yaşanan faşizm sonrasında, ya da Fransa'da De Gaullecü darbenin yarattığı toplumsal koşullar içinde, ya da İtalya'da hüküm süren uzun faşist iktidarın içinde yaşam mücadelesi veren teorisyenlerin pratikte içe kapanmaları, bu durumun nesnel koşullarını oluştururken, sosyalizmle yönetilen ülkelerde yaşanan gerilemeler sonrasında ortaya çıkan hayal kırıklıkları ise Marksizmin yeniden gözden geçirilmesine ve aydının sınıfla olan bağlarının kopması gibi pratik sonuçlara neden olmuştur.

Bu dönemin Marksist teorisyenlerinin ve Batı Avrupa ülkelerinin komünist parti politikalarının hümanist devrimci bir anlayış çerçevesinde şekillenmesi, özne-nesne sorunsalının da yeniden tartışılması sonucunu doğurmuştur. Lukacs'ın Hegel etkilenimi sonucu sınıf bilincine yüklediği aşkın içerik, ya da, FKP'nin (Fransız Komünist Partisi'nin) hümanist anlayışı temele alan politikaları buna örnek gösterilebilir.[18] Bu hümanist-devrimci anlayışın vardığı önemli bir kırılma noktası ise Sartre'da açığa çıkmaktadır. Marx'ın diğer yazılarını benimsemeyen ve Marx savunu-

[15] Bkz. Althusser, 2004: 157.

[16] Bilindiği gibi Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü her ne kadar bağımsız olsa da, teknik açıdan yerel bir üniversiteye bağlı olarak çalışmalarını yürütmüştür. Sonrasında ise Habermas, Marcuse gibi pek çok Frankfurt okulu üyesi üniversitelerde dersler vermiştir.

[17] Aydınların bugün Fransa'da ortaya çıkan ve Batı Avrupa'ya yayılma 'tehlikesi'ni barındıran göçmen olaylarının yanında ya da karşısında aktif bir duruş sergilememesi bu durumu örnekler niteliktedir.

[18] Bu dönemin bütün teorisyenleri hümanizm anlayışı çerçevesinde teorik açılımlarını gerçekleştirmiyordu elbette. Adorno, Benjamin, Althusser buna örnek gösterilebilir ancak hümanizm anlayışının dönemin siyasal politik pratikleri içinde etkin bir bakış açısı olduğunu söylemek gerekmektedir. Yine, Frankfurt Okulunun psikolojik tezleri temele alan Marksist yorumları, en açık biçimiyle Marcuse'de görülebilir (bkz. Marcuse, 1976).

sunu *1844 El Yazmaları* ile sınırlayan Sartre'da, "yabancılaşma" kavramı, bilindiği üzere önemli bir yere sahiptir.[19]

Bu dönemin aydınlarının özne-nesne sorunsalını ele alırken sadece Hegel, Spinoza gibi filozoflardan değil, bu dönemde oluşturduğu yeni kuramlarla oldukça etki bırakan Freud ve Lacan gibi psikologlardan da oldukça etkilendiği görülmektedir.[20] Bu etkilenimin temelinde yatan nedenler ise kuşkusuz ekonomik, sosyal ve siyasal gelişmelerde aranmalıdır.

Dolayısıyla dönemin siyasal ve ekonomik değişimlerini yaşayan, Marksizm krizine çözüm getirmeyi amaçlayan teorisyenlerden biri olan Althusser'in teorik yaklaşımlarının önemi bu yapısal değişimler içinde çok daha anlamlı bir hal almaktadır. Althusser'in anti-hümanist bir anlayışla şekillendirdiği teorik analizi bu bağlamda sadece özneyi temele alan Marksist analiz ve yaklaşımlara karşı değil, Rousseau'nun öncülüğünü yaptığı liberal-hümanist bir anlayışa da karşı çıkış niteliği taşımaktadır. Çünkü Althusser, dönemin pek çok aydınının, hümanist tarihsici yorumlarla sınıf mücadelesini tanımlamaya çalışmalarını, egemen burjuva ideolojisinin bir belirlemesi olarak görmektedir. Althusser'in dönemin aydınlarının Marksist analizlerine karşı oluşturduğu Marx savunusunda temelde şu tezler yer almaktadır: Marksizm ampirizm değildir, Marksizm hümanist tarihsici bir alanda yer almaz ve Marksizm, Hegelyan felsefenin ters çevrilmesi değildir; kısacası Marksizm, yeni bir bilimdir.

Görüldüğü üzere, Marksizmi ilk defa bir bilim olarak kabul eden, gerçekleştirdiği felsefî okumaların ardından felsefeyi teorideki sınıf mücadelesi olarak sınırlayan Althusser'in teorik açılımı oldukça önemli bir yere sahiptir.

---

[19] Maoizm'e yakınlık duyan Sartre'ın felsefesinde "özgürlük" önemli bir yere sahiptir. Diğer canlılardan farklı olarak insan imgelem gücüne sahiptir ve bu nedenle de bir soruna farklı biçimlerde çözümler üretebilir. Dolayısıyla insan doğası, determinist kanun ve kurallarla denetim altına alınamaz/alınmamalıdır. Bu tez onun *Bulantı* (1995)'dan *Sözcükler* (1999)'e kadarki tüm kitaplarında görülebilir.

[20] Bu etkilenim, her teorisyenin yazısında açık bir gönderme yapılarak ifade edilmese de, bu psikologların kuramlarının temel kavramlarını, kendi siyasal-toplumsal analizlerinde kullanmaları bu etkilenimi açıkça göstermektedir. Örneğin Althusser'de ideolojinin tek tek özneleri var ettiği tezi, Lacan'a; Frankfurt Okulu'nda Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* adlı kitabında kullandığı 'yüceltme', 'baskı' vb. kavramlar, Freud'a açık bir gönderme niteliğindedir. Yine Horkheimer (2002: 132), kapitalist sistemin sonucu olarak gelişen araçsal aklı ele alırken, ekonomi-politiğin argümanları kadar psikolojinin argümanlarından da yararlanmıştır. Althusser'in Freud'u ciddi biçimde eleştirirken Lacan'dan etkilenmesi ise oldukça ilginçtir. Bunun nedeni ise Freud'un çocukluk döneminde aile içi ilişkileri ve libido'yu temele alması ve böylece egemen ideolojinin sunduğu 'kutsal aile' anlayışını sürdürmesi, Lacan'ın ise ideoloji ve yapıların özneyi nasıl belirlediği noktasında daha ısrarlı davranması olabilir.

ALTHUSSER'DE AYDIN SORUNU VE İDEOLOJİ

Althusser'in tüm yaşamı, özellikle de 1948'de FKP'de (Fransız Komünist Partisi'nde) aktif siyasete başlamasından itibaren ki yaşam öyküsü ve dolayısıyla ortaya çıkardığı eserlerin tümü göz önünde bulundurulduğunda, onun teorik çalışmalarının tümünün bir bakıma, dönemin aydınlarıyla bir mücadele amacını taşıdığını söylemek gerekmektedir.

Daha önce de değinildiği gibi, bu dönem, Marx öncesi felsefe okumalarının yapıldığı, Marx'ın ilk dönem yazılarının görece önem kazanmaya başladığı, özellikle Fransa'da psikoloji okumalarının etkili olduğu bir dönemdir. Tüm bu etkilenimleri kendi teorik analizlerinde barındıran Althusser'i yeniden Marx okumalarına götüren temel pratik problem ise SSCB ve Doğu bloğu ülkelerinde sosyalist sistemin yaşadığı gerileme ve çözülmelere paralel olarak gelişen Marksizm krizidir. Dolayısıyla Althusser'in aydınlarla olan 'mücadelesi' aslında onun, FKP'nin 1960'lı yıllardan itibaren belirlediği yeni 'demokratik yollu mücadele' anlayışını temele alan politikalarıyla olan mücadelesidir. Elbette Althusser'in teorik çözümlemeleri bununla sınırlı tutulamaz ancak temelinde böyle bir sorunun yattığını belirtmek gerekmektedir.[21]

Althusser'de aydın kavramı, sınıf ilişkileri ve sınıf mücadelesi içinde anlam kazanmaktadır. Sınıfı tarihsel-toplumsal dinamikleriyle, yani üretim ilişkileri temelinde açıklayan Althusser, sınıfın oluşumunu ise sınıf kavgasına dayandırmaktadır. Sınıf bilinci ise Althusser'de önemli bir ögeyi oluşturmaktadır. Bu tezde sınıf bilinci iki farklı kategoride ele alınmaktadır; sınıf içgüdüsü ve sınıf tavrı. Sınıf içgüdüsü öznel ve kendiliğinden oluşan bir öğeyken sınıf tavrı nesnel ve akılcıdır. Althusser'e göre; "proleterin sınıf tavrına varabilmesi ancak sınıf içgüdüsünün eğitilmesiyle sağlanır[22]. Yine Althusser'e göre proletarya, tarihsel materyalizmin dinamiğini oluştururken, aydınlar, felsefî teori ve pratiğin temelini oluşturur. Proletaryanın tarihsel ve toplumsal koşulları ona kendiliğinden bir bilinç atfederken aydınların tarihsel ve toplumsal koşulları, onların küçük burjuva iç güdülerini şekillendirir.[23] Yine de Althusser'de sınıf tavrının oluşturulmasında filozoflar (yani Marksist aydınlar) önemli bir yere sahiptir.[24] Bu süreçte filozoflar dediği aydın kesim ideolojik yapıları sonucu iki büyük güçlükle karşılaşmaktadır; öncelikle, sosyalist bir parti

[21] Bu durum Althusser'in parti kongre toplantılarındaki konuşmalarını ve bu doğrultuda partisine ilişkin yönelttiği eleştirilerini konu alan 'Güncel Müdahaleler' adlı kitabında açıkça görülmektedir.
[22] Bkz. Althusser, 1971: 21.
[23] A.g.e. : 21.
[24] A.g.e.: 22.

içinde yer alan 'profesyonel' bir filozof, ideolojik bakımdan küçük burjuva olarak kalır. Dahası aydının küçük burjuva içeriğinden sıyrılmış olması da yeterli değildir. Çünkü, aydının (profesyonel bir filozofun), sınıf tavrını doğru bir temelden gerçekleştirebilmesi ve bunun için gerekli olan ilke ve yöntemleri belirleyebilmesi için Marksist felsefeyi de geliştirmesi gerekir ki bu da ikinci güçlüktür.[25]

Dolayısıyla Althusser sınıf savaşımının iki temelde olması gerektiğini savunur; ideolojik ve bilimsel. Bunun sınıf savaşındaki karşılığı ise şu şekilde ortaya çıkar; dolaylı ve dolaysız sınıf tavrı. Dolaysız sınıf tavrı, üst yapısal uğrakta ahlâkî, hukukî, dinî, politik ideolojilerle sürdürülen mücadele biçiminde kendini gösterir. Bu ise ilk olarak bilimsel bilgi ile ideolojik bilgi arasındaki mücadeleyi ortaya çıkarır.[26] Böylece, değişik dünya görüşleri teorik düzeyde, bir felsefe haline getirilerek, karşıt felsefelerle, yani karşıt sınıfların dünya görüşleriyle mücadeleye girer. Böylece teorideki sınıf kavgası, yani idealizm-materyalizm mücadelesi oluşur.[27] Bu teorik ve ideolojik mücadele ise ardından pratikteki sınıf kavgasını ve ekonominin son kertedeki belirleyiciliğini getirir.[28]

Öyleyse Althusser'in aydınlara karşı geliştirdiği tutum iki grupta ele alınabilir: Onun egemen burjuva ideolojisini temele alan aydınlara karşı olan tutumu ve karşıt mücadeleyi yürüten Marksist aydınlara karşı olan tutumu. Althusser aslında 'burjuva aydınlarını (negatif bilimi gerçekleştiren akademisyenleri)' bütünüyle içi boş safsatalar üreten ve bu 'safsatalarla' da 'egemen burjuva ideolojisinin' kurduğu hegemonyanın devamlılığına yardım eden kişiler olarak tanımlar.[29] Marksist aydın grubunun çoğunu ise, küçük burjuva eğilimlerinden kurtulamamak, Marx'ı bütünsel bir perspektifle okumamak ve sahiplenmemekle suçlar. Burada temele aldığı kesim ise FKP ve FKP'nin 1960'lı yıllardan itibaren geliştirdiği politikalarıdır.[30] Althusser'e göre doğru bir Marksist bilincin ve tavrın kazanılması için öncelikle bütünlükçü Marksist bir bakış açısına sahip olunmalı ve ekonomizm ve hümanizmden kaçınılmalıdır. Ancak tek başına bu da yeterli değildir. Bunun yanı sıra aydının sınıfla, ya da kitlelerle

[25] A.g.e.: 22.
[26] A.g.e.: 28.
[27] A.g.e.: 28.
[28] Althusser'in Gramsci'den etkilenimi dikkati çekmektedir. Ekonominin son kertedeki belirleyiciliği ilkesi, üstyapının görece özerk konumu, okul ve kilisenin ideolojik aygıtı oluşturması ve baskının onaylanmasında burjuva aydınının temel bir role sahip olması gibi teorilerin kaynağında Gramsci yatmaktadır. Ancak Althusser, *Kapitali Okumak* adlı kitabında özellikle onun karşıt hegemonyayı kurmaya yönelik tezlerine önemli bir karşı çıkış da getirerek Gramsci'den ayrılan teorik yapılanışını kurgulamaya koyulur.
[29] Bkz. Althusser, 1971: 25.
[30] Bkz. Althusser, 2004: 25-155.

olan bağını hiçbir zaman koparmaması ve onu iyi tahlil etmesi gerekmektedir.[31] Bu nedenle aydınlar bir yandan burjuva ideolojisi tarafından öne sürülmüş olan bir takım kavram ve yanılsamalardan uzaklaşmaya çalışırken, bir yandan da kitlelerle olan bağını hiçbir zaman koparmamalıdır.[32] Aydının (ki burada kastedilen Marksist aydınlardır), sınıfla olan bağını koruması, Marksist analizi iyi özümsemesi ve egemen ideolojinin belirlemelerinden (yani küçük burjuva eğilimlerinden) sıyrılması onun temel siyasal, ideolojik, bilimsel ve tarihsel görevidir. Althusser'in parti kongresindeki konuşmalarına bakıldığında bu tezleri burada da yinelediği ve bu temelde de FKP'yi ciddi biçimde eleştirdiği dikkati çekmektedir. Ancak bu eleştirilerin sadece FKP'yi değil dönemin diğer hümanist tarihsici Marksist yorumlarını da kapsadığını söylemek gerekmektedir.[33] Lukacs'ın Hegelyan felsefeyi temele alarak oluşturduğu hümanist tarihsici yorumları,[34] Marcuse'nin sınıf mücadelesi yerine tüm sosyal grupların mücadelesini temele alan tezleri[35] ya da Sartre'ın varoluşçulukla Marx'ı birleştirmeye çalışan hümanist açılımları[36] dikkate alındığında, Althusser'in sınıf mücadelesini temele alan teorik açılımının tüm bu teorik ve pratik çözümlemelere bir karşı çıkışı içerdiği görülmektedir.

Althusser'in sınıf mücadelesini temele alan analizlerinde tek başına sınıf içgüdüsünü yeterli görmemesinin temelinde ise üstyapısal uğrağın ideolojik belirlemeleri yatmaktadır. İşte aydınların temel ideolojik ve siyasal işlevi de burada karşımıza çıkmaktadır. Althusser'e göre Marksist aydınlar, egemen ideolojinin belirlemeleriyle oluşan akademik felsefe ve burjuva bilimiyle mücadele etmelidir. Bu mücadele ise ancak diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizmin temele alınmasıyla mümkündür.

Daha önce de belirtildiği gibi Althusser, Marksizmin hümanist bir anlayışla ele alınmasının nedenini burjuva ideolojisinin belirleyici rolüyle açıklamaya çalışmaktadır. Onun ideoloji analizi bu nedenle oldukça önemlidir. Ancak önemli olduğu kadar da çelişkili ve problemlidir.[37] Marksist

---

[31] Bkz. Althusser, 1971: 31.

[32] Burjuva ideolojisi tarafından 'proletaryayı bölmek amacıyla' üretilen kavramlara örnek olarak Althusser, pek çok Marksist aydının kullandığı kavramları ele almaktadır. Bunlar, 'sanayici toplum', 'yeni sermayeci düzen', 'yeni emekçi sınıf', 'refah toplumu', 'yabancılaşma' gibi kavramlardır.

[33] Bkz. Althusser, 1998a.

[34] Bkz. Lukacs, 1999: 1.

[35] Bkz. Marcuse, 1991:19-56 ve 146-167.

[36] Bkz. Sartre, 2000: 49-52.

[37] Paul Resch, onun bu çelişkili ve problemli ideoloji analizini açıklayabilmek için Althusser'in yazılarını "gençlik" ve "olgunluk" eserleri olarak ayırmayı tercih etmektedir. Ancak, bir teorisyenin düşünsel yapılanışını iki ayrı parça olarak ele almak diyalektik bir bakış açısı içinde

analizini yapabilmek için pek çok kategorilere başvuran[38] Althusser'de epistemolojik alan ile ontolojik alan arasındaki temel çelişki özne-nesne arasındaki ayırımı da beraberinde getirmekte ve özne ideolojik olarak belirlenmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Üretim ilişkilerinin yeniden üretiminde ekonominin son kertede belirleyici olduğunu belirten Althusser'e göre her sistemi var eden belli ideolojik izlekler vardır. Bunlar, egemen üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesini sağlayan temel uğraklardır. Devletin ideolojik aygıtları, bu izlekler temelinde üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesinde söylem aracılığıyla tek tek bireylere seslenerek ve bunları bir üst ideolojide, burjuva ideolojisinde ve onun baskı aygıtı olan devletin bünyesinde birleştiren aygıtlardır. Özne, baskı aygıtlarının zorlamasıyla, üretim ilişkileri içinde belirlenmiş olan bu ideolojik aygıtları kabule zorlanmaktadır. Dolayısıyla Althusser'in ideoloji analizinde öznenin son derece edilgin bir konumda yer aldığı dikkati çekmektedir.[39]

İdeolojinin bu belirleyici rolü dikkate alındığında,[40] Althusser'in Marksizme ve Marksist aydınlara yüklediği anlam önem kazanmaktadır. Althusser'de akademik felsefe, egemen ideolojinin belirlenmesiyle şekillenen ve varolan toplumsal düzeni destekleyici bir nitelikte olan felsefî pratik bir işleve sahiptir. Bu nedenle tarihsel gerçeklik içinde ortaya çıkan felsefî teoremlerin betimlenmesinden öte bir rol oynamaz. Marksist felse-

---

doğru görünmemektedir. Bu nedenle Althusser burada bütün yazılarının bir sentezi olarak değerlendirilecektir.

[38] Bu kategorilendirmelerin diyalektiğin çelişkili doğasını sekteye uğrattığını *Gelecek Uzun Sürer* adlı kitabında kabul eden Althusser (1998: 241) aynı zamanda Marx'ın bu dönem için iyi anlaşılması amacını taşıdığından bir zorunluluk arz ettiğini de belirtmektedir. Althusser'in epistemolojik yaklaşımına bakıldığında ise bu kategoriler karşımıza epistemoloji-ontoloji ayırımı; epistemolojik alanda bilimsel bilgi (diyalektik materyalizm), ideolojik felsefî bilgi (diyalektik materyalizm) ve ideolojik bilgi (egemen burjuva bilimi) olarak; ontolojik alanda da maddi üretim (üretim ilişkileri, üretim tarzı ve üretim gücü'nü tanımlayan ekonomik ilişkiler), politik üretim (felsefe) ve ideolojik üretim (felsefe) olarak karşımıza çıkar.

[39] (Bkz. Althusser, 2003: 58).

[40] Althusser'in özneye bu kadar edilgin bir rol yüklemesinin temelini oluşturan ideoloji analizinin, dikkatli incelendiğinde kaynağını Lacan'ın ayna teoreminden aldığı görülecektir (bkz. Lacan, 1994: 15-36). Lacan'da insani arzu, ötekinin arzusunun arzusudur. Yani insan arzulamayı arzular. Dolayısıyla özne Lacan'da da ötekinin nezdinde vardır ve bu ötekileşme ilk anneyle olan ayrılığını fark ettiği dönemde şekillenir. Althusser'e göre de aslında özne yoktur. İdeoloji tek tek bireylere 'sen' diye hitap ederek onları özne haline dönüştürür. Yani özne dışsal bir belirlenime sahiptir. Aslında Althusser, "Freud ve Lacan" adlı makalesi dışındaki teorik yazılarında her ne kadar, Lacan'dan etkilendiğini belirtmemiş olsa da Lacan'a 1963'te yazmış olduğu mektupta (bkz. Althusser, 1996: 159) "senin yazıların yaşayacak, gelişecek, ve bu cüceler kendi uygun ölçülerine gelecekler...." diyerek bu etkilenimi açıkça ifade etmektedir. Ancak *Gelecek Uzun Sürer* adlı kitabında psikolojiyle felsefenin pratiğinin farklı olduğunu ve bu nedenle çakışamayacağını da itiraf etmektedir.

fe ise, felsefenin bu öğelerini bilimden ayırma işlevini üstlendiğinden olumlu (pozitif) bir alanda yer almaktadır ve en çok da bu nedenle bilime önceldir.[41] Dolayısıyla Althusser'de felsefe "teorideki sınıf mücadelesidir."[42] Bu üst yapısal uğrakta, egemen burjuva ideolojisi ile teorik mücadeleyi verenler ise, Marksist aydınlardır.

Lukacs, Lefebvre, Adorno ve daha pek çok teorisyen gibi felsefe öğrenimi görmüş olan Althusser, Marksist felsefenin varlığını burjuvazinin bu ideolojik belirlenimlerini ortaya koyması nedeniyle gerekli görmektedir.[43] Althusser'in bu çıkarıma varmasıyla, yaşadığı dönemin Marksist teorisyenlerinin yeniden Marx öncesi felsefî teoremleri okuma isteğine bir dönüş yaşamaları arasındaki benzerlik çok da şaşırtıcı olmasa gerek. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi bu dönemin temel sorunu 'kapitalizmin neden hala aynı ve belki de her zamankinden çok daha fazla refah ve zenginlik içinde varlığını sürdürdüğü ve Marx'ın savunduğunun aksine, neden hâlâ toplumsal bir dönüşümün yaşanmadığı' sorusunun yanıtını aramaktı. Dolayısıyla Althusser'in felsefenin ideolojik belirlenimlerini ve bu belirlenimlerle olan felsefî ve bilimsel mücadeleyi ele alması, bu bağlamda olağan karşılanmalıdır.

Althusser'in ideolojiye yüklediği aşkın anlam, onun teorik çözümlemelerinde her ne kadar özneyi epistemolojik alandan çıkarmasını ve dolayısıyla dönemin hümanist tarihsici Marksist açılımlarına bir karşı çıkış sergilemesini sağlamış olsa da, ideolojiyi açıklarken özneyi bütünüyle edilgin bir alanda var etmesi, yapısalcılığın kapısını aralamasına da yol açmıştır[44].

Yine de Althusser'in, teorik yaklaşımını şekillendirirken Marx'ın ayrıntılı bir analizini yapmış olması oldukça önemlidir. Hattâ yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda, onun nesne temelli teorik analizler yapması da, dönemin Ortodoks Marksist bakış açısına alternatif bir yaklaşım getirmeye çalışması bakımından belli bir öneme sahiptir.

Tüm bu açıklamalar göstermektedir ki, Althusser için Marksist bir aydın her şeyden önce, sınıfla kurduğu bağı her zaman korumalıdır. Althusser'e göre, sınıf mücadelesi her şeyden önce Marksist bilim anlayışının kavranması ve içselleştirilmesiyle mümkündür. FKP ve dönemin ay-

[41] Onu ideoloji ve devletin ideolojik aygıtları kavramsallaştırmasına götüren en önemli dayanak burada yer almaktadır.
[42] Bkz. Althusser, 1987:32, ayrıca Althusser, 1971: 78.
[43] Bkz. Althusser, 1971: 25.
[44] Bu saptama bizden önce Althusser'in kendisine aittir. Althusser, tüm yaşamının ve teorik analizlerinin bir özeleştirisini verdiği 'Gelecek Uzun Sürer' adlı kitabında, tüm yazılarının Marksizm'i anlaşılır kılmaktan öteye gitmediğini, Marx analizlerine ek olarak geliştirdiği tezlerin ise Marksizm'den uzak olduğunu belirtmektedir (bkz. Althusser, 1998: 241).

dınları ise, Marksist analizler yerine hümanist-tarihsici yorumları temele alarak sınıf mücadelesinin temelini oluşturan Marksist analizlerden uzaklaşmışlarıdır.[45] Bu hümanist-tarihsici bakış açısı, Fransız Marksist aydınlarının, burjuvazinin egemen ideolojisinin belirleyiciliğinden kurtulamadığını da göstermektedir. Dolayısıyla dönemin Fransız Komünist Partisi ve Marksist aydınları için bir diğer önemli problem ise, küçük burjuva eğilimlerinin etkisinden kurtulmaksızın işçi sınıfının mücadelesini yönlendirmeye çalışmasında yatmaktadır.[46]

Althusser bu temel eleştirisine örnek olarak FKP'nin Marksizmden önce 'Stalinizm'i temele almasını ve 1970'li yıllardan itibaren de ılımlı bir politikayla mücadelesini yürütmeye karar vermesini göstermektedir. Yine dönemin Marksist aydınları içinde teorik analizlerinde Marx'tan çok Hegel'i temele alan Lukacs'ı veya burjuvazinin kurduğu hegemonyaya karşıt bir hegemonyanın, burjuva toplum anlayışı içinde geliştirilebileceğini savunan Gramsci'yi ve daha pek çok aydını örnek göstermektedir. Bu örnekler Lefebvre'den Korsch'a kadar uzayıp gitmektedir.

Dolayısıyla Althusser için gerçek aydın, Marksizmi, onun tüm yazılarını inceleyerek özümseyen, bu teorik yapılanış temelinde sınıf mücadelesini örgütleyen aydındır. Yine gerçek aydın, benimsediği Marksist felsefe ve bilim anlayışıyla, burjuvazinin her türlü ideolojik belirlenimlerini ortaya çıkaran ve bu belirlenimlere karşıt uygun teorik analizleri gerçekleştirebilen aydındır. Yine Althusser'e göre gerçek aydın, kendi küçük burjuva eğilimlerinden sıyrılarak her koşulda işçi sınıfıyla birlikte mücadele etmeyi temele alan aydındır.

Sonuç

Althusser, Marksizmin sorgulanmaya başlandığı 1960'lı yılların önemli teorisyenlerinden biridir. Yine Althusser, kendi deyişiyle, teorilerini 'akademik bir düzlemle sınırlamayan' teorisyenlerin son temsilcilerinden biridir. Dahası Althusser yaşadığı dönemin pek çok aydını gibi, İkinci Dünya Savaşı'nın acı deneyimlerine, SSCB'nin gerilemesine ve Marksist düşüncenin dünyada ve yaşadığı toplumda etkisini yitirmeye başlamasına tanıklık etmiş bir aydındır. Temel sorunu dönemin diğer Marksist aydınlarında olduğu gibi, toplumsal formasyonun neden hâlâ değişmediği sorusuna yanıt aramaktır. Bunu yaparken yeniden bir Marx okuması yapan Althusser dönemin aydınlarına da önemli eleştiriler getirmiştir.

Teori ve pratiğin birliği ilkesini kendi yaşamlarında sürekli olarak sergileyen bu dönemin pek çok aydınının Gramsci'nin karşıt hegemonya

[45] Bunun için bkz. Althusser, 2004: 104 ve Althusser, 1999: 165-198.
[46] Bkz. Althusser, 2004: 104.

mücadelesi anlayışından etkilenerek ve sonrasında bu düşünceye sığınarak sergiledikleri mücadele, Althusser'de biraz daha farklı bir düzlemde gerçekleştirilmektedir. Althusser, egemen ideolojinin bir hegemonya kurduğunu kabullenirken buna karşıt gelişen ideolojik mücadelenin varolan toplumsal koşullar içinde bir hegemonya oluşturabileceğini kabullenmez. Althusser'e göre bir sınıf savaşının ardından, yenilenen sistemde dahi ideolojik bir hegemonyanın oluşturulması kolay görünmemektedir. Bu temel ayrılıktan yola çıkan Althusser, yine Gramsci'nin ortaya koyduğu burjuva aydını ve Marksist aydın ikiliğini kabul etmektedir. Ancak bu ikilik Althusser kadar dönemin Marksist aydınları için de kabul gören bir ayırımdır. Althusser'i yaşadığı dönemin pek çok aydınından ayıran temel özellik ise, onun bu ikilikten yola çıkarak dönemin aydınlarının egemen ideolojinin belirlemelerinden sıyrılamadığı ve bu belirlenimlerle şekillenen küçük burjuva eğilimleriyle mücadele etmeksizin sınıf mücadelesinde yer almaya çalıştıklarını belirtmesinde yatmaktadır. Onun ideoloji tanımı da bu temel eleştiriden yola çıkıldığında anlam kazanmaktadır.

Bu dönem teorisyenlerinin genel eğilimi olarak Althusser de psikoloji okumalarından etkilenmiştir. Teori ve pratiğin birlikteliğini her fırsatta vurgulayan Althusser, bu etkilenim sonucu, özneyi epistemolojik alandan çıkarmak isterken, onu bütünüyle yok saymış, bu yok sayma ise kendisinin yapısalcılıkla suçlanması sonucunu doğurmuştur. Ancak Althusser'in bu dönemin özne temelli teoremlerine karşıt bir açılım getirmesi, Fransa'da Marx'ın ilk dönem yazılarından olan *1844 El Yazmaları* adlı kitabı temele alınırken, *Kapital*'i temel kaynak olarak ortaya koyması, Marksist aydının küçük burjuva eğilimlerinin olduğunu ve bununla mücadele etmesinin bir zorunluluk olduğunu vurgulaması Althusser'in bugün de tartışılmasının ve referans olarak gösterilmeye devam edilmesinin temelini oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor (1998). *Minima Moralia*. Çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis Yayınları.

Althusser, Louis(1971). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Translated by Ben Brewster. New York: Monthly Review Press.

Althusser, Louis(1987). *John Lewi'ye Cevap*. Çev. Müntekin Ökmen. Ankara - Belge Yayınları..

Althusser,Louis(1991). *Özeleştiri Ögeleri*. Çev. Levent Targu. İstanbul -Belge Yayınları..

Althusser, Louis (1994). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık. İstanbul: İletişim Yayınları.

Althusser, Louis (1996). *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan* Transtlated by Jeffrey Mehlman. New York: Columbia University Press.

Althusser, Louis ve Ballibar, Ettiene (1998a). *Reading Capital.* Translated by Louis Althusser, Ettiene Ballibar and Ben Brewster. London and New York: Verso Press.

Althusser, Louis (1998b). *Gelecek Uzun Sürer.* Çev. İsmet Birkan. İstanbul: Can Yayınları.

Althusser,Louis (2002). *Marx İçin.* Çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser,Louis(2003). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları.* Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, Louis (2004). *Güncel Müdahaleler.* Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Anderson, Perry (1989). *Considerations on Western Marxism.* London and New York: Verso Press.

De Grand, Alexander J. (1996). *Fascist Italy and Nazi Germany; the Fascist Style of Rule.* London: Routledge Press.

DEWS, Peter (1994). "Althusser, Structuralism and the French Epistemological Tradition"; *Althusser, A Critical Reader.* Edited by: Gregory Elliott.. Massachusetts: Blacwell Publishers.

Eagleton, Terry(1996). *İdeoloji.* Çev. Muttalip Özcan. istanbul -Ayrıntı Yayınları.

Elster, Jon(1987). *Karl Marx: A Reader.* New York -Cambridge University Press.

Femia, Joseph V. (1993). "Marxism and Communism"; *Contemporary Political Ideologies.* Edited by Roger Eatwell and Antony Wright. London: Pinter Publishers.

Finer, Herman (1964). *Mussollini's Italy.* Connecticut: Archon Books.

Foucault, Michel (1997). *Truth and Power; Twentieth Century Political Theory.* New York: Routledge Pres.

Foucault, Michel (2005). *Entelektüelin Siyasi İşlevi.* Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Freud, Sigmund (1975). *Piskanaliz Üzerine.* Çev. Ali Avni Öneş. Koza Yayınları. -İstanbul.

Gramsci, Antonio(1997). *Hapishane Defterleri.* Çev. Adnan Cemgil. İstanbul- Belge Yayınları.

Horkheimer, Max (1989). "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research"; *Critical Theory and Society.* Edited by Eric Bronner and Douglas M. Kellner. London: Routledge Press.

Horkheimer, Max (2002). *Akıl Tutulması.* Çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları.

Jakubowski, Franz (1990). *Ideology and Superstructure.* Translated by Anne Booth: London: Pluto Press.

Lacan, Jacques (1994). *Fallus'un Anlamı.* Çev. Saffet Murat Tura. İstanbul: Afa Yayınları.

Lacapra, Dominick (1990). *Rethinking Inellectual History: Texts Contexts Language.* London: Cornell University Press.

Lefebvre, Henri (1968). *Marx'ın Sosyolojisi.* Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Lukacs, György(1998). *Lenin'in düşüncesi.* Çev. Ragıp Zarakolu. İstanbul: Belge yayınları..

Lukacs, György (1999). *History and Class Counsciousness.* Translated by Rodney Livingstone. Massachusetts: MIT Press.

Macey, David (1994). "Thinking with Borrowed Concepts: Althusser and Lacan"; *Althusser, A Critical Reader.* Edited by: Gregory Elliott.. Massachusetts: Blacwell Publishers.

Mannheim, Karl (2002). *İdeoloji ve Ütopya.* Çev. Mehmet Okyayuz. Ankara: Epos Yayınevi.

Marcuse, Herbert(1972). *Karşıdevrim ve Başkaldırı.* Çev. Gürol Koca, Volkan Ersoy. İstanbul: Ara Yayınları.

Marcuse, Herbert (1974). *Eros and Civilization.* Boston: Beacon Press.

Marcuse, Herbert (1991). *One-Dimensional Man.* Boston: Beacon Press.

Marx, Karl ve ENGELS, Frederic (1999), *Alman İdeolojisi*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl(1993). *1844 El Yazmaları.* Çev. Kenan Somer. Ankara -Sol Yayınları.

Nicholsen, Shierry Weber. *The Persistence of Passionate Subjectivity: Eros and Other in Marcuse, By Way of Adorno; Marcuse- From the New Left To The Next Left.* University Press of Kansas. 1994-Kansas.

Payne, Stanley G. (1976). "Fascism in Western Europe", *Fascism a Reader Guide.* Edited by Walter Laqueur. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Raphael, D.D. (1990). *Problems of Political Philosophy.* London: Macmillan Press.

Resch, Robert Paul (1992). *Althusser and the Renewal of Marxist Theory.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Ricoeur, Paul (1994). "Althusser's Theory of Ideology"; *Althusser, A Critical Reader.* Edited by: Gregory Elliott. Massachusetts: Blacwell Publishers.

Robson, Mark (2005). *Italy: Liberalism and Fascism (1870-1945).* London: Hodder&Stoughton Press.

Sartre, Jean Paul (1995). *Bulantı.* Çev. Erdoğan Alkan. İstanbul: Oda Yayıncılık.

Sartre, Jean Paul (1999). *Hepimiz Katiliz.* Çev. Süheyla N. Kaya. İstanbul: Belge Yayınları.

Sartre, Jean Paul (1999). *Sözcükler.* Çev. Selâhattin Hilâv. İstanbul: Can Yayınları.

Scala, M. De Scala, MASTELLONE, Salvo. *European Political Thought, 1815-1989.* Westview Press. 1998-Colorado.

Slater, Phil (1998). *Frankfurt Okulu.* Çev. Ahmet Özden. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Sunar, İlkay (1999). *Düşün ve Toplum.* Ankara -Doruk Yayınları.

Thompson, E.P. (1994). *Teorinin Sefaleti.* Çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alan Yayıncılık

Vago, Bela (1976). "Fascism in Eastern Europe", *Fascism a Reader Guide.* Edited by Walter Laqueur. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.



"Detroit Caddesi", 1943.

Harry Callahan

RAWLS'UN LİBERALİZMİ VE KOZMOPOLİTANİZM

Aysel Doğan*

John Rawls, yerel düzeyde uygulanmak üzere önerdiği hakkaniyet olarak adalet kavramını *Halkların Yasası* adlı kitabında uluslararası düzeyde uygulanmak üzere halklar arasındaki ilişkilere yaymaktadır. Rawls'a göre, bütün halklar liberal değerleri kabul etmez,[1] fakat bu liberal halkların liberal olmayan bütün halkları[2] uluslararası topluluğun –Halkların Yasasını imzalayan halklar topluluğu– dışında bırakmayı gerektirmez. Düzgün hiyerarşik bir toplum (decent hierarchical society)[3] gibi liberal olmayan bir toplum saldırgan değil ve insan haklarına saygılı ise, liberal halklar o topluma hoşgörü gösterebilir ve liberal halkların delegeleri tasvir

* Doç. Dr. Aysel Doğan, Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

[1] Liberal değerlerin çekirdeğini "bireyin üstün değerine, onun özgürlük ve haklarına olan inanç" ve "ahlâk ve din ile ilgili konularda hoşgörünün savunulması" oluşturmaktadır. Bkz. Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought* (New York: Hill and Wong, 1982), s. 265.

[2] Rawls üçü makul Halklar Topluluğunun dışında bırakılan beş çeşit siyasi rejimden söz etmektedir. Liberal ve Düzgün hiyerarşik toplumlara ek olarak, "olumsuz koşullar altında ezilen" toplumlar vardır. Bu toplumlar doğal kaynakların yetersizliği ya da uygun siyasal kültürün olmaması nedeniyle zorluk içindeki toplumlardır. Dördüncü kategoride insan haklarına saygılı fakat vatandaşlarına hiçbir şekilde danışmayan "iyiliksever mutlakiyetler" yer alır. Son olarak Rawls, *Halkların Yasası*'nda saldırgan ve insan haklarını çiğneyebilen yasadışı toplumlardan söz eder. Bkz. John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), s. 4-5.

[3] Böyle toplumlar hakkaniyet olarak adalet ilkelerini kendilerinin temel yapılarına uygulamazlar ancak onların yasal sistemi yöneticilerinin yasa yaparken vatandaşlarının ana çıkarlarını hesaba katmaları anlamında bir ortak iyi kavramını gerçekleştirir.

edilen toplumun delegeleriyle uluslararası orijinal konuma birlikte gelmeyi kabul ederler. Ayrıca Rawls, düzgün hiyerarşik toplumların delegelerinin müdahale etmeme ilkesi, anlaşmalara ve insan haklarına saygı gibi uluslararası hukukun ilkelerini benimseyeceklerini vurgular.

Rawls'un *Siyasal Liberalizm* adlı kitabında siyasal liberalizm ile kapsamlı doktrinler arasında yaptığı ayırım halkların yasası için çok önemli bir ayırımdır: "... değerlerin geniş yelpazesini demokratik bir rejim için siyasal adalet kavramıyla tanımlanan siyasi değerler ile uyumlu ya da onları destekleyen, ya da onlarla çelişmeyecek şekilde kavrayan pek çok makul kapsamlı doktrin vardır."[4] Liberal bir toplumun bireyleri ya da grupları farklı dinî, felsefî ve ahlâkî doktrinlere ya da dünya görüşlerine sahip olabilirler, fakat onları aynı toplumun üyeleri olarak birleştiren bazı siyasal değerleri[5] vardır. Siyasal liberalizmin kapsamlı bir doktrin olarak liberalizmden ayrılması Rawls'un liberal olmayan halkları Halklar Topluluğuna katmasına imkân tanımaktadır.[6] Nasıl liberal bir toplumun herhangi bir vatandaşı diğer vatandaşların kapsamlı doktrinlerine siyasal adalet[7] çerçevesi içinde saygı gösteriyorsa, liberal bir toplum da liberalizmden farklı kapsamlı doktrinleri olan diğer toplumlara, Halkların Yasasına uydukları sürece saygı göstermelidir.

Ancak, Rawls yerel düzeydeki liberalizm karşıtı uygulamalara hoşgörü gösterilmesine karşı çıkarken, uluslararası düzeyde bu tür uygulamaları savunuyor görünmesi nedeniyle tutarsız olmakla suçlanmaktadır. Üyeleri eşit ifade ve vicdan özgürlüğüne sahip olmayan ölçülü hiyerarşik toplumlara eşit saygı göstermek, Rawls'un eleştirmenlerine göre, "ayırımcı ya da kurumları demokratik olmayan toplumlara karşı aşırı derecede taraflı olmaktır."[8] Ben bu yazıda Rawls'un hoşgörü fikrini liberal olmayan halklara yaymasının, teorisinde ciddi bir çatlak ortaya çıkarmadığını tartışacağım. Sadece "felsefî olarak makul olmayan" (philosophically unreasonable) fikirlere ya da bazı liberalizm karşıtı uygulamalara sahip oldukları için liberal olmayan halkları Halklar Topluluğunun

---

[4] John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), s. 169.

[5] Siyasal değerler adalet, genel refah ve fırsat eşitliği gibi değerlerdir. Bkz. Rawls, *The Law of Peoples*, s. 144.

[6] Rawls, Kant ve Mill'in liberalizmlerini kapsamlı liberalizm örnekleri olarak gösterir ve siyasal liberalizmin farkını şöyle ortaya koyar: "Sözü edilen koşulların ötesinde [çocukların anayasal ve sivil hakların bilgisini içeren eğitimi ile ilgili koşullar], hakkaniyet olarak adalet, liberalizmlerin otonomi ve bireysellik gibi ya da başka herhangi bir kapsamlı doktrinin değerleri ve ayırt edici faziletlerini yeşertmeyi amaçlamaz." Bkz. Rawls, *Political Liberalism*, s. 200.

[7] Siyasal adalet soruları, siyasal haklar ve özgürlükler kadar toplumun temel ekonomik yapısı ve sosyal adaletle ilgili sorulardır. Bkz. Rawls, *The Law of Peoples*, s. 133.

[8] Bkz. Charles Beitz, "Rawls's Law of Peoples," *Ethics* 110(2000), s. 687.

dışında tutmak, "siyasi olarak makul olmamaktır." Liberal olmayan halkları Halklar Topluluğunun dışında tutmak, liberal hoşgörü idealine de aykırıdır. Liberal olmayan halklar Halkların Yasasıyla belirlenen ortak siyasi değerlere saygılı olacaklar ve kendi felsefî dünya görüşlerini başkalarına dayatmaktan kaçınacaklarsa, onlara sadece zoraki olarak kabullenme anlamında dar bir çerçevede değil, fakat belli haklar ve yükümlülükleriyle Halklar Topluluğuna eşit olarak katılan üyeler olarak tanınmaları anlamında hoşgörü gösterilmelidir. Takip eden sayfalarda, ilk önce Rawls'un önerdiği Halkların Yasası ve hoşgörü kavramı üzerinde duracağım. Halkların Yasasının ana ilkelerini ve Rawls'un liberal olmayan halklara hoşgörü gösterilmesi gerektiği düşüncesini irdeledikten sonra, Rawls'un hoşgörü kavramını liberal olmayan halklara yaymasını eleştiren bir dizi tartışma ve iddiaya yanıt vereceğim. Rawls'un teorisinin kozmopolitan eleştirmenlerinin eleştirilerinin asılsız olduğunu göstermek için yeterli kaynağa sahip olduğunu kanıtlamaya çalışacağım.

I

Rawls, liberal toplumların üç temel özelliğe sahip olduklarını iddia etmektedir.[9] İlk olarak, liberal bir toplumun makul ve âdil anayasal demokratik bir hükümeti halkın siyasi kontrolü altındadır ve halkının temel çıkarlarına hizmet eder. İkinci olarak, liberal bir toplumun vatandaşları, ortak bir dil, tarihsel bir bilinç ve siyasal bir kültüre dayalı ortak sempatiler etrafında birleşirler.[10] Son olarak liberal halklar, belli bir ahlâkî karaktere sahiptir yani liberal bir toplumun vatandaşları birbirleriyle âdil ve makul ilkeler temelinde işbirliği yaparlar.

Rawls, orijinal pozisyon yöntemini ve bilgisizlik peçesini ikinci kez liberal halkların Halkların Yasasının ana ilkelerini seçerken temsil edildikleri bir model olarak kullanmaktadır.[11] Liberal halkların makul temsilcileri, yerel durumda olduğu gibi, simetrik bir pozisyona sahiptir, yani onlar özgür ve eşit, dolayısıyla da âdil olarak konumlanmıştır. Ayrıca, temsilciler halkların kapsamlı iyi doktrinlerinin ne olduğunu bilmemektedir. Yerel duruma paralel olan başka bir şey halklar arasında var

[9] Bkz. Rawls, *The Law of Peoples*, ss. 23-5.

[10] Rawls ortak bir dil gibi ortak sempatiler etrafında halkının birleştiği bir ülke bulmanın ne denli güç olduğunun farkında olsa da, bu kavramı genel bir teorinin beklentisi içinde olduğu daha karmaşık ve gerçekçi bir teorinin zemini olarak ya da bir çeşit basitleştirme olarak önermektedir. Ibid., ss. 24-5.

[11] Yerel durumda Rawls, belli siyasal değerleri paylaşan bireylerce kabul edilebilecek hakkaniyet olarak adalet kavramını ileri sürmek için orijinal pozisyon ve bilgisizlik peçesi kavramlarını kullanmaktadır. Bkz. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press, 1971), s. 12.

olan çeşitli işbirliği kurumlarındaki sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin tanınmasıdır.[12] Liberal halkların bu şekilde yerleşmiş temsilcileri şu ilkeler üzerinde anlaşacaktır:

1. Halklar özgür ve bağımsızdır ve onların özgürlüğü ve bağımsızlığına başka halklar saygı gösterecektir.
2. Halklar anlaşmaları gözetecek ve taahhütlerini yerine getirecektir.
3. Halklar eşittir ve kendilerini bağlayan anlaşmalara taraftır.
4. Halklar müdahale etmeme yükümlülüğünü yerine getirecektir.
5. Halklar kendini savunma hakkına sahiptir, fakat kendini savunma dışındaki nedenlerle savaşı körükleme hakkına sahip değildir.
6. Halklar insan haklarına saygı duyacaktır.
7. Halklar savaş sırasında bazı sınırlandırmalara uyacaktır.
8. Halkların âdil ya da siyasi ve sosyal bir rejime sahip olmalarını engelleyecek kadar olumsuz koşullar altında yaşayan diğer halklara yardım etme yükümlülüğü vardır.[13]

Rawls, düzgün hiyerarşik toplumların aynı Halklar Yasasını kabul edeceklerini ve liberal halklar gibi, onların da makul halklar toplumunun üyeleri olarak eşit saygı ve hoşgörüyü hak ettiklerini ileri sürmektedir.[14] O "düzgünlüğü" (decency) daha zayıf bir terim olan "makul olmak" (reasonable) terimi aracılığıyla tanımlamakta ve insan haklarının yerine getirilmesini düzgünlüğün bir koşulu olarak görmektedir: "Onların [insan hakları] yerine getirilmesi, bir toplumun siyasi kurumlarının ve hukukî düzeninin düzgünlüğünün gerekli bir koşuludur."[15] Rawls düzgün hiyerarşik bir toplumun özelliklerini şu şekilde anlatır:

> ... Düzgün bir halk barış yasalarına saygılı olmalıdır; onun yasal sistemi insan haklarına saygı gösterecek şekilde olmalı ve nüfuz ettiği alandaki tüm insanlara görev ve sorumluluklar yüklemelidir. Onun yasal sistemi toplumdaki herkesin temel çıkarları olarak gördüğü şeyleri hesaba katan âdil bir kamu yararı düşüncesini takip etmelidir. Ve son olarak yargıçlarının ve diğer resmî görevlilerin yasanın âdil bir kamu yararı düşüncesiyle işletildiği yönünde samimi ve makul bir inancı olmalıdır.[16]

Böyle bir toplum yukarıda zikredilen niteliklere sahipse, liberal toplumlar bu topluma hoşgörü ve eşit saygı göstermelidir. Liberal olmayan halklara hoşgörü göstermek, Rawls'a göre, onlara sadece siyasi cezalar uygula-

[12] Rawls, *The Law of Peoples*, ss. 32-5.
[13] Ibid., s. 37.
[14] Ibid., ss. 69-70.
[15] Ibid., s. 80.
[16] Ibid., s. 67.

maktan kaçınmak değil, fakat aynı zamanda "onların belli haklar ve yükümlülükleri olan Halklar Topluluğunun iyi halde ve eşit katılımı olan üyeleri olarak tanınmasıdır."[17]

II

Liberal bir toplumun âdil anayasal demokratik bir hükümeti gibi hiyerarşik bir toplumun da herhangi bir hükümeti insan haklarına saygı göstermek, toplumdaki bir grubun siyasi görüş ayrılığını ciddiye almak ve onun ıtırazlarına makul bir yanıt vermekle yükümlüdür.[18] Ancak, liberal ve liberal olmayan toplumlar arasında farklılıklar vardır. Hiyerarşik bir toplum her bireyin bir oy kullandığı bireyselci bir kişi kavramına sahip değildir. Buna ek olarak, hiçbir din baskı görmemesine rağmen, toplumun genel olarak kabul görmüş dini bazı ayrıcalıklara sahiptir ki, bu da vicdan özgürlüğünün eşit olmayan bir biçimde sınırlandırılması demektir. Başka bir fark, hiyerarşik bir toplumda kadının statüsü ve temsili ile ilgilidir, ki bu da liberal fırsat eşitliği ile uyuşmamaktadır.[19]

Bu özelliklere sahip olduklarından hiyerarşik toplumlar, Rawls'un kozmopolitan eleştirmenlerine göre, Halklar Topluluğunun eşit üyeleri olarak tanınamazlar. Düzgün hiyerarşik bir toplum, üyelerine özgür ve eşit vatandaşlar olarak muamele etmiyorsa, niçin liberal halklar o toplума eşit saygı göstersinler? Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi bütün insanların doğdukları andan itibaren eşit ve özgür olduğunu ve herkesin doğrudan veya özgürce seçtiği temsilcileri aracılığıyla ülkesinin yönetimine katılma hakkı olduğunu ilân etmiştir. Bütün insanlar temel hak ve özgürlüklere eşit olarak sahiptir. Varsayalım ki, demektedir Bruce Ackerman, bu ideallere inanan liberaller düzgün hiyerarşik bir toplumda çoğunluğu oluşturmaktadır ve liberal olmayan baskıcı azınlığın temsilcileri tarafından yönetilmektedir. "Bu olgular bir veri olarak ortadayken," diyor Ackerman, "neden batı seçmeli ve biz kendi ilkelerimize ihanet etmeyi ve ezilenin değil ezenin tarafında olmayı seçmeliyiz?"[20] İnsan hakları sadece kölelikten kurtuluş ve azınlıkların kitlesel katliamlara karşı güvenlikte olması gibi temel haklardan ibaret sayılmamalıdır. Liberal bir hükümet tarafından garanti altına alınan bütün demokratik haklar, başka herhangi bir toplum tarafından, eğer liberal toplumlar o toplumu Halklar Topluluğunun meşru bir üyesi olarak kabul edecekse, garanti altına alınmalıdır.

Rawls liberal toplumların hiyerarşik toplumlara niçin saygı göstermesi gerektiği konusunda birkaç neden ileri sürmektedir. İlk olarak, tüm top-

[17] Ibid., s. 59.
[18] Ibid., s. 72.
[19] Ibid., ss. 75-8.
[20] Bruce Ackerman, "Political Liberalisms," *The Journal of Philosophy* 91 (1994), s. 383.

lumların liberal olması gerektiğini söylemek, Rawls'a göre, siyasal liberalizm düşüncesinin toplumu başka kabul edilebilir düzenleme şekillerine hoşgörülü olmayı gerektirdiğini anlamak konusunda başarısız olunduğunun bir göstergesidir. Liberal bir toplumun üyeleri kapsamlı doktrinlerine, bu doktrinler o toplumun siyasal adalet kavramına uygun olduğu sürece saygı duyar. Örnek olarak Rawls, Katolik ve Cemaate ait (Congregational) kiliseleri –sonrakinin tersine ilki hiyerarşik bir örgütlenmeye sahiptir[21]– göstermektedir. Eğer liberal bir toplum böyle hiyerarşik örgütlenmelere yerel durumda hoşgörü gösteriyorsa, tutarlılık o liberal toplumun bazı liberal olmayan, ancak âcil insan hakları[22] ve kamu yararı idealinin gerçekleşmesi için gerekli koşulları yerine getiren toplumların hiyerarşik düzenlemelerine de hoşgörülü olmasını gerektirir. İkinci olarak, düzgün hiyerarşik toplumlar vatandaşlarının kendilerine danışılma hakkını reddetmemektedir; bu toplumun vatandaşları siyasi düzenlemelerde önemli bir rol oynayabilirler çünkü toplumun temel yapısı makul bir danışma hiyerarşisine sahiptir.[23] Diğer bir deyişle, böyle bir toplum tamamen eşitlikçi olmasa da, bütün vatandaşlarının kendilerini ilgilendiren siyasi düzenlemelere özgür ve eşit katılımını garantileyen mekanizmalara sahiptir. Son olarak, tarihsel olaylar sadece liberal hükümetlerin insan haklarını koruduğunu ve hiyerarşik toplumların her zaman baskıcı olduğunu ve insan haklarını korumadığını doğrulamamaktadır.[24] Baskıcı hiyerarşik toplumların varolması olasılığından, temel yapısı liberal ve siyasal adalet değerlerine uygun olan düzgün hiyerarşik toplumların varolamayacağı sonucu çıkmaz. Bütün hiyerarşik toplumları aynı kefeye koyup, bu toplumların anayasal ilkelerini ve siyasi düzenlemelerini yakından incelemeden onları baskıcı diye nitelendirmek yanlıştır. Hiyerarşik bir toplumun anayasasının Halkların Yasasına uygunluğu liberal halkların o toplumu Halklar Topluluğuna kabul edip etmemelerinde belirleyici olacaktır. "Makul bir liberal Halklar Yasasının ne olduğunu ortaya koymadan," demektedir Rawls, "liberal olmayan toplumların kabul edilemez olduğunu bilemeyiz."[25]

---

[21] Rawls, *The Law of Peoples*, s. 69.

[22] Hem liberal hem de düzgün hiyerarşik toplumların saygı duydukları "âcil hakların özel bir sınıfı"yla Rawls kölelikten kurtuluş, vicdan özgürlüğü (eşit değil), ve etnik grupların kitlesel katliamlara karşı güvenliği gibi hakları kastetmektedir. Ibid., s. 79.

[23] Rawls, farklı grupların bir dayanışma hiyerarşisi içinde yasama örgütlerinde temsil edildiği "Kazanistan" adında hayalî bir Düzgün hiyerarşik toplumdan söz etmektedir. Ibid., ss. 61, 77.

[24] Rawls, Kazanistan hükümdarlarına atfettiği doktrinlerin ve onun bir parçası olan hoşgörü anlayışının Osmanlı İmparatorluğu'nun Yahudilere ve Hıristiyanlara gösterdikleri hoşgörü ile benzerlik içinde olduğunu vurgulamaktadır. Ibid., ss. 76-9.

[25] Ibid., s. 83.

III

Daha önceden de belirtildiği gibi, Rawls'un teorisinin kozmopolitan eleştirmenleri bütün bireylere çıkarları ve iyilikleri açısından eşit ve tarafsız davranılması gerektiğini ve düzgün hiyerarşik toplumların Halklar Topluluğunun eşit üyeleri olarak tanınmasının bu evrensel ilkeyi çiğnemek anlamına geldiğini iddia etmektedir. Bu toplumlar, Halklar Topluluğunun eşit üyeleri olarak tanımakla, liberal halklar bütün insanların eşitliği ilkesi ile uyumsuz, liberalizm karşıtı uygulamaları tasdik etmiş olacaktır. Bir toplumun siyasal kurumları, üyelerinin eşit özgürlük ve refahını koruyorsa, ahlâkî olarak meşru sayılır. Hiyerarşik toplumlar bireylerin eşit olmadığı ilkesine dayandıklarından, ahlâkî açıdan meşru sayılmazlar ve Halklar Topluluğunun dışında tutulmalıdırlar. Bu noktada akla hemen gelen soru şudur: Hiyerarşik toplumları bir tarafa itmek ne anlama gelmektedir?

Halklar Topluluğu üyelerinin hak ve yükümlülükleri Halkların Yasası ile belirlendiğinden, hiyerarşik toplumları Halklar Topluluğunun dışında tutmak, hiyerarşik toplumların liberal toplumların sahip olduğu bazı hak ve yükümlülüklere sahip olmaması anlamına gelmektedir. Buna göre, Halklar Topluluğunun üyeleri hiyerarşik bir topluma siyasi cezalar uygulayabilirler. Hiyerarşik bir toplumun kendisi, toprakları, doğal kaynakları vs. hakkında siyasi kararlar alırken, liberal toplumlar hiyerarşik toplumun temsilcilerinin görüşlerinin ne olduğunu sormayabilirler. Onlar hiyerarşik topluma, herhangi bir hak talebini dikkate almadan, tek taraflı olarak bazı yükümlülükler getirebilirler. Ne var ki, böyle bir toplum üzerindeki bütün bu olası güç egzersizleri bireylerin eşitliği, ifade özgürlüğü ve diğer özgürlükleri içeren liberal değer ve prensiplerle tutarsızdır. Ayrıca, insan hakları siyasi ya da askeri güç kullanımı yoluyla düzgün hiyerarşik toplumlara müdahale etmenin önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır.[26] Liberal devletlerin liberal olmayan toplumlara siyasi ve ekonomik yaptırımlar yoluyla müdahale etmelerinin bir ölçüde haklı bir temeli olsa bile, eğer bu müdahale liberal olmayan halkların fiziksel varlıklarını sürdürmek için asgarî geçinme olanağını ortadan kaldırıyor, sağlık hizmetlerine olan ve diğer temel haklarının ihlal edilmesine veya güvenliklerini tehlikeye atarak yaşama haklarının çiğnenmesine neden oluyorsa, liberal devletler liberal olmayan toplumlara müdahale edemez. Rawls kesinlikle olası bir müdahalenin tehlikeli sonuçlarının farkındadır: "Onların [insan

[26] Liberal olmayan halklara hoşgörü göstermenin Rawls için kısmen siyasi cezalar uygulamaktan kaçınmak anlamına geldiğini hatırlayalım. Kozmopolitan eleştirmenler, Rawls' un hoşgörü düşüncesini eleştirerek, dolaylı yoldan siyasi cezaların bazı liberalizm karşıtı uygulamalarından ötürü liberal olmayan halklara uygulanması gerektiğini ve müdahalenin bu anlamda haklılaştırılabileceğini önermektedirler.

hakları] yerine getirilmesi başka halkların diplomatik ve ekonomik yaptırımlar ya da ciddi durumlarda askerî güç kullanımı yoluyla haklı, [ancak] zorbalığa dayalı müdahalesini dışlamak için yeterlidir."[27]

Rawls'un teorisini eleştiren biri hiyerarşik toplumları üyelikten dışlamanın onlara mutlaka siyasi yaptırımlar uygulamak anlamına gelmediğini ileri sürebilir. Liberal toplumların delegeleri kendi aralarında bir anlaşma imzalarsa, anlaşmaya taraf olanlar düzgün hiyerarşik toplumları da içeren diğer toplumların sahip olmadığı bazı ayrıcalık ve haklara sahip olabilirler; fakat bu hak ve ayrıcalıklar karşılıklılık ve anlaşmanın maddeleri temelinde haklılaştırılabilir. Düzgün hiyerarşik toplumları "Halklar Topluluğunun iyi halde eşit katılımlı üyeleri" olarak tanımaktan kaçınmak sadece onları şartlar gereği öyle kabullenmek demektir. Liberal toplumlar hiyerarşik toplumlarla asgari ilişki içinde olacak, liberal devletler de baskıcı devletlerle en fazla bir *modus vivendi* (güç birliğine dayalı hassas denge) içinde olacaktır. Bazı pratik açıdan sınırlayıcı koşullar nedeniyle liberal devletler bu tür toplumların liberalizm karşıtı uygulamalarını "hoşgörebilirler" fakat bu hiçbir şekilde söz konusu uygulamaların ahlâkî olarak kabul edilebilir olduğunu düşünmemizi gerektirmez. Dolayısıyla, liberal bir devletten yapması beklenilebilecek tek şey, düzgün hiyerarşik bir toplumu Halklar Topluluğunun eşit katılım hakkı olan bir üyesi olarak tanıması ve ona saygı duyması değil, bazı zorunluluklar nedeniyle bu düzgün hiyerarşik topluma müdahale etmeyi belli bir süre için ertelemesidir.[28]

Rawls'a göre, bir toplumu kapsamlı doktrinleriyle bir bütün olarak şartlar gereği kabullenmek, o toplumu Halklar Topluluğunun tam bir üyesi olarak tanırken onun liberalizm karşıtı uygulamalarını şartlar gereği kabullenmekten ayrılmalıdır. İlki o toplumla minimum ilişkileri, ve belki de pratik açıdan sınırlayıcı koşullar ortadan kalktığında, siyasi yaptırımlar uygulamayı gerektirir. İkinci durumda ise, söz konusu toplum Halklar Topluluğunun diğer bütün üyelerinin sahip olduğu hak ve yükümlülüklere ve eşit üyeliğe sahiptir. Hiyerarşik bir toplumun bu şekilde tanınması, o toplumdaki bütün uygulamaların meşru olduğunu kabul etmeyi gerektirmez; bu sadece o toplumdaki liberalizm karşıtı uygulamaları bir süre görmezlikten gelmek ve belki de bu uygulamaları Halklar Toplulu-

[27] Rawls, *The Law of Peoples*, s. 80.

[28] Kok-Chor Tan gibi bazı kozmopolitancılara göre, liberal toplumlar üzerindeki bazı sınırlamalar kaldırılır kaldırılmaz, düzgün hiyerarşik toplumlara karşı bir eylem, liberal değerler temelinde haklı bir eylem olarak yerinde olacaktır. Bkz. Kok-Chor Tan, *Toleration, Diversity, and Global Justice* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2000), s. 33.

ğunun üyeleriyle etkileşim yoluyla gelecekte değiştirmek demektir.[29] Rawls haklı olarak bir toplumun onu iletişim, ticaret ve işbirliği yoluyla etkileyerek değiştirilebileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla, bazı liberalizm karşıtı uygulamaları gelecekte değişebileceği beklentisi içinde geçici olarak kabul etmek makul bir davranıştır.[30] Düzgün hiyerarşik bir toplumun vatandaşları diğer bütün insanlar gibi rasyonel varlıklardır; onlar liberal halklarla etkileşimleri sayesinde liberal ilkeleri uygulamanın pozitif sonuçlarını görüp yaşadıkça kendiliklerinden toplumdaki liberalizm karşıtı uygulamaları değiştirmek isteyeceklerdir. "Eğer liberal anayasal bir demokrasi," diyor Rawls, "gerçekten diğer toplum biçimlerine üstünse, benim öyle olduğuna inandığım gibi, liberal bir halk inançlarından emin olmalı ve düzgün bir toplumun, liberal halklar onlara hakları olan saygıyı gösterdiğinde, zaman içinde liberal kurumların avantajlarını tanıyacağına ve kendisinin daha fazla liberal olmak için gerekli tedbirleri alacağına inanmalıdır".[31]

Güç kullanılarak bir toplum kolayca değiştirilemez; siyasi yaptırımlar ve baskı, şiddeti teşvik eder ve şiddet, işbirliği ve barış yerine daha fazla şiddet getirir. Eşitlik ve saygının baştan teminat altına alınmadığı bir yerde sivil bir tartışma, fikir alışverişinde bulunmanın imkânı yoktur. Ayrıca, hiyerarşik bir toplumun vatandaşlarının çoğu rejimlerinden memnun iseler, onları azınlık hakları adına bazı liberal uygulamaları kabullenmeye zorlamak –azınlıkta olanların temel insan hakları ihlal edilmediği sürece– liberalizm karşıtı bir tutumdur. Çoğunluğu liberal bir rejimin bütün kurallarını sadece azınlık bu kurallara inanıyor ve bu kurallara göre yaşamak istiyor diye kabullenmeye zorlamak azınlığın çoğunluk üzerindeki tiranlığını onaylamaktır ki, bu liberal anayasal demokrasilerin çoğunluk oyu ilkesinin belirleyiciliğine aykırıdır.

---

[29] Will Kymlicka, kültürel bir toplumun varlığını tehlikeye atmadan o toplumun bazı uygulamalarının liberalleştirilmesini vurgulayarak benzer bir ayırım yapıyor. Bkz. Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), s. 169.

[30] Aynı düşünce Rawls'a yerel durumda da rehberlik eder: "... anayasal uzlaşımın ilk aşamasında, başlangıçta isteksizce bir *modus vivendi* olarak kabul edilen ve bir anayasada benimsenen liberal adalet ilkeleri, yurttaşların kapsamlı doktrinlerini onların en azından liberal bir anayasanın ilkelerini kabullenmelerini sağlayacak şekilde değiştirmeye başlar. Bu ilkeler bazı temel siyasal hakların ve özgürlüklerin garantisidir ve siyasi rekabeti ılımlılaştıracak ve sosyal politika konularını belirleyecek demokratik yöntemleri ortaya koyar. Önceden öyle olmasalar bile, yurttaşların kapsamlı doktrinleri bu bağlamda makuldür: Basit çoğulculuk makul çoğulculuğa dönüşür ve anayasal uzlaşım başarıyla gerçekleştirilir." Bkz. Rawls, *Political Liberalism*, s. 113-14.

[31] Rawls, *The Law of Peoples*, s. 62.

IV

Kozmopolitan bir eleştirmen hiyerarşik toplumlara hoşgörü göstermemeyi iddia edebilir, sadece onların temsilcilerinin görüşlerini dikkate almamak ya da uluslararası siyasi düzenlemeler hakkında görüşlerini almak üzere onları masaya davet edebilir.[32] Ve bu da söz konusu temsilcilerin makul olmayan inançlara sahip olmaları ve toplumlarında ahlâkî açıdan geçerliliği olmayan uygulamalara göz yummaları nedeniyle doğru bir tutumdur. Bir kişi kendi çıkarının ne olduğunu bilmeyen veya istekleri için rasyonel gerekçeler oluşturamayan çılgın ya da aklî açıdan yetersiz bir insanın görüşlerini haklı olarak göz ardı edebilir. Benzer şekilde, bir çocuğun seçimler zamanında oy kullanması istenmez çünkü çocuk kendi iradesi ve aklı temelinde siyasi kararlar alamaz; çocuk yeterince bağımsız bir yetişkin değildir. Aynı şey Hiyerarşik toplumlar için de söylenebilir. Hiyerarşik toplumların vatandaşları bağımsız olarak düşünüp eyleme yetisine sahip değildir. Diğer bir deyişle, onlar entelektüel olarak küresel düzen üzerinde yapılacak siyasi düzenlemeler hakkında söz söyleme hakkına sahip olacak kadar gelişkin değildir. Ne de onların kapsamlı doktrinleri, onların uluslararası meseleler hakkında özgürce düşünüp, rasyonel kararlar almasına izin verir. Dolayısıyla, bu toplumları Halklar Topluluğunun dışında tutmak yerinde bir davranıştır.

Ne var ki, çılgın bir insana ya da bir çocuğa benzerlik olması temelinde hiyerarşik toplumları Halklar Topluluğu üyeliğine kabul etmemek ciddi bir hatadır. Bu tür toplumlar siyasi, hukukî ve diğer sosyal kurumlarıyla başlı başına varlıklarını sürdüren toplumlardır. Kendilerini belli kurallar ve düzenlemeler aracılığıyla yönetmektedirler. Bu toplumların temsilcileri sadece ülke içi meseleler hakkında yasalar yapıp bu yasaları uygulamakla kalmamakta, birbirleriyle uluslararası düzeyde de anlaşmalar yapabilmektedirler. Bu toplumların vatandaşları ne olgunlaşmamış, yetişkin olmayan kişilerden ibarettir, ne de onlar rasyonel olarak düşünme kapasitesine sahiptirler. Liberal toplumun herhangi yetişkin bir bireyi gibi, Düzgün hiyerarşik bir toplumun bazı vatandaşları yanlış inançlara ve rasyonel kararlar almalarına engel olan bir takım önyargılara sahip olabilirler fakat bu onları deli bir insan ya da bir çocuğun statüsüne indirgemez. Üstelik, bazı vatandaşların makul olmayan inançları genelleştirilip, hiyerarşik toplumların bütün vatandaşlarına mâl edilemez.

Belki de hiyerarşik toplumların liberal toplumlarla eşit statüye sahip olmasını reddetmenin ardında yatan neden Böyle bir toplumun ahlâksız

[32] David Copp'a bu noktaya dikkatimi çektiği için teşekkür ederim.

bir insana benzetilmesidir. Arkadaşını aldatan bir kişi yanlış davranışı nedeniyle eleştirilir. Bir kişi başkasının yasal haklarını çiğnerse, muhtemelen hapis veya para cezasına çarptırılır. Aynı şekilde, Düzgün hiyerarşik toplumlar, diyebilir birisi, ahlâksız ve hattâ kendi topraklarında liberal ilkeleri uygulamadıklarından suç işlemiş sayılırlar. Ahlâksız bir insan gibi, hiyerarşik toplumlar eleştirilmeli ve liberal ilkeleri uygulamakta başarısız olduklarından dolayı siyasi cezalara çarptırılmalıdırlar. Eğer böyle bir cezalandırma pratikteki sınırlamalar nedeniyle mümkün değilse, sorunun geriye kalan tek liberal çözümü bu toplumların Halklar Topluluğuna eşit üyeliğini reddetmek ve onlara saygı duymamaktır.

Ancak Rawls buna şöyle itiraz edebilir: Liberal bir toplumda başkalarının haklarını çiğneyerek suç işleyen birisi gene de bir insan olarak muamele görür ve bir vatandaş olarak kabul edilir. Onun yanlış davranışlarına saygı duyulmaz; aksine bu davranışları eleştirilir. Fakat eylemleri ne kadar yanlış olursa olsun, bir kişi insan olarak muamele görme hakkını yitirmez. Suç işleyen bir kişiye işkence yapılamaz ya da aç bırakılamaz; o kişi hastalandığında gerekli sağlık hizmeti verilir. Böyle bir kişinin kişiliğine saldırılarak hakaret edilemez ve rasyonel talepleri yasal sınırlar içinde karşılanır. Aynı şey hiyerarşik toplumların Halklar Topluluğuna üyeliği için de geçerlidir. Hiyerarşik bir toplum yanlış uygulamaları nedeniyle eleştirilebilir; fakat bu toplum söz konusu yanlış uygulamaları nedeniyle Halklar Topluluğunun eşit bir üyesi olarak muamele görüp, saygı gösterilme hakkını yitirmez. Ayrıca, Halkların Yasası tamamen makul olmayan ile son derece makul olan toplumlar arasında bir derecelendirme sağlar. Tamamen makul olmayan bir toplum Halklar Topluluğu üyeliğine kabul edilmeyebilir. Fakat hiyerarşik bir topluma aynı şekilde davranmak ne makul ne de âdildir. Eğer bir kişi bir bankadan para çalmakla vatandaşlık hakkını yitirmiyorsa, bir toplum temel insan haklarına saygılıyken bazı yanlış uygulamaları nedeniyle Halklar Topluluğuna olan eşit üyelik hakkını kaybetmemelidir.[33] Düzgün hiyerarşik toplumların "saygıyı hak eden bazı kurumlara sahip olduğu" hatırlanmalıdır.[34] Nasıl liberaller liberal bir toplumdaki her uygulamayı onaylamıyor ve o

[33] Preston King'in mahkûmlara hoşgörü üzerine notları bu bağlamda öğreticidir: "Yasayı çiğneyen birinin bütün yasal haklarından mahrum edilmesi gerektiğini (bir mahkûmu oy hakkından mahrum etmek gibi) imâ etmek sadece sezgisel hakkaniyet duygusuyla çelişmekle kalmaz aynı zamanda hukukî pratik ile de çelişir.... Eşit haklar ilkesine bağlılığın itiraf edildiği bir sistemde, toplumun bütün bir bölümünü (en az bir kusurda bulunmuş olma varsayımına baş-vurarak asgari düzeyde tanımlanan) sistemdeki en temel ve sürekliliği olan haklardan –oy hakkından mahrum etmek– apaçık bir tutarsızlıktır." Bkz. Preston King, *Toleration* (New York: St. Martin's Pres, 1976), ss. 209-10.

[34] Rawls, *The Law of Peoples*, s. 84.

toplumun üyelerine, makul ve âdil kurumlarına gene de saygı duyuyorlarsa, onlar aynı şekilde Düzgün hiyerarşik toplumlara ve onların âdil kurumlarına saygı göstermelidir. Rawls, bu noktanın altını dikkatle çizer: "Başka halklara ve onların üyelerine saygı göstermeyi haklı olarak reddetmek için çok güçlü nedenlere gereksinim vardır."[35] Hiyerarşik bir toplumu bazı liberalizm karşıtı uygulamalarından dolayı Halklar Topluluğunun eşit üyeliğine kabul etmemek, eğer liberal ilkelerin kesin bir biçimde uygulanması üyeliğe kabul edilme ölçütü olacaksa, en sonunda Halklar Topluluğu üyesiz kalabilir; çünkü liberalizm ilkelerini tamamen uygulayan bir toplum bulmak güçtür.[36]

Ayrıca Rawls, hiyerarşik toplumların Halklar Topluluğundan dışlanmasının herkesin kendi yaşamını ilgilendiren siyasi düzenlemelerle ilgili kararlara eşit olarak katılma hakkı liberal idealiyle tutarsız olduğunu ileri sürmektedir. Erin Kelly ve Lionel McPherson'un keskin bir biçimde vurguladığı gibi: "Siyasi düzenlemelerin haklılaştırılması için makul olmayan insanların görüşlerine başvurmaya gerek olmadığı düşüncesi reddedilmelidir, çünkü bu insanların kendilerini bağlayan kurumlarla ilgili düzenlemeler üzerinde söz hakkı vardır."[37] Sadece kapsamlı liberal ilkelere göre düzenlenen küresel bir düzen aynı düzeni liberal halklarla paylaşan düzgün halkların yaşamlarını etkileyecektir ve bu halklar kendilerini ilgilendiren siyasi düzenlemeler üzerinde söz ve oy hakkına sahiptir. Bireylerin kendilerini ilgilendiren siyasi düzenlemelere aktif katılımlarının dışlanması yerel düzeyde yanlış ise, Düzgün halkların Halklar Topluluğundan dışlanması aynı temelde yanlıştır.

V

Kozmopolitan eleştirmenler, liberal bir devletin siyasal liberalizmden başka dinî, felsefî ve ahlâkî doktrinlere karşı hoşgörülü ya da tarafsız olamayacağını söylemektedirler. Dünyada çeşitli liberal ve liberal olma-

[35] Ibid., s. 61.

[36] Örneğin Almanya ve Japonya, geldikleri soyağacı zemininde bazı yerleşik yabancılara vatandaşlık hakkı vermemektedir. Pek çok liberal toplumda toplumun en yaygın dini, azınlıkların dinlerinin sahip olmadığı bazı ayrıcalıklara sahiptir. Son olarak, liberal toplumlardaki kadınlar resmî olarak hiyerarşik toplumlardaki kadınların sahip olmadığı bazı haklara, oy verme hakkı gibi, sahip olabilirler fakat resmî olmayan biçimde pek çok liberal toplumda kadınlar evde ve işyerlerinde bir kenara itilmekte ve marjinal roller üstlenmektedirler. Örneğin bazı İskandinavya ülkelerinde, aynı iş için kadınlara erkeklere ödendiğinden daha az ücret ödenmektedir.

[37] Erin Kelly ve Lionel McPherson, "On Tolerating the Unreasonable," *The Journal of Political Philosophy* 9 (2001), s. 39.

yan toplumlar olabilir fakat dünyanın düzeni çok çeşitli şekillerde organize edilemez. Bu konuda Thomas Pogge şu iddiayı dile getirmektedir:

> Eğer Cezayirliler kendi toplumlarını dinî bir devlet olarak âdil bir küresel düzenle uyum içinde düzenlemek isterlerse ve biz kendi toplumumuzun liberal bir demokrasi olmasını istersek, her birimiz kendi düzenine sahip olabilir. Fakat eğer Cezayirliler dünyanın Kuran'a göre düzenlenmesini isterse, ve biz de dünyanın liberal ilkelere göre düzenlenmesini istersek, o zaman herkes aynı anda kendi düzenine sahip *olamaz*.[38]

Hiyerarşik düzene sahip bir toplum âdil anayasal bir demokrasinin reddi anlamına gelmektedir. "Özel" hoşgörülü olmayan uygulamalara, örneğin herkese eşit olarak oy kullanma hakkının verilmemesi, hoşgörü göstermek, hiyerarşik toplumların dünyayı siyasal alanda böyle uygulamalara göre düzenlemek için ısrar etmesiyle sonuçlanır. Otoriter hiyerarşik ilkelere göre düzenlenen küresel bir düzen üyelerine resmî postlar için fırsat eşitliği, eşit iş olanakları vs. tanımaz.

Rawls, bu suçlamayı Halkların Yasasının tam bir küresel düzenin koşullarından çok, liberal ve liberal olmayan halklar arasında asgari işbirliği koşullarından oluştuğunu vurgulayarak ortadan kaldırmayı dener. Rawls'a göre dünyayı sadece kapsamlı bir doktrin olarak liberalizme ya da sadece hiyerarşik bir rejimin ilkelerine göre düzenlemeye kalkarsak, birisinin diğerini dışlayabileceğine hak vermek gerekir. Fakat eğer dünya düzeninin üzerinde yapılandığı asgari koşullardan oluşan bir temelden işe başlarsak, o zaman çelişkiden en azından başlangıçta kaçınılabilir. Rawls'a göre düzgün bir toplum siyasi olarak âdil, liberal bir dünya düzeninin minimum koşullarını yerine getirdiği için Halklar Topluluğuna kabul edilmelidir. Böyle bir toplum, liberalizmin siyasal değerlerinin gerektirdiği hiçbir koşulu yerine getirmemiş olsaydı, o toplumu Halklar Topluluğuna kabul etmek belki de çok akıllıca bir davranış olmazdı. Ancak dünya düzeninin hiyerarşik bir rejimin ya da kapsamlı bir doktrin olarak liberalizm ilkeleri yerine, siyasal liberalizmin prensiplerine göre düzenleneceği varsayıldığından, düzgün toplumları Halklar Topluluğunun üyeliğine kabul etmenin önünde ciddi bir engel yoktur.

Liberalizmin kamusal akıl[39] ve müzakereci demokrasiye (deliberative democracy) bağlılığı liberal bir toplumdaki her uygulamanın, hiyerarşik

---

[38] Thomas Pogge, "An Egalitarian Law of Peoples," *Philosophy and Public Affairs* 23 (1994), s. 217.

[39] Rawls için akıl üç şekilde kamusaldır: "özgür ve eşit vatandaşların aklı olarak kamusal akıl; temel siyasal adalet sorunlarıyla ilgili olarak kamu yararını konu edinen kamusal akıl ... ve içeriği ve doğası gereği kamuya ait olarak kamusal akıl." Rawls, *The Law of Peoples*, s. 133.

bir toplumda olduğu gibi rasyonel olmadığı varsayımına dayanır. Liberal bir toplumun halihazırdaki siyasal kültürü ve dayandığı kapsamlı doktrinlerin, o liberal toplumdaki uygulamaların siyasal liberalizmin kurallarına uygunluğunun sağlanması için, diyalog yoluyla bir eleştiriye tâbi tutulması gerekir. Rawls, kamusal akıl ve müzakere kavramlarını Halklar Topluluğuna da uygulamaktadır.[40] Demokraside toplumsal/ siyasal konularda kamunun düşünüp tartışma olanağının olması çeşitli kapsamlı doktrinlerin temsilcileri arasında diyalog kurulmasının zeminini hazırlar. Ayrıca, kamu müzakereleri bütün kapsamlı doktrinlerin temsilcilerinin kendi kendilerini eleştirmeleri ve dışişleri politikalarını yeniden gözden geçirmeleri için bir platform işlevi görür.[41] Diğer bir deyişle, halkların temsilcileri halihazırdaki ilişkilerini olduğu gibi korumak ya da değiştirmek konusunda birbirlerine hesap vermek durumundadır. Siyasal adalet kavramının rehberlik ettiği çeşitli toplumların temsilcileri kamusal alandaki görüşme ve tartışmalardan sonra birbiriyle örtüşen[42] fikirlerden oluşan bir uzlaşmaya varabilirler. Çeşitli kapsamlı doktrinlerin seçilmiş doğrularına dayanan bir dünya düzeni, "evrensel" doğrularına eşlik eden bütün yanlış varsayımları ve uygulamalarıyla tek bir kapsamlı doktrine dayalı bir dünya düzeninden daha barışçıl ve rasyonel olabilir.

Rawls'un kamusal akıl ve müzakereci demokrasi kavramlarını Halklar Topluluğuna yayması siyasal liberalizmin ilkelerine dayalı bir dünya düzeninin garantisini vermeyebilir. Hiyerarşik toplumların delegelerinin demokratik olmayan yollardan atanması ve onların siyasal kültürü düşünüldüğünde, bu delegelerin liberal halkların delegeleriyle küresel düzen için aynı ilkelerin altına imza atması pek mümkün görünmemektedir. Uluslararası düzeydeki çoğulculuk, akıl ve diyalog yoluyla elde edilen yerel düzeydeki makul çoğulculuğa benzemez. Denebilir ki, Rawls'un düzgün hiyerarşik toplumları kapsamlı doktrinleriyle yerel örgütlerin uluslararası denkleriymiş gibi görmesi yanlıştır. Liberal rejimlerin özgür vatandaşlarının belli noktalar üzerinde anlaşması ve kamusal alandaki görüşme ve tartışmalardan sonra bazı noktalar üzerindeki makul görüş ayrılıklarını hoş görmesi olanaklı görünürken, aynı şeyin küresel düzeyde gerçekleşmesi pek mümkün değildir. Düzgün hiyerarşik rejimler tiranlık rejimleri olmasalar da, bu rejimlerin üyeleri eşit ifade, vicdan ve toplantı

[40] Ibid., s. 55.
[41] Ibid., s. 56.
[42] Birbiriyle örtüşen uzlaşımın boyutu ve derinliği konusunda bkz. Rawls, *Political Liberalism*, ss. 164-65. İlk görüşmelerden sonra ulaşılan uzlaşımın boyutu ve derinliği bir toplumdan diğerine değişmesine rağmen, halkların siyasal çıkarlarının bu belirlenimde önemli bir rol oynadığı kabul edilmelidir.

özgürlüğü gibi makul çoğulculuğun[43] zorunlu şartları olan özgürlüklere sahip değildir.

Buna göre, kamusal akıl ve müzakereci demokrasi kavramlarını aralarında hiyerarşik toplumların bulunduğu Halklar Topluluğuna uygulamanın önünde temel olarak iki engel vardır. İlk olarak, hiyerarşik toplumların delegeleri kendi kapsamlı doktrinlerinin her öğesinin özgürce tartışılmasına izin vermeyeceklerdir çünkü onlar demokratik olmayan yollardan atanmışlardır ve liberal halklara karşı olan olumsuz önyargıları onların tutum ve davranışlarını belirler. İkinci olarak, liberal halklarla bu düşüncenin karşısında yer alan halkların delegeleri arasındaki görüş ayrılıkları makul görüş ayrılıkları olmayacaktır. Çünkü hiyerarşik toplumun delegeleri en baştan kendi kapsamlı doktrinlerine, yanlış inanç ve önyargılarına sarılacaklar, kamu müzakerelerinden sonra karşıtlarıyla bazı noktalar üzerinde görüş ayrılığına düşerken bazı noktalar üzerinde anlaşacakları bir tartışma platformunu kabul etmeyeceklerdir. Başka bir deyişle hiyerarşik toplumun delegeleri, kapsamlı doktrinlerini samimi bir biçimde eleştiriye tabi tutmayacaktır. Kamu müzakerelerine katılıyor görünseler bile, onların liberal delegeler ile görüş ayrılığı içinde olması temel olarak birbiriyle ölçülemez değerlerin açık seçik kavranışının sonucu olmayacaktır. Nihayetinde uluslararası düzeydeki kamu müzakerelerinin sonucunun dünya sistemi hakkındaki ana meseleler üzerinde iç içe geçen görüşlerden oluşan bir anlaşma ve diğer meseleler üzerinde makul görüş ayrılığı olması pek muhtemel görünmemektedir.

Hiyerarşik toplumların delegelerinin kapsamlı doktrinlerinin her öğesinin kamusal eleştiriye tâbi tutulmasına izin vermeyecekleri doğru olabilir. Fakat onların kamu müzakerelerine katılmak ve kapsamlı doktrinlerinin bazı önemli inanç ve iddialarını tartışmak konusundaki samimiyetiyle ilgili karamsar görüşü savunmak için elle tutulur bir neden ortada yoktur. Düzgün hiyerarşik toplumların temsilcileri Halklar Topluluğunun kamu müzakerelerine katılımlarında samimi olmasalar bile bu niyet, rasyonel bir görüş birliğine varma olanağını ortadan kaldırmaz. Her şeyin ötesinde, saldırgan olmayan bu toplumlar muhtemelen liberal toplumlarla işbirliği yapmak isteyecekler ve bu işbirliğinin avantajlarından yararlanmak için bazı fedakârlıklarda bulunacaklardır. Sonuçta hem bu toplumların delegeleri hem de liberal delegeler için fedakârlıkta bulunmanın imkânsız olduğu noktalar üzerinde, birbirlerinin haklarını şartlı olarak tanı-

[43] Rawls basit çoğulculuğu makul çoğulculuktan ayırır. Basit çoğulculuk bir anayasanın ilkelerini henüz onaylamadığı orijinal çoğulculuğu ya da bireylerin çoğulculuğunu ifade eder. Makul çoğulculuk ise anayasal ilkeler üzerinde bir uzlaşmaya varıldıktan sonraki çoğulculuk düşüncesini anlatır.

yıp, birbirlerini o şekilde kabulleneceklerdir. Rasyonel ve makul insanlar arasında böyle bir pazarlık sürecinin olanaklı olabileceğinden şüphe etmek için geçerli bir neden yoktur.

VI

Bazı kozmopolitancılara göre, yukarda sözü edilen pazarlık modeli, Rawlscu bir model değildir çünkü Rawlscu model, yukarıdaki modelin aksine oldukça tek taraflı bir modeldir. Rawlscu modelde, hiyerarşik toplumların delegeleriyle birlikte bir dünya düzeni inşâ etmek isteyen liberal delegeler, hiyerarşik toplumları tanımak adına eşitlikçi ilkeler ve bazı insan haklarından vazgeçecek şekilde Halkların Yasasını tasarlamaktadır.[44] Rawlscu modelde bir pazarlık süreci yoktur; aksine, liberal delegeler tek-taraflı olarak eşitlik ideallerini bırakmak suretiyle hiyerarşik toplumların delegeleriyle olan eşit konumlarını feda etmektedirler. Düzgün hiyerarşik toplumların delegeleri bunun karşılığında herhangi bir fedakârlıkta bulunmamaktadır. Bu toplumların liberalizm karşıtı uygulamaları, onları Halklar Topluluğunun dışında bırakmamak için liberal delegeler tarafından sessizce kabul edilmektedir.

Bu itirazla ilgili birkaç problem vardır. İlk olarak, görüş ayrılığı söz konusu olduğunda liberal ve düzgün hiyerarşik toplumlar arasındaki ilişkinin niteliği teslimiyet değil şartlı kabullenmedir.[45] Liberalizm karşıtı uygulamaları "şartlı olarak geçici bir süre için" kabullenmek, sadece uluslararası düzeyde değil, ulusal düzeyde de bütün eşitlik iddialarından vazgeçmek anlamına gelen "teslimiyet"le karıştırılmamalıdır. Şartlı kabullenme eşitlikçi ilkelerden vazgeçmeyi reddetmek ancak onlar için mücadele etmeyi de –ki bu mücadele mutlaka güç kullanımına dayalı bir mücadele değil, bazı uygulamaları rasyonel eleştiriye tâbi tutma, müzakere etme biçiminde bir mücadele olabilir– pratik açıdan sınırlayıcı olan etkenlerden ötürü geçici bir süre için ertelemek demektir. Üstelik, liberal delegeler eşitlikçi ilkeleri kendi toplumlarında uygulamak konusunda tamamen özgürdürler. Eğer liberal delegeler uluslararası düzeyde hiyerarşik toplumların delegeleriyle eşit konumlarından vazgeçseler ve yerel düzeyde de bu toplumların liberalizm karşıtı uygulamalarını benimsemiş olsalardı, eşitlikçi ilkelerin teslimiyetinden söz etmek yerinde olurdu. Fakat

[44] Pogge, "An Egalitarian Law of Peoples," s. 216.

[45] Rawls'un kamu ve özel hayat arasında ve siyasal liberalizm ile kapsamlı doktrinler arasında yaptığı ayrımlar bizi onun dünya düzeninin temel yapısı üzerinde birbiriyle örtüşen bir görüş birliği fikrini kamu hayatı ve siyasal liberalizm düşüncesiyle birleştirdiğini ve uzlaşılamayan konular üzerinde şartlı kabullenme fikrini de özel yaşam ve kapsamlı doktrinlerle eşleştirdiğini düşünmeye sevk etmektedir.

durum böyle değildir. Ayrıca, Rawlscu modelin tek-taraflı olduğu iddiası hayli şüphe götürür bir iddiadır çünkü Rawls, hiyerarşik toplumların Halklar Topluluğunun üyeleri olarak tanınmasının asgari şartlarını ortaya koymuştur. Hiyerarşik toplumlar insan haklarına saygılı olmalı ve Halkların Yasasının diğer maddelerinde ifade edilen şartları yerine getirmelidir. Son olarak, önceki bölümde sözü edilen pazarlık etme modelinin Rawls'un *Halkların Yasası*'nda anlattığından farklı bir model olduğu iddiası doğru olsa bile, Rawls'un böyle bir pazarlık şemasını –ki bu şema bütün tarafların Halkların Yasasını tanımalarından sonra bir platform ya da ilerde yapılacak olan pazarlıkların bir zemini olarak geliştirilebilir– teorisine katmasının önünde kendi teorisinden kaynaklanan içsel bir engel ortada yoktur.

Simon Caney bu modeli "ütopyacı" bularak, Rawls'un böyle bir gelişimin önünü tıkadığını ileri sürmektedir. Bir ütopya daha fazla geliştirilemeyecek olan bir idealdir ve Rawls'un Halkların Yasasını bir ütopya olarak sunması bir değişikliğin ve/ya teoriyi daha fazla ayrıntılandırmanın imkânını ortadan kaldırmaktadır. Rawls için Halkların Yasasının maddeleri "asgari standartları" ya da bir "ahlâkî eşiği" ifade etse de, bu koşulların ütopik karakteri onların daha fazla geliştirilmesi ve bir pazarlık süreci sonucunda daha da iyileştirilmesi önünde ciddi bir engeldir.[46]

Ne var ki, Rawls'un ütopya kavramının Caney'in ütopya kavramıyla aynı anlamı taşımak zorunda olmadığını düşündüğümüzde, böyle bir engelin kalmadığını görürüz. Rawls, modelini ütopik yapan şeyin, Caney' in aklında olan değiştirilemez mükemmellik[47] anlamında ütopya olmasından çok, modelin bazı ahlâkî ilkelere ya da ideallere olan bağlılığı olduğundan hareketle ütopik olma derecelerinden söz eder. Aslında, Rawls'a göre Halkların Yasasının ilkelerinden oluşan liste geçici ve tamamlanmamış bir listedir. Yeni ilkelerin listeye eklenmesine gerek vardır ve dördüncü ilke gibi bazı ilkeler belli şartlara bağlanmalıdır.[48] Ayrıca, Caney'inkiyle tam olarak uyuşmadığının bir göstergesi olarak, Rawls'un ütopyası gerçekçi bir ütopyadır. Sosyal gerçekliğin mükemmel olmayan doğası ve değişebilirliğine uygun olması için gerçekçi bir model kusursuz ve mutlak bir ideal modelin bütün özelliklerini muhtemelen taşımayacaktır. Rawls'un ütopya kavramı Caney'inkiyle uyumlu olsa bile, bu Rawls' un modelini daha fazla geliştirmesine engel teşkil etmez. Bitmemiş bir projenin asgari koşulları olarak Halkların Yasasının maddeleri, kendi

[46] Simon Caney, "Cosmopolitanism and the Law of Peoples," *The Journal of Political Philosophy* 10 (2002), s. 111.
[47] Rawls, *The Law of Peoples*, ss. 17-8.
[48] Ibid., ss. 38-9. Benzer bir yorum için bkz. Beitz, "Rawls's Law of Peoples," s. 672.

içinde tam ve ideal olarak kavranabilir. Modelin iyileştirilmesi, bu durumda söz konusu asgari koşulların değiştirilmesi veya düzeltilmesiyle değil, yeni ve ayrıntılı maddelerin Halkların Yasasına eklenmesiyle sağlanabilir.

VII

Kozmopolitancıların Rawls'un Halkların Yasasını eleştirmelerinin ardında iki temel varsayım ve Rawls'un teorisinin yanlış yorumu vardır. İlk olarak, hiyerarşik bir toplumun uygulamalarının despotik bir rejimim uygulamalarına uygun olduğu ve hiyerarşik toplumlara hoşgörü göstermenin bir tiranlık rejiminin liberalizm karşıtı uygulamalarına hoşgörü göstermek anlamına geldiği varsayılmaktadır. Kozmopolitancılara göre, sosyal gruplar arasındaki hiyerarşik ilişkilere dayalı bir rejim hoşgörüsüz bir rejim demektir. Düzgün hiyerarşik bir toplumun yöneticileri vatandaşlarına danışabilir ve gene de onların görüşlerini göz ardı edebilir. Yöneticiler politikalarına karşı yapılan itirazları dinleyebilir ve gene de baskıcı politikalarını da uygulamaya devam edebilir.[49]

Fakat bu eleştiri hiyerarşik bir toplumda siyasi görüş ayrılığının ciddiye alınmasını ve protestolara vicdanlı bir yanıt verilmesini varsayan Rawls'un kuramıyla paralel değildir. Siyasi görüş ayrılığının hükümet politikaları üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı hiyerarşik toplumların var olma olasılığı, böyle bir uygulamanın meşruluğunu reddeden Rawls'un kuramının yanlış olduğunu göstermez. Üyelerinin siyasi görüş ayrılığını ciddiye almayan bir rejimin Halklar Topluluğuna kabul edilip edilmeyeceğini Rawls çok açık olarak ortaya koymamıştır ancak bu nokta üzerindeki vurgusu, Rawls'un siyasi görüş ayrılığının ciddiye alınması ve protestolara vicdanlı bir yanıt verilmesini, hiyerarşik bir toplumun Halklar Topluluğunun bir üyesi olarak tanınmasının önkoşulu olarak gördüğünü imâ etmektedir. Hiyerarşik toplumların çoğu baskıcı olsa bile, bu eleştirmenlerin Rawls'un Halkların Yasası kuramı için taşıdıkları kaygıyı haklılaştırmaz. Böyle bir durumda, Rawls'un kuramının hiyerarşik toplumlar hakkında gerçekçi olmayan varsayımlara dayandığı tartışılabilir. Fakat Rawls'un kuramının gerçekçi olmadığını ve bu haliyle hiyerarşik rejimlerin gerçek uygulamalarını anlatan bir kuram olmaktan uzak olduğunu söylemek bir şey, Rawls'un yaklaşımının bazı liberalizm karşıtı uygulamalara hoşgörü gösterdiğini, –ki aslında göstermiyor– söylemek başka bir şeydir.

[49] Bkz. Caney, "Cosmopolitanism and the Law of Peoples," s. 104.

Rawls'un kuramına yapılan ikinci yanlış atıf, kuramın kültürel göreceliği onayladığı iddiasıdır. Buna göre, Rawls her toplumun kendi iyi kavramı olduğunu ve ahlâkın evrensel doğrularının olamayacağını dile getirmektedir. Her toplumun tarihsel, siyasal ve kültürel uygulamalarla belirlenen değerleri öteki toplumlardan radikal olarak farklıdır ve birbiriyle mukayese edilemez.

Rawls'un kuramının kültürel göreceliği savunduğu iddiası yanlıştır. Çünkü Rawls, hiyerarşik toplumların kapsamlı doktrinlerinin liberalizm ilkeleri kadar doğru olduğunu söylememektedir. O, liberal anayasal bir demokrasinin savunulması gereken doğru bir rejim olduğuna ve liberal halklarla etkileşimlerinin sonucunda liberalizmin rasyonel ilkelerinin kendileri için daha avantajlı olduğunu görecek olan hiyerarşik bir toplumun üyeleri adına liberal anayasal bir rejimin iyi bir örnek oluşturduğuna inanmaktadır. Rawls'a göre, iyi bir hayat kavrayışının özel tercihleri kendi içlerinde değil fakat genel eşitliğin artırılması gibi evrensel ahlâk ilkelerinin araçları olarak haklılık kazanırlar. Özel iyi hayat kavrayışlarının bu şekilde evrensel bir dayanak ile haklılaştırılması, her toplumun kendinde bir amaç olarak kendi iyi kavramı olduğunu iddia eden kültürel görecelilikle uyuşmaktadır.[50]

Liberallerin gönlündeki halkların yasası Rawls'un savunduğu Halkların Yasasının aynısı olmayabilir. Ancak liberallerin hoşgörü, fırsat eşitliği ve insan haklarına bağlılığı, onların liberal olmayan halklarla işbirliği yapmasının ve etkileşiminin asgari koşulları olarak, Rawls'un Halkların Yasasını onaylamasını hayli olanaklı kılmaktadır. Liberal halklarla barışçıl işbirliğinin önemi ve değerini takdir eden düzgün hiyerarşik halklar da, koşullarının kendi siyasal kültürlerinde önemli ölçüde gerçekleştirildiği Halkların Yasasını kabul edeceklerdir. Düzgün hiyerarşik toplumlar temel insan haklarına ve görüş farklılıklarına saygılıdır. Bu toplumların yöneticileri siyasal görüş ayrılıklarını ciddiye alırlar ve bu görüşlerin özgürce ifade edilmesine izin verirler; aynı zamanda kendilerini protestocularа vicdanlı yanıtlar vermekle yükümlü hissederler. Halkların Yasasına dayalı bir dünya düzenine liberal ilkelerden vazgeçmek anlamına gelir ne de hiyerarşik toplumların Halklar Topluluğunun üyeleri olarak tanınması liberal ilkeleri bırakmak anlamına gelir.

---

[50] Bkz. Alan Gewirth, "Ethical Universalism and Particularism," *The Journal of Philosophy* 85 (1988), s. 289.



Sabri F. Ülgener

Ülgener'e Dair



Sabri F. Ülgener, hocası Alexander Rüstow ile birlikte, 1938.

İKTİSADİ LİBERALİZM KARŞISINDA SABRİ ÜLGENER

Ahmed Güner Sayar*

İktisadi liberalizm bir iktisadi sistem olarak iktisadi hürriyetçiliğin –kapitalizmin– iki iktisat siyasasından biridir ve en esaslı, hattâ tartışmaya açılmaz, tekidir. Burada altı çizilmesi gereken gerçek iktisadi hürriyetçiliğin "ben" merkezci bir toplumun vazgeçilmez bir alt yapısı olduğudur. İktisadi hürriyetçiliğin dışında bir iktisadi sistem olarak iktisadi eşitlikten –komünizmden– elbette söz edilebilir. Ancak bu sistem toplum-ekonomi bağlantısında *a pirori* olarak bireyi dışladığından ekonomi düzleminde *a pirori-metafizik* karakterini planlama ile sürdürdüğü ve tüketici tercihlerini de ölçülemez bir alana çektiği için somut gerçekte uzun soluklu bir yaşama şansına kavuşamamıştır. Buna mukabil, iktisadi hürriyetçilik tesis ettiği alt-yapı ile kendi bünye sağlamlığını ve ileriye dönük hayatiyetini iktisadi bireyi *a priori* olarak piyasaya bağlamakla gerçekleştirmiştir. Her ne kadar bu bağlantının metafizik olmaktan kurtarılıp *a posteriori* olması gerçeği gözardı edilmese bile, söz konusu bağlantı, *birey-a priori* çizgisinde yol alması gerçeği, bireyin piyasada şekillenen şahsi çıkar arayışla-

* Prof. Dr. Ahmed Güner Sayar, İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi.

rının ölçülebilir olması ile birey-piyasa ilişkisi iktisadi hürriyetçiliğin hayatiyetine can suyu olmaktadır.

Birey-a priori bağlantısı ile yol alan iktisaden hürriyetçi bir toplum bireye üretim vasıtalarında özel mülkiyeti; (kârların sıfırdan büyük olması ve 'risk' gerçeği altında) bireysel girişimi ve fiyatların esnek bir şekilde ortaya çıktığı piyasa mekanizmasını temin eder. İktisadi hürriyetçiliği payandalayan bu esaslar yanında devletin üretim vasıtalarına sahipliği, girişimi ve piyasaya müdahaleleri söz konusu değildir. Demek oluyor ki, iktisadi faaliyetlerin vucut bulduğu piyasa bireysel girişimden gayrısına bırakılmayacak kadar önemlidir (Devletin birey-piyasa bağlantısı üzerinde çok önemli bir murakabe hakkı ve görevi vardır. Bunun tahlili ise başlı başına bir araştırma konusudur).

Yukarıda da vurgulandığı şekliyle 'birey'e piyasayı açan soyut gerçek *a priori* olup tartışma dışıdır ne deneylenmeyi ne de deneyden geçmeyi kabul etmez. Geriye kalan bizatihi piyasa ekseninde insan-madde münasebetini vurgulayan soyut gerçeğin somut gerçekle kurduğu bağların test edilmez (untested) değil, fakat test edilemez (untestable) ve test edilebilir/ yanlışlanabilir – (test edilebilir/yanlışlanamaz değil, zira bu da kendi içinde metafizik gerçeğe kapı açtığı için bilimsel değildir) – versiyonlarının söz konusu olmasıdır.

Bireyin zuhuru ve iktisadi hürriyetçiliği ayakta tutacak unsurların tekemmülü akan zamana ait bir konudur. Toplumlar iktisadi hürriyetçiliğe spontan bir şekilde yönelirlerken 'birey'in atomize olması ilk aşamada, iktisadi hürriyetçilik –iktisadi korumacılık bağlamında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla iktisadi hürriyetçiliğin iki siyasasından biri olan iktisadi korumacılık, iktisadi liberalizme açılan yolda 'birey'in kristalleşmesinde önemli bir işlevi üstlenmiş ve yerine getirmiş bir iktisat politikası olmuştur.

İktisadi hürriyetçiliğin söz konusu himayeci politikalarla ihya ettiği bireyi bu defa sarıp sarmalayacak bir iktisat politikası olan liberalizmin uygulanmaya konması ile birlikte sürekli bir 'denge' halinde seyretmediği, 'kozmos'dan sapıp muhtelif sebep ve vesilelerle 'kaos'a sürüklendiği, netice itibariyle A. Smith'in *Milletlerin Zenginliği*'nde Turgot-Smith anlayışına göre kurgulandığı şekliyle denge kavramını ayakta tutan tam istihdamın somut hayatta gerçekleşmediği; hülasa sıfır işsizliğin de söz konusu olamayacağı zaman içinde ortaya çıktı. Bilhassa İngiltere'de işsizliğin 1903 yılında resmi olarak tescil edilmesi Smith-Marshall denge anlayışının da sonu oldu. 1930'larda tükenen ve dibe vuran dünya ekonomisinde işsizliğe çözüm arayışı iktisadi hürriyetçi bir sistemde devlet eliyle piyasaya müdahaleyi çarnaçar gerekli kılınca kamu mülkiyeti, ka-

mu girişimine açılan –hattâ piyasaya müdahalede planlamayı öngören bir uygulamaya kapı açıyor, soyut gerçek Keynes'in elinde bu yönde farklı bir 'norm' anlayışına geçit veriyordu. Uygulamadan önce Klasik 'norm'un 'anormal'e yuvarlanışının en tutarlı işaretini Keynes vermişti. 1926'da *The End of Laissez- Faire*'i kaleme alan Keynes, 1946'da, aradan geçen 20 yılın aydınlığında, ancak yayınlanmasını göremediği son yazısı "The Balance of Payments of the United States" de, şöyle diyordu: "Derin dip akıntıları iş başında; Adam Smith'in iktisat felsefesini kapı dışarı etmek değil, fakat ona işlerlik kazandırmak gerekiyor"[1] Keynes böyle diyor ve bu tarihten on yıl evvel yayınladığı *The General Theory* içinde 'kaos'un aşılmasıyla varacağı hedefi etiketliyordu.

Ne var ki uygulamada Keynes'in bu sözleri bir kenara itildi, tahrip edilen fiyat istikrarı yanında işsizlik de sıfır seviyesine indirilemedi. Öte yandan, devletçi uygulama ve Keynesci düşünce, hiç olmadı 1975'e değin, onun ismi etrafında bir mitoloji yarattı. D. E. Moggiridge'in Keynes ihtilalinin mitolojileştirilmesinin çözülmesi gereğine yönelik yaptığı vurguya[2] T.W. Hutchison sahip çıkılmasını istiyor ve "bu vadide hâlâ yapılacak büyük bir iş [in]"[3] var olduğuna iktisatçıların dikkatini çekiyordu. Aslında bu fevkalade önemli uyarı notu bir bakıma T. W. Hutchison'ın 1977'de yayınlanacak olan kitabı, *Keynes vs. the Keynesians* ....'ın da habercisi olacaktır.

Hutchison, Keynesyenlerin Keynes'le hangi bağlamda ters düştüklerini bu eserinde sergilerken aslında "derin dip dalgaları"nın önündeki *apiriori* öneriler de sahneyi terk ediyordu. Gerçekten de hem tarih üzerinden süzülerek gelen Merkantilist uygulamanın iktisadi bireyin oluşumuna katkısı, hem de 1929 dünya krizi ertesinde iktisat düşüncesine damgasını vuran Keynesci düşünce ile tam istihdama yönelik arayışlarında devlet-ekonomi bağlantısının *toplu-a priori* ile kurulması, *birey- a priori* bağlantısında olduğu gibi, evrensel bir çerçeve vermez. Netice itibariyle, *birey-a priori*'ye abanaraktan piyasa muamelatının yuvarlandığı kaostan sıyrılmasının pozitif bir reçetesi yoktur. Bir başka anlatımla, *toplum-a priori* müdahalesini uzun soluklu bir çözüme kavuşturacak *toplum-a posteriori* uygulamasının da, bir zaman diliminden ötekine, 'kaos'un çapını büyüttüğü iktisat tarihiyle tescil edilmiştir.

---

[1] J.M Keynes, 'The Balance of Payment of the United States', *"The Economic Journal"*, vol. 56, (1946), sf 186.

[2] D.E Moggridge, *Keynes*. (London, 1976), sf, 183.

[3] T.W Hutchison, 'Review of D.E. Moggridge, Keynes', *Economic History Review*, vol. 29, (1976), sf. 696.

Buraya kadar kaydedilenler bir madalyonun –(birey/ekonomi ve birey/devlet ilişki ağının)– ilk yüzünü yansıtmaktadır. Halbuki iktisadi liberalizmin bireye devlet karşısında biçtiği rol iktisadi korumacılığın bireyi devletin servisleriyle himaye eden yaklaşımından köklü farklılıklar arz eder. İktisadi liberalizmde birey/devlet ilişkisi iki farklı damar içerisinde ele alınmak zorundadır. İlki *a priori liberalizm,* diğeri *a posteriori liberalizm.* Her iki liberalizm anlayışı bireyi devlet karşısında yapılandırmalarıyla birbirlerinden ayrılmaktadır. İktisadi korumacılığın bireyine gelince: O sosyal devlet şemsiyesi altında yol alır. Buna mukabil *a posteriori liberalizm*'in bireyi ise devlet servislerinden aldığı pay ve elde ettiği sosyal güvencelerle *a priori liberalizm*den çok iktisadi korumacılığın bireyine daha yakın görünmektedir. Buna mukabil *a priori liberalizm*in bireyi *asosyal* ve yalıtılmış haliyle birlikte geçinmek gibi maddi ve ruhi bir endişesi olmadığından, böylesi bir gidiş kalıcı bir süreklilik arz etmez. Dolayısıyla, toplumsal birlikteliğin anarşiye yuvarlanması mukadderdir.

I

İktisadi sistemler karşısında yer ve yön tayini her şeyden önce bir ideoloji ya da dünya görüşüyle bağlantılı olsa bile bu, meselenin sadece göze görünen yanını teşkil eder. Oysa satıh altında ya da temelde gerek iktisadi hürriyetçiliğin *birey- a priori* ve gerekse iktisadi eşitliğin *toplum-a priori* bağlantılarının metafizik esasının mutlaka analitik bir öneri olmaktan kurtarılıp sentetik bir öneriye dönüştürülmesi gerekiyor. Bu bağlamda sadece maddi ekonomik hayatta *birey-a priori* bağlantılı piyasa şekillenmesinde *birey-a posteriori* bağlantısına geçme olasılığı yüksektir: Zira bireyin piyasada şekillenen eylemlerinin ölçülebilen, hesaplanabilen ve nihâyet tahmin edilebilen bir yanı vardır. Kaldı ki bu sorun iktisadi hürriyetçilik kümesinin dışına, çok daha geniş bir ilişkiler ağına taşındığında iktisadi hürriyetçilikle birlikte yaşayan farklı iki damara, siyasal hürriyetçilik (çok partili parlamenter sistem) ile dini hürriyetçiliği (laik-cumhuriyetçi/ laik-demokrat) de dikkat nazarına almak gerekecektir. Her üç damarda eşit yoğunlukta yer alan ve bunları bir sarmala dönüştüren güç "hür" insan olacaktır.

Yukarıda çizilen taslak çerçeve içerisinde kalaraktan, Sabri Ülgener'in iktisat yazılarından neş'et eden ışıkla iktisat politikası karşısındaki duruşunu tesbit etmek bu yazının konusunu teşkil edecektir. En geniş halkadan içeriye, öze, hürriyetlerin merkezine doğru yapılacak olan bu yolculukta vurgu iktisadi hürriyetçiliğin odak noktası olarak seçilmesinden ibarettir. Bu sistemin farklı iktisat siyasalarını tesbit ederken Ülgener'in görüşlerinin tahliline, eserlerine atıfta bulunarak yer vereceğiz.

Böylesi bir tahlili gerçekleştirecek çalışma için daha işin başında, Sabri Ülgener'in eşitlikçi değil, hürriyetçi bir rejimin sadık bir taraftarı olduğu gerçeğinin altını çizmek gerekiyor. Onun hürriyete olan bağlılığının ardında hür insan tipolojisine duyduğu derin arayış vardır. Hür insan, iktisadi hürriyetçiliğin içinde ve üzerindedir. Birey-piyasa bağlantısı *a priori* olarak kabul edilse bile, tarihin içinden süzülerek zuhur eden rasyonel bireyin şahsında, aslında, hür insanın nasıl ete kemiğe büründüğü görülecektir. Zira bireyde ekonomiyi şekillendirecek ve çevirecek güç vardır. Nitekim, Batı Avrupa'da 17. yüzyılın ilk çeyreğinde, makrokozmosda, Hollanda–İngiltere ekseninde zuhur eden Weber'in rasyonel firması bu defa 19. yüzyılın sonlarına doğru Marshall'ın tahlil gücüyle mikro kozmozda firmanın, üretimde ölçülebilirlik evrensel yanlarının tesbitine imkân tanıyordu.

Yaptırım gücü potansiyel meyvalı bireyin piyasaya olan açılımının onu *asosyalleştirmesi*, sonuçta piyasanın insanı gaye olmaktan çıkarıp vasıta haline getirmesi gerçeğini Ülgener zımnî olarak kabul etmez. Tam aksine, her şey insan içindir. Dolayısıyla hür insan ulaşılması ve korunması gereken bir hedef olduğu için bir başka insanı vasıta olarak göremez. Bu bağlamda onun kaleminden çıkmış satırlar yoktur. Fakat özellikle Türkiye için verdiği sessiz mücadelenin özünde hür insanların birlikte geçinebilmesinin adeta tılsımlı formülünün peşine düşmüş gibiydi. Nitekim Türkiye ekonomisini rasyonel bir çerçeveye oturtabilmek için sıkıntıya düştüğü ve düş kırıklığına uğradığı farklı normatif iktisat arayışlarının peşinde oldu. Sorumlu bir aydın gayretiyle verdiği mücadeleye geçmeden önce onun tahayyül ettiği idealist çerçeveyi günışığına kavuşturalım. Bu hususta sadece hocası Profesör A. Rüstow'un vefatı ertesinde kaleme aldığı nekroloji yazısından yapacağımız şu alıntı bize Ülgener'in peşinde olduğu idealist çerçeveyi vermesi bakımından önemlidir. Ülgener'i zikredecek olursak:

> ...Rüstow'da hareket noktası ta başında verilmiş ve tayin edilmiştir: Bu hür insan ve hür şahsiyet değerleriyle örülü serbest bir iktisadi ve sosyal düzendir. Hürriyet ve şahsiyet, değer hiyerarşisinin başında belki zirvesinde gelir; o kadar ki Rüstow serbest piyasanın düzenleyici kuvvetine inanmakla beraber, piyasayı ve umumi olarak iktisadi hayatı maddi icaplarıyla her şeye üstün tutan görüşün daima karşısında olmuştur.[4]

[4] S.F. Ülgener, "Alexander Rüstow: Bir Fikir ve Aksiyon İnsanının Ardından", *İ.Ü İktisat Fakültesi Mecmuası*, cilt 23, (1963), sf. 4 (ayrı bası).

Rüstow'da olduğu gibi, Sabri Ülgener'de de hürriyet kavramı, her şeye muhittir ve girdiği her damara –'ekonomi', 'siyaset' ve kurumsal dünya'ya'– da can suyu olduğu için *vital* mânâda kabul bulur. Hürriyet kavramının tamamlayıcı cüzü ve diğer cüzlerin içersine en kolayca girebilen iktisattır ve maddi hayatın merkezinde o vardır. Dolayısıyla, birey-piyasa bağlantısında kişisel çıkarın önünü tıkamak, onun yerine ona alternatif bir itici gücü piyasaya sürmek ve hâkim kılmak boşuna bir gayrettir. Netice itibariyle Sabri Ülgener'in düşünce ufkunda olması gereken çıkış noktası [norm] da budur. Bu değerlendirme bağlamında Feridun Yılmaz'ı zikredecek olursak:

> .... Batılı tecrübeyi Weberyen rasyonelleştirmenin ulaştığı liberal kapitalist düzen ekseninde algılayan Ülgener için bu durum kapitalistleşmenin altındaki zihniyet problemini de göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında Ülgener'in liberal-kapitalist düzeni bir doğal nihaî uğrak olarak tercih ettiğini fark etmek zor değildir.[5]

Batılı ekonomilerin evrildiği ve aktığı Weber-Marshall çizgisi Ülgener'in gözünde 1930'ların Türkiyesi için ulaşılamayacak muhteşem bir performansın ürünüydü. Ülgener bu farklı tablolar karşısında Türkiye için ya tarihperestliğin (historicism) acı hükmüne boyun kesip eyyamcı bir tavrı benimseyecek ya da bir Türkiye sevdalısı münevver olarak bu ölümle hayat arasında gidip gelen hasta ekonomiyi tedavi edebilecek sağlıklı iktisat reçetelerinin arayışına geçecekti. Tabiatıyla, o ikinci yolu seçti. Bu işin hem gereği hem de gerçeğiydi, ama elde nefha-i ilâhi olmadığından bütün akademik hayatı hastalığı teşhiste mükemmeliyeti yakalamak, buna mukabil tedavide faklı reçeteleri aramakla geçti. Dolayısıyla, tedavi için peşinde olduğu reçeteler uygulamada hastabakıcılar [politikacılar] elinde gerekli titizlikle uygulamaya konulamadı, konulsa bile sulandırıldı. Ülgener'in sorumlu bir akademisyen olarak yaşadığı dramın arka planında, ki gerçek budur. Yaşadıkları ona hiçbir vakit liberal iktisat politikalarının takipçisi olma fırsatını vermedi; rasyonellik yolunda attığı her adımın irrasyonellikle tahrif edildiğini üzüntüyle yaşadı.

Bu tespitlerin aydınlığında 1930'larda Cumhuriyet Türkiyesine intikal eden Osmanlı mirasının boyutlarını, içeriden dışarıya, en iyi bilen iktisatçı Ülgener'di. O tarihlerde ekonominin boğuştuğu şartlar ya da 'var olan' [reel] ile Ülgener'in kafasında yer bulan 'olması gereken' [norm] arasında korkunç bir mesafe vardı. Ülgener'i akademik hayata intisabının ilk günlerinde 'olması gereken' e yönelten ya da şümullü bir hürriyet fikrini

[5] F. Yılmaz, "Sabri F. Ülgener ve Liberalizm", *"Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm"*, VII, İletişim Yayınları (İstanbul, 2005), sf.261.

iktisadi hürriyetçilikle telif edip serbest piyasa taraftarı olmaya iten sebeplerin başında İstanbul Darülfünun'daki hocaların derslerine damgasını vuran iktisat anlayışının payı vardı. Türk hocalarından İbrahim Hakkı Pelin ile mülteci Alman hocalarının eğilimi bu yöndeydi. Hattâ hocalarından Fritz Neumark'ın Türkiye anılarında kaydettiklerine bakılacak olursa burada okutulan iktisat dersleri "ultra liberal Fransız iktisat okulunun muhteva ve zihniyetini aksettirmekteydi".[6]

Ülgener'in Alman hocalara asistan olması işin rengini değiştirdi. Önce metafizik-liberalizmden koptu. Osmanlı gerçeğinin 'birey'in yaşamasına imkân vermeyen ortamını bilgilerle tarihi kuşatınca ayakları yere basmaya başladı. Batı'da yükselen liberalizmi mümkün kılan ortamı Weber'in adesesiyle kuşatmış olması ona tahlil gücü ile ileriye dönük tahmin yapabileceği sağlıklı bir zemin kazandırdı. Daha sonra Röpke ve Rüstow'dan mülhem liberalizm fikir hareketini tahlil etti. Bilhassa Röpke'den gelen ışığın ardında C. Menger - L. von Mises'in oluşturduğu kaynağı keşfetti.[7]

---

[6] [F. Neumark], "İktisat Fakültesi'nin Kuruluşunda Büyük Hizmeti Geçen Prof. Dr. F. Neumark'ın İzlenimleri"; *"İktisat"*, Sayı 150, (1976), sf. 4. Bu doğrultuda, Neumark'ın İ.F. Pelin'e ilişkin görüşlerini aktaralım: "Pelin, Fransa'da eğitim görmüştü. Sadece Fransızca kaynakları tanıyordu ve koyu liberal (Rüstow'un dediği gibi "taş devri liberali") görüşleri savunuyordu." [*Boğaziçine Sığınanlar*, (İstanbul, 1982), sf. 59]. Söz konusu "ultra-liberal Fransız iktisat okulunun" felsefî temelinde Menger-Mises bağlantısı olmadığı gibi Türkiye'de o yıllarda uygulamaya konan devletçiliğin de fikri temelleri pek sağlıklı değildi; en azından metafizikti. Sabri Ülgener bu politikayı ölçülebilir esaslarla Kahn-Keynes çizgisine bağlayana kadar huzursuz olacaktır. Tekrar Neumark'a dönersek: Söz konusu 'ultra liberal zihniyet' "Kemalist Türkiye'nin yeni görev ve amaçlarına uygun değildi. Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow, Gerhard Kessler, Alfred Isaac ve ben ta İstanbul Üniversitesi'nde faaliyete başladığımız zamandan beri sözü geçen hali değiştirmeye gayret sarf ettik." [*ibid.*]. Hiç şüphesiz, Röpke'nin gayretinin gayesi liberalizmi Menger-Mises çizgisine oturtmaktı. Ancak Türkiye'den ayrılan ilk mülteci iktisat hocası o oldu. Zira 1930'lar Türkiye'sinde devletçiliğin yaptırım gücünü göz ardı ediyordu. [Cf., A. G. Sayar, *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi: Sabri F. Ülgener*, (İstanbul, 1998), sf. 59-60, dn.2]

[7] Röpke-Rüstow ikilisinden Ülgener'in bilhassa Röpke liberalizmini İstanbul Üniversitesi'ndeki asistanlık günlerinde öğrendiğini iddia etmiyoruz. Ülgener, Röpke'nin önce öğrencisi, sonra 1935-1937 yılları arsında genç bir öğretim görevlisi olarak yardımcılarından biri olmuştu. O yıllarda Röpke'yi tam olarak keşfettiği söylenemez. Nitekim onun 1936'da çıkan *Ekonomi İlminin Tekamül Tarihi* kitabının giriş bölümü üzerine düşüncelerini bu eserin yayınlanmasından tam 40 yıl sonra şu sözlerle dile getirmişti: "Düşünüyorum da, o yılların biz öğrenci ve genç öğretim üyesi yardımcılarına ne kadar uzak gelmişti! Başka dünyadan gelen bir sesti sanki. Ne demekti ve nasıl olabilirdi bir burjuva ilmi, bir proleter ilim veya ulusal ilim? Hiç duymadığımız, işitmediğimiz ve herhalde –öyle gelmişti bize– ömür boyu bir daha işitemeyeceğimiz garip, acaib sözler" [S.F. Ülgener, "Bilim, İdeoloji ve Marksizm", *I. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt 36, (1978), sf.2, (ayrı bası)]. Bu tesbitler elbette Röpke'nin liberal düşüncesi için de geçerlidir. Ancak 'hür insan' kavramına Ülgener'in sahip çıkışı, onu Röpke-Rüstow çizgisine çekecektir. Ülgener, Rüstow'un 'hür insanı' vurgusuna göndermede bulunurken onun *opus-magnum*'u *Ortsbestimmung der Gegenwart*'ı gösterir. Rüstow, bu mühim eserini Türkiye günlerinde yazmış akademik dostu Ülgener'le de fikir alışverişinde bulunmuştu. Benzer vurguyu Röpke de Rüstow'un vefatı üzerine yayınlanan nekroloji yazısında yapmış onu

Bunlar iktisadi hürriyetçiliği *endüvidüel-a priorizm* ile telif etmişlerdi. Öte yandan Alman hocalardan öğrendiği M. Weber'in temel tezi olan Protestan ahlâkının kapitalizmin ruhunu ateşlemesi gerektiği gerçeği Batı'da ekonomik düzlemi sağlıklı 'firma' anlayışına bağlamıştı. Röpke-Rüstow bağlantısı ona bir 'norm' vermişti ama bu 'norm' ile tarihi verilerin aydınlığında Osmanlı-Türk iktisadi zihniyet dünyası tahlil edilince birey-piyasa bağlantısını verecek güçlü ışıkların olmadığını gördü.

Tarihperestliğin tuzağına düşmeden içine çekildiği karamsarlığı aşmak için iktisadi bireyi inşâ edecek yolda ilerlemeliydi. Bunun reçetesi ise iktisadi hürriyetlerin önünü açacak olan korumacı-devletçi politikaların izlenmesinden geçiyordu. 1930'larda uygulanmaya konan Türkiye'de devletçiliğin fikri kökenleri ise List-Gökalp iktisadi himayecilik anlayışından neşet etmekteydi. Aslında uygulamada devletçilik Atatürk'ün karizmasıyla yol alsa bile Osmanlı'dan tevarüs eden olumsuz maddi mirasın bu yolla aşılması imkânsızdı. Zira devletçilik-piyasa bağlantısında ölçülebilir esasların olmayışı fikri kaynağının zayıflığıyla izah edilse bile Ülgener'in Türkiye'de devletçilikle başı hoş değildi. Bu hal 1947-1948 yıllarına değin sürecektir. O yıllarda Ülgener, Harvard üniversitesindedir. Orada Profesör A. H. Hansen'in iktisat derslerinde aradığını bulacaktır.

II

Tarihi sürüklenişin tabii bir sonucu Sabri Ülgener, iktisadi liberalizme hiç kapı açmadan, Türkiye ekonomisi için çıkış yolu olarak kaba hatlarıyla iktisadi korumacılıkta karar kıldı. Cevabı hem teoride ve hem de tatbikatta zor bir soru ile karşı karşıya idi. Ne tür bir himâyecilik? Ancak, Türkiye ekonomisinin kendine has şartlarının Ülgener'in neden liberalizme karşı bir mesafe koyduğuna bakmak gerekiyor. İktisadi fikirler tarihimizde liberalizmle korumacılık arasında gidip gelmeler ya da fikri çelişkile-

---

neoliberalizmin en erken öncülerinden biri olarak selâmlamıştır [Cf., W. Röpke, Alexander Rüstow, *The German Economic Review*, vol.1, (1963), sf. 270]. Türkiye'ye gelen mülteci Alman hocalar içerisinde en şöhretli olanı Röpke idi [Cf., F. Neumark, (1982), s.f. 53]. Söz konusu şöhret verdiği eserlerdeki pozitif iktisatla liberal çizgideki duruşunun sağlamlığından neş'et ediyordu. 1930'ların başında dünya ekonomisinin dibe vurduğu, Neoklasik iktisadın devre dışı kaldığı hususiyle liberalizmin tahtından kovulduğu günlerde Röpke şunları söylüyordu: "Planlı dünya ekonomisi [iktisadi eşitlik] yolu hakikatte bize tamamen kapalıdır. Ve karşısında bulunduğumuz şıklar ya liberal bir dünya ekonomisine geri dönmek yahut da tem kaos şıklarıdır" [W. Röpke, *Konjonktür ve Buhranlar*, (İstanbul, 1947), sf.14]. İstidrad kabilinden ifade edelim ki yıllar sonra Ülgener Türkiye'de aydın meselesinin üzerine gidince Röpke'nin *Ekonomi İlminin Tekâmül Tarihi*'ndeki şu çarpıcı uyarısının onun için yol gösterici olduğunu zannediyoruz: "Medeniyetimizin bütün inhitat tezahürlerinin ilk ve hakiki menşei Fransız edibi Julien Benda'nın çok okumağa değer bir kitabında yazdığı gibi *'Trahison des Clercs'* / "Ülemanın Hiyaneti'nde aramak gerektir" [(İstanbul, 1936), sf.7].

rin başlangıç noktasını Tanzimatlı yıllara değin gerilere götürmek mümkündür. Aslında Tanzimat kâğıt üzerinde de olsa kadim Osmanlı uygulaması olan *'ilm-i tedbir-i devlet'*in yerine *'birey'*in çekip çevireceği ekonomik düzlemin kapısını açmıştı. Uygulamada dış tazyik ve yol göstermelerle iktisadi liberalizm etkin olsa bile ekonomik düzlemde bu politikayı omuzlayacak Türk müteşebbislerden oluşan bir orta-sınıf yoktu. Düşünce ikliminde ise 1880'lere doğru, iktisadi liberalizm en güçlü ve bilinçli bir şekilde Sakızlı Ohannes Efendi tarafından savunulurken Ahmed Cevdet Paşa *Tarih-i Cevdet*'inde hemen her vesile ile uygulamada –teorik olarak buna İslam fıkhı da dahildir– serbest ticareti savunuyordu. Paşa'nın bu savunması karşısında Sabri Ülgener şu fikri ileri sürecektir:

"...Realite böyle bir düşünceyi haklı çıkarmaktan çok uzaktı."[8]

Türkiye'nin realitesi iktisadi korumacılığı teoride ve tatbikatta iktisadi liberalizmin önüne çekti. Buna rağmen 20. yüzyılın başlarında, 1910'lara doğru, M. Cavid Bey liberal iktisat felsefesinin çok önemli bir rüknü oldu. 1920'lere doğru bu defa Prens Sabahaddin, Türkiye'ye hedef olarak İngiliz ekonomisini işaretliyordu. Prens, toplumsal yapıdaki değişimin ekonomi politiğini tartışmaya açmadan Türkiye'nin liberal bir ülke olmasını istiyordu. Oysa kurguladığı model Prens Sabahaddin'in Türkiye'nin tarihî sürüklenişiyle ilgili bir değerlendirmesini içermemektedir.

İktisadi liberalizmle ilgili düşünce ufku 1930'ların başında Ahmed Ağaoğlu ile İsmail Fazıl Pelin'in görüşlerinde hayatiyetini sürdürdü. Fransız ultra-amprisizminden beslenen bu görüşle yapılan tahliller tarihi

---

[8] S. F. Ülgener, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Devlete ve İktisada Dair Görüşleri", *İş* sayı 76, (1947). sf. 22. Cevdet Paşa'yı iktisadi liberalizme yaklaştıran bu görüşün ardında onun fâkihliği ve İslâm dinine olan fıtrî bağlılığı bulunmaktadır. Bu bağlamda İslâm'ın ekonomik düzlemde üreticiler için âmir hükmü, hiç şüphesiz, laissez-faire düşüncesini savunanları kıskandıracak, hattâ hayrete düşürecek kadar liberal olmasıdır. Nitekim fiyatların oluşumunda İslâmiyet 'narh'ı kabul etmez. Ancak fiyatların serbestçe teşekkülüne dair kurduğu 'norm'un akan zamanda bir dizi şoklar karşısında devletin bireyin üzerine abanmasını, piyasa müdahalesini (reel) zorunlu kılmıştı. Ülgener, fiyatların oluşumunda serbestliği ve müdahale taraftarlarının görüşlerini serdettikten sonra bu konu üzerinde kişisel kanaatini şu sözlerle açıklamıştı: "Hülasa.... tek tük devlet adamlarının şahsında yahut mücerret fıkıh ve ahlâk dünyasında rastladığımız kısa ve anî gelişmelerden sonra tekrar müdahale tedbirlerine dönmek kaçınılmaz bir zaruret halini alıyordu" ['İslâm Hukuk ve Ahlâk kaynaklarında İktisat Siyaseti Meseleleri', *"Ebul' ula Mardin'e Armağan"*, (İstanbul, 1944), sf. 1187-1188]. Görüldüğü gibi zor [reel] oyunu [norm] bozar misali, bir norm olan İslâmî emrin Hz. Muhammed'in hadis-i kudsîsinin noktazamanlı (ahistorik) olmasına karşılık akan – zamana müteallik uygulamanın historik olması keyfiyetinin yarattığı uyumsuzluk ve çatışmanın kıyısında Sabri Ülgener'in ulaştığı şu tespit "fiiliyatın uzun asırlar müdahaleci bir fiyat politikası peşinde yürümüş olması" [*ibid*, sf. 1188] elbette şaşırtıcı değildir. Asıl şaşırtıcı olan İslâm tarihinde Ümeyyed oğullarının tahta geçmelerinden itibaren devletin bireysel gelişme kanallarını tıkayan uygulamalarıdır. Ülgener müdahaleyi haklı kılan sebepler üzerinde durmasına rağmen ideal tipolojinin yaşamasına engel olmuş nedenleri bu yazısında sorgulamadığı görülüyor.

bir muhasebe içermediğinden liberalizmin hayatiyetini tehdit edecek içsel unsurların varlığına yer vermediği için kusurlu doğmaya mahkûmdu. Dolayısıyla, iktisadi liberalizme açık kurgulamalarda toplumsal modelin 'muhayyel' olmanın ötesine geçemeyişi bir Türkiye hakikati olacaktır. Kısaca, 1930'larda Türkiye'de liberal iktisat düşüncesi, 1929 dünya krizinin de etkileriyle, cılız, sathî ve o nisbette geleneğindeki zengin felsefî birikimden yoksundu. Oysa Türkiye ekonomisi, 1930'larda Lozan Antlaşmasına düşülen şerhi –ki 5 yıl korumacı iktisat politikalarını uygulamaya koyamayacaktı– sona erdirmiş, hem Osmanlı'dan tevarüs eden olumsuz mirası hem de 1920'den itibaren tırmanmaya başlayan büyük buhranın gönderdiği dalgaları kesecek bir iktisat politikasının düşüncede kuluçka döneminin bitmesini beklemişti. Ekonomi için bütün bu olumsuz tabloyu aşacak tek bir ekonomi politikası vardı: İktisadi korumacılık. Ülgener'in kaleminden ekonominin 1930'lardaki bireysel girişiminin görünümünü okuyalım.

"...İlk adım için gerekli kaynaklardan ve aynı zamanda asgari iş adamlığı tecrübelerinden henüz yoksun bulunan özel teşebbüs..."[9]

Hem maddi kaynaklardan, hem de bireysel girişim tecrübesinden yoksun bir özel teşebbüsün varlığı 1930'larda devletçiliğin önünü açıyordu. Bu yıllarda özel girişimin ataletini Ülgener'den dinleyelim.

"..... Özel teşebbüsün tepki yavaşlığı, bir kısım aydın çevrelerle beraber hükümet yetkililerini de memleket ekonomisini daha çok devletin nâzım bir planı altında geliştirme yolunu denemeye itmiştir. Bu... devletçiliğin başlangıcı oluyordu.[10]

"Günün havası ve şartları içinde vazgeçilmez olan bir devletçilik anlayışı ve tutumu[nu]" Sabri Ülgener kabul ediyor, ayrıca devletçiliğin ilk yıllarında [1930-1939] "ana hedeflerinin çoğunun gerçekleştirilmiş olduğunu söylemekte hata yoktur[11]" diyordu.

---

[9] S.F. Ülgener, "Takdim: Türkiye'de Planlama ve Planlı Döneme Geçiş", *Türkiye'nin İktisadi Gelişme Meseleleri*, I, (İstanbul, 1971), sf. 2. Vefatına yakın kaleme aldığı bir eserinde bu yüz çizgilerini daha da koyulaştırdığı görülmektedir: "Eksikliği en fazla hissedilen teşebbüste olsun, sevk ve idarede olsun, Batı ölçüleriyle rasyonel davranan insandır" [*Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler,* (Ankara 1983), sf. 39.

[10] S.F. Ülgener, *ibid.*, (1971), sf.1

[11] İbid, sf.2. Bunlar Ülgener'in sözleri, halbuki Ülgener adına yapılan şu iddia onun sözleriyle çelişmektedir: "Ülgener'in konumu Kemalizm'den de farklılaşmaktadır. Çünkü zorlama ve tepeden devrimlerle [iktisadi düzlemde devletçilikle] bu zihniyetin [Ortaçağlaşma sürecinin] değişmeyeceğini ve ancak 'piyasa' marifetiyle rasyonel/kapitalist insanın yaratılabileceğini düşünmektedir." [M. Yılmaz, 'Sabri Fehmi Ülgener', *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, V, İletişim Yayınları (İstanbul, 2003), sf. 491] (F. Yılmaz da bu alıntıyı "yerinde [bir] tespit" olarak değerlendirir ve iktibasta bulunur [*op.cit*, sf. 260]). Hemen ifade edelim Ülgener'in düşüncesinde Türkiye için Hayek'vari kendiliğinden düzen anlayışı, netice itibariyle tevekküle açık bir bekleyiş yoktur. Zira Türkiye'de mevcut firma düzeni, kıyamete değin,

Öte yandan İ.Ü. İktisat Fakültesi'ndeki mülteci Alman hocalardan F. Neumark'ın anılarından aktaracağımız şu satırlar da onun tespitleriyle örtüşmektedir:

"..... Osmanlı İmparatorluğu tecrübeleri karşısında, ülkenin Cumhuriyet kurulduğu sıralar içinde bulunduğu durumda ve yabancı tekellerin ileri ölçüdeki hegemonyası ile iktisat politikasında egemenliği kısıtlayan bazı olgular nedeniyle bu devletçiliğin belli ölçüde haklı olduğu kanısında idim, hele ilk zamanlar dinamik Türk girişimcileri hiç yokken."[12]

Görüldüğü gibi Ülgener, Neumark gibi düşünmektedir. Oysa diğer hocaları Röpke ve Rüstow, devletçilikle ilgili bu görüşü paylaşmıyorlar, "aşırı bürokratizmi" ileri sürüyorlardı.[13] Bu görüş haklı olsa bile Türkiye'de devletçiliğin ilk yıllarında Atatürk'ün karizmasının söz konusu engeli en alt seviyede tuttuğu ileri sürülebilir. Halbuki, Ülgener'in de işin bu yönüyle hocalarından farklı düşündüğü söylenemez. Farka gelince: Bu ihsas dahi ettirmediği, o ilk aşamaya damgasını vuran kısmî planlama gerçeğiydi.

Söz konusu zamanda devletçiliğin Türkiye'de ana hedeflerini gerçekleştirip başarılı olmasının altında hiç kuşkusuz, Atatürk'ün karizmasının da göz ardı edilemeyeceğini vurgulamıştık. Oysa, elimizde bir delil yok ama, Ülgener'in başarılı bulduğu bu dönem, kısmen de olsa, devletçi uygulamanın planlama ile kurduğu bağla ilintili olsa gerektir. Zira Ülgener, List-Gökalp çizgisinin başıboşluğuna, hesapsız-tepeden inmeciliğine karşıydı. Nitekim ölçülebilirlik esasından yoksun bir devletçiliğin en önemli mahsuru er ya da geç irrasyonelliği hususiyle de bürokrasiyi beslemesi gerçeğiydi.

---

iktisadi himayeciliğin katkılarına rağmen, rasyonel bir ekonomi yaratma şansına sahip değildir. Dolayısıyla F. Yılmaz'ın iddia ettiği gibi "Kemalist müdahale biçimleriyle toplumu şekillendirme yaklaşımlarına karşı, toplumun kendi tarihsel evriminin ve zihniyet dönüşümlerinin belirleyiciliğini öne çıkararak 'mutedil' bir liberal tarzla bunların karşısında yer almıştır." [*ibid.*]. F.Yılmaz devamla: "Ülgener'in toplumsal tarihin zaman içersindeki değişimini zihniyet analizi ile izlerken ortaya koyduğu toplumsal yapı tasavvurunun, Hayek'in kendiliğinden bir düzene (spontaneous order) doğru evrilen iktisadi ve toplumsal yapısını andırdığını söylemek abartılı bir analoji olmayacaktır" [*ibid*, sf. 263]. Biz bu yazımızla Ülgener'in nasıl dişini tırnağına katıp bu söylenenlerin dışında izlediği yolu göstermeye çalışacağız. Bu bağlam içerisinde farklı iki fikrî yolculuğu birbirine karıştırmamak gerekiyor: *Önce*, Ülgener, Keynesciliği ve Keynesci / Planlamayı savunmuştur. *İkinci olarak*, bu maddi yol göstericiliğin uygulamada bireysel iktisadi davranışsal çerçeveyi Batılı tipoloji yönünde ne kadar eğip büktüğüne bakmıştır. Netice itibariyle; bu iki şıktan ilkini yok belleyip ikincisini de Ülgener'den yapılan alıntılarla ortaya koymak Türkiye'de iktisadi korumacılığın 50 yıl süren uygulamalarının –iyi, kötü– bireyselleşme yönündeki katkılarını bilmemek ya da bilerek ıskalamak demektir.

[12] F. Neumark, *op. cit.*, sf. 169.

[13] Cf., *ibid.*

1939 Eylülünde patlayan II. Dünya Harbi Türkiye'de de potansiyel meyvalı devletçiliğin sonunu getirdi. Bu defa devlet harp şartları gereği ekonomiye abandı, korumacılık da yara aldı. Harp yılları içerisinde Ülgener, *opus magnum*'unun hazırlıklarıyla meşguldü. Bu devasa programdan soluklanıp bu defa fiyatların devlet tarafından murakabe edilmesi dolayısıyla, piyasaya müdahale olgusuna eğildi. Tarihe açıldı. Meseleyi 'norm' da ve 'reel'de kuşatınca vardığı sonuç müdahalelerin kaçınılmazlığı yönündeydi. Buna rağmen dolayısıyla iktisadi korumacılığı rasyonelleştiren arayışını da hiçbir vakit sahipsiz bırakmadı.[14] Ülgener beklemedeydi.

III

Sabri Ülgener, on yıl dolu geçen iktisadi zihniyet araştırmaları ile Türkiye ekonomisinde iktisadi liberalizmi mümkün kılmayan bir Osmanlı mirasının köklerini kuşattı. Osmanlı ekonomisinin serencamında bireye yer olmadığını, daha doğrusu bizim insanımızın iktisadi maddeyle yoğrulmaktan pek haz etmediğini gördü. 1934-1946 yılları arasında *opus-magnum*'u *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri*'nin esaslarını tespit etti, hattâ, çatısını çattı. Ulaştığı bulgular karanlık ve karamsar bir tablo idi ve 'biz adam olmayız' anlayışıyla tarihperestliğin tuzağına düşmemek için de esaslı bir çıkış yolu yoktu. Zor olanı seçti ve bireyi inşâ edecek yolları iktisadi liberalizmin dışında aramaya başladı.

1947-1948 yıllarında Harvard Üniversitesi'ndedir. Orada tarihperestliğin önünü kesecek olan entelektüel güce kavuştu. Profesör A. H. Hensen' in derslerinde Keynesci iktisadın esaslarını öğrendi. Böylece zihninde

[14] Sabri Ülgener'in "daha ilk eserlerini ortaya koyduğu 1940'lı yıllarda dahi dönemin anti-kapitalist havasına kapılma[dığını] ve kapitalistleşmeyi savun [duğunu]" M. Yılmaz iddia ediyor [*op. cit.*, sf. 490], ancak Ülgener'e atıfta bulunmuyor. Maalesef bu iddia yanlıştır. *Evvela*, o dönemin uygulaması iktisadi korumacılıkla gerçekleştirilmiştir. Netice itibariyle, bu iktisat politikasını anti-kapitalist saymak yanlış bir tevcihtir. *İkinci olarak*, 1930-1939 arası Türkiye'de devletçiliğin ana hedeflerini gerçekleştirdiği, 1939-1945 arasında devletin piyasa müdahalesini, harp şartları gereği, kaçınılmaz bulduğunu Ülgener'in sözleriyle dile getirmiştik. Ülgener'in ilk yazılarına gelince; bunlar, 1937-1945 arasında, 4 makale ile 4 kitap tahlil yazısıdır. Bunlarda açıktan kapitalizmin müdafaasına ilişkin bir ifade yoktur. Mevcut politikalarla tek sıkıntısı devletçi uygulamanın irrasyonelliğe açık oluşu, onu iktisadi korumacılığın *sosyal- a posteriori* olması gereğini aramaya itmiştir. Dolayısıyla, Ülgener'in "ancak 'piyasa marifetiyle rasyonel/kapitalist insanın yaratılabileceğini düşün[düğünü] "[M. Yılmaz, *ibid*, sf. 491] ileri sürmek de bir fabrikasyon olup Ülgener'i eserlerinin tamamını okumadan sadece onun zihniyete müteallik kitaplarından gelen büyüye okuyanın kendisini kaptırmasının bir sonucudur. Benzer şekilde Ülgener'in "Cumhuriyet'in bürokratik muhafazakârlığını da eleştirmektedir" [M. Yılmaz, *ibid*] iddiası da bilimsel dayanaktan yoksundur. Ülgener'in 1961 Anayasasının âmir hükmü olan DPT'na sahip çıkışı ve Türkiye'de planlamayı savunan satırlarını okumadan M. Yılmaz'ın böyle bir hükme varmış olmasını ne ile izah edebiliriz? Bu hatalar dizisinin –buna dipnot 11'de sergilenenler de eklenecek olursa– Ülgener adına üretilmesini görünce hep bilinen bir sözü tekrarlamaktan kendimi alamadım: 'Kim etti bu kârı sana teklif!'

iktisadi korumacılık üzerine var olan tatminsizlik de bir selâmet iklimine kavuştu. Keynes'in modeli Türkiye'yi ayakları üzerine oturtabilir, bu yolla Gökalpçi irrasyonel devletçilik, yerini rasyonel devletçiliğe bırakabilir ya da devleti piyasaya iten *toplumsal-a priori/ toplumsal-a posteriori* ile yer değiştirebilirdi. Hensen'den öğrendiklerinin aydınlığında –ki Hensen Harvard da öğrencilerine daha sonra yayınlayacağı *A Guide to Keynes*'i ders takriri olarak sunuyordu– Ülgener Kahn-Keynes yaklaşımını benimsedi[15]. İktisadi korumacılık şemsiyesi altında yatırım ve harcamaların oluşturulacağı tesirin ölçülebildiği kalkınma yolundaki Türkiye için biçilmiş bir kaftan olacak, devlet de bu işleri otonom yatırımları omuzlayarak yerine getirecekti. Ülgener'in sözleriyle:

"... Emek ve sermayeyi geri kalmış bölgelere yöneltmede *devlet* - otonom yatırımları ile- kilit noktasında yer alır"[16].

Ülgener'in iktisat düşüncesinde istihdam çarpanında atfettiği önem gerçekten de üzerinde durulmaya değer. Kaleme aldığı *Milli Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme* kitabında bu bahse etraflıca yer ayrılmıştı. Bu eserini telif etmeden takriben on yıl önce Hensen'in (hem derslerinin, hem de *A Guide to Keynes* kitabının) etkisiyle çarpanın iktisat teorisindeki yerini şu sözlerle vurgulamıştı.

"..... İktisat ilminde 'multiplier'... ayrı ve ehemmiyetli bir bahis konusu teşkil etmektedir[17].

Ülgener 'çarpan'a ve onun matematiksel büyüsüne kapılmıştır. Devamla:

"..... Ekonominin bir köşesinden harekete geçirilecek bir harcama akımı, çarpan (multiplier) nevinden bir mekanizma ile, diğer köşelerinde beklenen gelişmeye kâfi gelecektir"[18].

Sosyal – a posteriorizm olarak Ülgener düşüncesinde çarpanın bu denli sıcak bir kabul bulması, bir kez daha vurgulayalım ki, ekonomiyi içinde bulunduğu fasit dairesini kuracak dikkate değer bir güçtü.[19] Bu yolla az

---

[15] Bu etkiyi Ülgener'den dinleyelim: "İki yıllık Harvard tecrübesinden yurda döndükten sonra kaleme aldığım *Milli Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme* kitabımda da bir çok şeyleri Hensen'e borçlu olduğumu ifade etmeliyim" ['Alvin H. Hensen (1887-1975)', *"İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası"*, Cilt 34, (1977), sf.20].

[16] S. F. Ülgener, "Bölgesel Kalkınma", *Ak İktisat Ansiklopedisi*, I, (İstanbul, 1973), sf. 137 (vurgu: özgün)

[17] S.F. Ülgener, "Gösteriş Maksadıyla İstihlak Meselesi ve Türkiye'nin İktisadi Gelişme ve Kalkınmasındaki Zararlı Tesirleri", *Siyasi İlimler Mecmuası*, Sayı 268, (1953), sf. 162.

[18] S.F. Ülgener, "Karma Ekonomide Planlamanın Rolü", *İktisat ve Maliye*, Sayı 9, (1966), sf. 344.

[19] S.F. Ülgener'in *Milli Gelir* kitabının dışında 'çarpanı' coşkulu bir şekilde ele aldığı yazılarından birine daha atıfta bulunalım: "Konjonktür Teorisinin Dünü ve Bugünü", *Prof. Dr. Refii Şükrü Suvla'ya Armağan"*, (İstanbul, 1971), sf.14-15 (ayrı bası).

gelişmiş bir ekonomi de 'birey' yaşama imkânına kavuşacak ve iktisadi liberalizme giden yolun eşiğine varılacaktı.

Harvard'dan 1948'de Türkiye'ye umutlu olarak döndü. Yurda dönüşüyle birlikte İ.Ü. İktisat Fakültesi çatısı altında Keynesçi görüşleri yaymaya başladı. Türkiye'nin ekonomik sorunlarını aşıp düzlüğe çıkmasında Keynesçi uygulamadan vefatına değin sapmadı. Ülgener'e göre Keynesgil iktisat politikası iktisadi hürriyetlere zarar vermeden kamu girişimiyle özel sektörün birlikte yol aldığı bir ekonomi anlayışıydı. Bu birlikteliği anlatan karma ekonomi kavram ve anlayışını sahiplenmişti. Zira karma ekonominin "bir atlama tahtası niteliğinde" olduğunu vurgulayan Ülgener için "karma ekonomi" aslında "gerekli bir ara yol"[20] idi. Şu sözlerle "atlama tahtası"nı ya da "gerekli bir ara yol"u savunduğu görülüyor:

"...Karma ekonomiyi biz devamlı çözüm yolu olarak görüyor ve anlıyoruz. Doğrusunu söylemek lazımsa, pür kapitalizmin... bugün için [bir] model (veya 'ideal tip') niteliğinde olma[sı]na karşılık tatbikat pek çok hallerde bu iki ekstremin [iktisadi liberalizm/iktisadi korumacılık] uçlarından koparılıp bir araya getirilmiş yapı unsurlarıyla geniş bir renklilik ve çeşitlilik içinde karşımıza çıkmaktadır"[21].

Ülgener devamla:

"Karma ekonomi düzeyinde gelişme çabası gösteren ülkelerde fiyat ve kâr hareketleri gerçekten ferdi kararlar için yeterli olsa bile, ekonominin tüm olarak kalkınmasında rota tayini için kusursuz aletler değildir."[22]

Sabri Ülgener, bilhassa 1950-1960 tecrübesinde Demokrat Parti'nin liberal söylemlerinin devletçi eylemlerle sürdürülmesi karşısında ekonominin içinde bulunduğu kısır döngülerin aşılmasında bu defa politikacıyı ya da politika kurucu iradenin bir plan fikrine bağlanmasının zaruretine inanıyordu. 1961 Anayasasının âmir hükmünden aldığı cesaretle, 1963 yılında kaleme aldığı bir yazısında, planlamayı şu sözlerle savundu:

"..... Türkiye ekonomisi bünye sağlamlığını, demokratik düzeni muhafaza ile beraber, plan yapma ve yürütme için gerekli sabır ve tahammülü sonuna kadar gösterip göstermemekle belli edecektir."[23]

Ülgener planlamayı savunmakta ısrarlıdır. Onun sözleriyle:

".... Bizde [1961] Anayasa[sı] hükümleriyle esasen 'sosyal devlet' niteliğini taşıdığına göre ve öyle olarak ilân edildiğine göre plan ve planla-

[20] S. F. Ülgener, *op cilt,* (1966), sf. 345.
[21] *İbid.*
[22] *İbid.*. sf. 348.
[23] S.F. Ülgener, "Sermaye Kaybı: Sebebleri ve Önleme İmkânı", *Sanayide Yatırım ve Sermaye Terakümü,* (İstanbul, 1963), sf. 402.

macı diliyle [iktisadi hürriyetçi bir] rejime bunun üstünde başka bir etiket [iktisadi eşitlik] koymaya hacet yoktur sanırız."[24]

Yukarıdaki alıntı Sabri Ülgener'in 1960'ların ortalarında kapitalizm karşısında kişisel duruşu daha belirgin hale geliyor: "Demokratik düzene dört elle sarıldığımız müddetçe"[25] iktisadi hürriyetçilik hayatiyetini iktisadi korumacılık (Keynesci/planlama) ile sürdürecektir. Ülgener, bu yolla; Türkiye şartları içerisinde büyük yatırım projelerinin planlanmasını devletin düzenleyici rolüne bırakmaktadır. Geriye kalan, birey-devlet bağlantısıdır. 'Sosyal devlet'i içtenlikle savunan Ülgener'in bu bağlamda hocası A. Rüstow'un ayak izlerini sürdürdüğü görülüyor. Liberalizmin aşırı yalıtılmış versiyonu olan *a priori-liberalizm*le onun herhangi bir fikri yakınlığı bulunmamaktadır.

IV

Cumhuriyet tarihinin 1930'dan süzülerek 1980'e uzanan 50 yılı içerisinde uygulanan iktisadi politikalarına iktisadi korumacılık damgasını vurmuştu ama Türkiye'de devletçilik, 1930-1939 dönemi hariç, Sabri Ülgener için bekleneni vermedi. Harp yıllarını kendine özgü şartları içinde değerlendirmek gerekiyordu. Bu zaman diliminde (1939-1945) zor [reel] oyunu [himâyeciliği] bozuyor, realite değil iktisadi liberalizmi, iktisadi korumacılığı dahi rotasından çeliyordu. 1946 ertesinde, hele Demokrat Parti'nin iktidarı ele alması ile birlikte Keynesci politikaların uygulanmaya konması için şartlar müsaitti. Ancak istenilen olmadı. 1961 Anayasası ile ihdas edilen devlet planlama teşkilatı, bu defa, Keynesciliğe planlama şemsiyesi altında siyasetçinin hoyratlığına karşı çekidüzen verecekti. Ülgener için Keynesci/planlamaya geçilmesi birey-piyasa bağlantılarının kurulabilmesinde bir ara yol ya da zorunlu bir aşama idi. Ancak bu defa da beklenen olmadı, Ülgener düş kırıklığına uğradı. Bel bağladığı planlama, politikacının savruk ve hesapsız harcama tutkusunun canlı tuttuğu popülizme feda edilince bir kez daha zor [realiteye hükmeden irrasyonalizm] oyunu [planlamayı] bozmuş oldu. Geriye dönüp baktığında verdiği entelektüel savaştan tarihperestliğin galip çıktığını gördü. Halbuki, 1963 yılında yayımlanan bir çalışmasındaki şu satırlarda onun planlama olgusuna nasıl coşku ile baktığını göstermektedir:

"...Gelişme planı halkın yerleşik kıymet anlayışı ile her noktada sert bir tezada düşmektense mevcut kıymetlerden birini yakalayıp onun üzerinde işleyerek başarıya yürür. Tüketim meyli bunun açık bir misalidir."[26]

---

[24] Cf., S. F. Ülgener, *op. cit.*, (1966), sf 352.
[25] *İbid*, sf. 353.
[26] S.F. Ülgener, *"Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler"*, (Ankara 1983), sf. 48.

1980'lerde Türkiye'de devletçilik sonun başlangıcına, iktisat politikalarında da yeni bir kırılmanın eşiğine ulaşıldı. Dolu 50 yılın muhasebesinin mümkün kıldığı değerlendirmeler Ülgener'in iktisadi sistem ve politikalarındaki duruşunu daha da belirginleştirdi:

1- 1980'lere doğru Ülgener'in Keynes'e ve Keynesciliğe bakışı nasıldı? Bir kez daha vurgulayalım ki, Ülgener'in düşünce dünyasında Weber' in akan zamanda makro kozmosdaki firması ile Marshall'ın nokta-zamanlı mikro kozmosdaki firması arasındaki temel fark; *ilki* firmanın zuhurunu mümkün kılan sosyolojik-tarihi vasatı araştırırken, *ikincisi* mikro kozmosda, firmanın ölçülebilir boyutlarını tespit etmesi gerçeğidir. Aslında Ülgener için makro-mikro ayırımı esasta *historik* olanı *ahistorik*'te eriten idealize olmuş bir kavrayıştır. Bu bir 'norm' olarak doğru olsa –ya da 'anormal' olmasa– bile Türkiye'nin Osmanlı'dan aldığı maddi mirasın bu 'norm' ile uzaktan yakından bir bağlantısının –ne evrim tarihinde ne de reel hayatta– olmamasıydı. İdealize edilen bu tablonun [norm'un] somut gerçekte mümkün kılınabilmesi ['normal'e dönüştürülebilmesi] için Keynescilik, Ülgener'e göre, hesaplanabilir bir iktisat siyasası sunduğu için sığınabilecek bir limandır. Hikâyenin bundan sonrasını biliyoruz: Fakülte'deki derslerinde Keynesgil iktisadı emekliliğine kadar okuttu. Vefatına giden günler zihniyet araştırmalarını kitaplaştırma telaşıyla geçti. Bir taraftan sağlık sorunlarıyla uğraşıyor, öte yandan farklı iki damarı bir sarmala dönüştüren bir kalem mücadelesinin içinde yer alıyordu. Kalemiyle verdiği mücadelede sokaktaki sığ, slogancı 'sol' aydınının ipini pazara çekerken bir adım sonra bu 'sol' aydını [Türk solu'nu] genelden özele geçerek Marksizm'i eleştiriyordu. Netice itibariyle 1975'lerle Keynes düşüncesinin çözülüşünü ya da makro iktisat reçetelerinde iktisatçıların mutabak halinde oldukları pozitif bir 'norm'un tesis edilemediği meselesine uzak kaldı. Türkiye'nin kırık dökük Keynescilikle topallayarak gitmesinden ve bunun yukarıda işaret edilen 'norm'u ayakta tutacak olan bireyin rasyonelleştirmesine olan katkılarını izlemekten öte geriye pek bir şey kalmıyordu.

2- İktisadi devletçiliğin bireyin kristalleşmesine olan katkısına ya da Osmanlı'dan devir alınan müteşebbis-tüketici tipolojisini nasıl ve ne yönde eğip büktüğüne bakalım. Evvela Cumhuriyet'e intikal eden Osmanlı-Türk insanının iktisadi maddeye bakışı nasıldı? Sabri Ülgener'den aktarıyoruz:

"...Bol ve ferah yaşamanın tattıracağı haz ve zevkin (veya özlemin) hiçbir zaman yabancısı olmamakla beraber, o uğurda acele ve telâştan

hoşlanmıyan, yolunu ve yönünü tayinde görenek ve otorite bağları çevrili, dışa ve 'yaban'a kapalı ve nihayet işinde ve hesabında götürü insan!"[27]

Üretmek için "acele ve telaştan hoşlanmıyan", yönünü tayinde sıkı sıkıya geleneğe bağlı maddeye dokunmayan, "işinde ve hesabında götürü insan[ı]" Cumhuriyet Osmanlı'dan teslim aldı. Geçen yıllar değişimi de beraberinde getirdi. Bu değişimin aydınlığında "kurucu ve sanayici" iş adamlığının başarılı örneklerini tespit etti.[28] Buna rağmen Türk iş adamını kararsız ve kaprisli buluyor, "âni ve çabuk kâr peşinde oluşunu eleştiriyor, bilhassa menkul kıymetlerden rahatlıkla ayrılabilen bir tipoloji ile karşı karşıya olduğumuzu söylüyordu.[29] Devletçi politikalar değişim yönünde dürtüler vermiş olmasına rağmen dün ile bugün arasındaki irrasyonelliğin yüz çizgilerinden pek azını silebilmişti.[30] Buna rağmen şu uyarıyı yapmaktan da kaçınmıyordu:

"...Türk iş adamı değişen bu dünyada yerini almak ve korumak istiyorsa, dünün sayı ve hesaptan hoşlanmıyan babacan ve huzurlu dünyasına elveda demek zamanının çoktan gelip çattığı bilincine varmakta gecikmiyecektir."[31]

3- Sabri Ülgener'in iktisadi hürriyetçilik [kapitalizm] ve iktisadi liberalizm karşıtı görüşlerini daha da netleştirecek adımları onun kapitalizmi savunan, 'Türk solu'nu ve Marksizmi de eleştiren yazılarında bulmak mümkündür. Bu yazılarında önce 'Türk solu'nun kapitalizm, değerlendirirken sergilediği cehaleti şu sözlerle gözler önüne serer:

"..... Ülke bunca zaman özlenen düzeye mi bir türlü varamadı? Tabii hep kapitalist yoldan kalkınma modelinde (bizim solun [Türk solu'nun] uzun süre resmi argosu!) direnip durduğu için! Yere batası kapitalizm!"[32]

Ülgener devamla:

"..... Nedir şu 'kapitalist yoldan kalkınma?' Ve ne demeğe gelir kapitalistleşme süreci? Sorulara doğru düzgün cevap alabileceğimizi sanmamalıyız."[33]

O halde, kapitalizm nedir? Bunun cevabını Ülgener'den verebiliriz:

".... Kapitalizm... yalnız bir ekonomik düzen değil, genişliğine ve derinliğine bir yaşama stilinin adıdır."[34]

---

[27] S.F. Ülgener, *"İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası"*, (İstanbul, 1981), sf. 206.
[28] S.F. Ülgener, *op cit* (1983), sf. 53-54.
[29] Cf., *ibid*, sf. 56.
[30] Cf., S.F. Ülgener, *op.* cit, (1981), sf. 207.
[31] S.F. Ülgener, "Dünden Bugüne İktisat ve İşletmecilik", *"Türkiye'de İşletme Biliminin Öncülerine Armağan"*, (İstanbul, 1985), sf. 168.
[32] S.F. Ülgener, op.cit., (1983), sf. 157.
[33] *İbid*, sf.158.
[34] *İbid*, sf. 158-159.

Ülgener bu sistemin karşısına sosyalizmi [iktisadi eşitliği] koymaktadır:

"... Kapitalizm... zıddı olarak sosyalizm."[35]

Şimdi onun kapitalizme bakışını netleştirebiliriz:

"... Gerçek hayat çoktan gereken rötuşları getirmiş, çoktan arabulucu çözümlere kapı aralamıştı".[36]

Bu bakış açısıyla Ülgener iktisadi hürriyetçilikle iktisadi eşitliği birbirine yaklaştırıyor. Önce, Weber'den aldığı ışığı J. A. Schumpeter'in tespitleriyle daha da keskinleştirmiş, sonra M. Scheler'den mülhem olarak çağımızın bir "uyuşma çağı" olduğuna dikkatleri çekmiştir. Weber'e de bağlı kalaraktan her iki sistemin bilhassa bürokratik bir tabanda buluşacaklarını iddia ediyor.[37]

Bu bağlam içerisinde Ülgener'in Marksizm karşısında Neoklasik iktisat düşüncesini savunusunu değerlendirmek gerekirse: Eleştiriler esasta çıkış noktasını *ahistorik* Neoklasik iktisat teorisinin pozitif iktisatla kurduğu bağlantıda bulmaktadır. Bu noktadan hareketle Marksizmi eleştiren Ülgener'i iktisadi hürriyetçi olarak görmek ve göstermek ne kadar doğru ise, iktisat siyasaları bağlamında onu liberal olarak göstermek de o kadar yanlıştır. Ülgener liberal olarak etiketlense bile onun liberalliğini şu soru ile sorgulamak gerekecektir: Ne tür bir liberal?

Netice itibariyle, Ülgener'i ne bir iktisat siyasası olarak liberalizmle, ne de "düşünsel bir politik argüman olarak liberalizmle" ilintilendirmek, hele onun Türk siyasal düşüncesindeki yerini "liberal kanadına daha yakın bir yer[e]" oturtmak hatalıdır.[38] Benzer şekilde "Ülgener'in Neoklasik iktisadı özellikle Marksizm'e karşı savunusu aynı zamanda liberal yaklaşımın da savunusu olarak ele alınabilir"[39] iddiası da tashihe muhtaçtır. Yukarıda da vurgulandığı gibi, Ülgener'in Neoklasik iktisadı savunması Neoklasizmin pozitif kanadını savunmakla özdeştir; ancak bu Neoklasik

---

[35] *İbid*. sf. 160.

[36] *İbid* sf. 161.

[37] Cf., *ibid*, sf. 160-161.

[38] Ülgener'in anti-Marksist duruşundan hareketle F. Yılmaz "belki de Türk liberal Weber'i olarak da algılanabil[eceğinden]" hareketle onu "Türk siyasal düşünce yelpazesinin liberal kanadına daha yakın bir yere oturtmaktadır" [*op. cit*, sf.260]. 1975'den vefatına, 1983'e değin, Ülgener'in hep yanında bulundum. Siyaset ve siyasetçiye daima mesafeli idi. Politik eğilimi ise, 1980'e damgasını vuran o anarşi ve terör günlerinde 'asker'den ve devletten yana idi. 1977 Haziran seçimlerinde oyunu kullanmadı. O seçimde kendisinin reyini kullanacağı sandıktan çıkan oyların dökümünü bana şöyle anlatmıştı: "Biliyor musun bizim sandıktan çıkan oyların dağılımı nasıl?" dedi ve devamla: "CHP 150. AP.'ye giden 3 oy ise şöyle: Biri Sevim [Ülgener]'den. Diğer ikisi ise M. Emin Aytekin'le eşinden. Varlıklı bir semtte oyların nasıl dağıldığını görüyor musun?". Ülgener o seçim günü sandığa gitseydi acaba hangi partiye reyini atardı? Bu da Ülgener'i siyaseten liberal bir çizgiye oturtanların ev ödevi olsun.

[39] F. Yılmaz, *ibid*, sf. 261.

iktisadın siyasalarını savunmak anlamına gelmez. Neoklasik iktisat düşüncesinin pozitif kanadının iç örgüsü denge (fiyat istikrarı), değer teorisi (marjinal fayda) ve bölüşüm teorisi (marjinal verimlilik)'den ibarettir. İktisat politikası ise birey-piyasa bağlantısı üzerine kurulmuştur. Pozitif iktisadı bir 'norm' içerisinde normatif iktisada bağlayan zamk ise bireysel çıkardır. Dolayısıyla, Neoklasik iktisadın siyasası iktisadi liberalizmdir. Hal bu iken, Ülgener'in zihniyet araştırmalarını öne çıkarmanın bir sonucu Neoklasik teorinin eksiklerini koymak anlamına gelmektedir[40] iddiası da pesten teranedir. Zira, zihniyet araştırmaları, metodolojik olarak, belli bir zemin–belli bir zamanı içermek mecburiyetinde olduğu için *'historic'*, Neoklasik analizse *'ahistoric'*tir. Bu ikisi telif kabul etmez. İlkinin bilimselliği tartışmaya açıktır. O sadece eğilim belirler. Oysa Neoklasik analizin analitik önerilerinin pozitif iktisat şemsiyesi altında yerlerini alabilmeleri için mutlaka deneylenebilirlik ölçütünün eşiğini aşması gerekir. Nitekim, Ülgener de "bilim alanımızı.... biri soyut-teorik, öbürü tarihçi-müesseseci olmak üzere iki kola[41] ayırmıştı. 'Soyut-teorik' kanat *ahistorik* olmak mecburiyetinde bulunduğundan deneylenebilirliğe açıktır. İkinci kol, Ülgener'in zihniyet araştırmalarıyla boy gösterdiği tarihçi - müesseseci yaklaşım ise 'ideal tip'lerle tahsisi bir meseleyi çözüme kavuşturmak istidadındandır. Böylesi bir araştırma –zihniyet araştırmaları– zemin ve zamanla mukayyet olduğu için tarihin belli bir kesitine ışıklar salar, ama bilimsel değildir. Ülgener'i dinliyoruz:

"...Ekonomi zihniyetini... her yerde ve her asırda başlı başına izaha kâfi gelecek üniversal bir nazariye haline getirilmemek şartıyla az çok bir hakikat hissesine sahip olduğu görülür."[42]

Ülgener'in yukarıdaki alıntıyı yaptığımız yazısı –ki 1940-1941'de kaleme alınmıştı–, esasta Klasik iktisat, dolaylı olarak da Neoklasizmin *asosyal* insanına eleştirel bir yaklaşımı içermiş olsa bile, bundan hareketle *zihniyet araştırmalarının sosyal insanı* ile *iktisat teorisinin asosyal* insanını yana yana getirmek hatalı bir mukayeseye kapı açacağından eksik ve kusurlu neticeler çıkarmaya müsaittir. Aradan geçen 35 yılın aydınlığında Ülgener, Neoklasik iktisada *ahistorik*, *amoral*, *apolitik*, *asosyal* boyutlarını, pozitif iktisadın bir gereği ve gerçeği olarak "Bilim, İdeoloji ve Marksizm" adlı yazısında tespit etmiştir.[43]

---

[40] *İbid.*

[41] S. F. Ülgener, ' İktisat Teorisi ve Kuvet Faktörü', *"Sosyal Siyaset Konferansları"*, 31. Kitap, (İstanbul, 1982), sf. 15.

[42] S. F. Ülgener, 'İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri' *"İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası"*, Cilt 2, sayı 3-4, (1940-1941), sf. 374.

[43] *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt 36, (1978), sf. 23-24; 30, dn. 32; 46, dn.43.

Bütün bu söylenenler elbette Ülgener'in Neoklasik iktisadın pozitif ve normatif boyutlarını oluşturan unsurları bir mümin sıcaklık ve safiyetiyle kabul ettiği anlamına gelmez. Akademik hayata intisabının ilk günlerinde İstanbul Üniversitesi'nde kuvvetli bir Alman Tarihçi Okulu ve Sombart-Weber tesiri ile yola çıktığı düşünülecek olursa o tarihlerde Neoklasik iktisat işsizlik sorunu karşısında hakim parlaklığını merkezde –başta Cambridge'de– kaybederken çevrede –İstanbul'da– Röpke ve Pelin hariç tutulacak olursa, liberalizm bütün gövdesiyle hiçbir akademisyen tarafından savunulmuyordu. İktisat araştırmaları işsizlik sorunu üzerine kilitlenirken Ülgener'den tabiatıyla bir Neoklasik iktisat savunusunu beklemek imkânsızdı. Türkiye sevdası Ülgener'in Neoklasizmin iç örgüsüne bakmasına mâni oldu. Buna rağmen, teorik çerçeveyi Marksizm'in karşısında savunurken bizatihi pozitif iktisadın bir kompartımanını teşkil eden marjinal prodüktivite teorisine yaklaşımı ise eleştireldi. Ona göre bu teorinin "işlerliği çok şüphelidir".[44] Savunmayı ve eleştirmeyi serbest ve hür aklın güdümünde yapan Ülgener, böylelikle kendi kafasının tam bağımsızlığını da tescil ediyordu.

V

Sabri Ülgener'in iktisat siyaseti açısından liberal olup olmadığını eserlerinden yaptığımız alıntılarla sorgulamış bulunuyoruz. Ancak bu sorgulama sonucunda nereye ulaşmış bulunuyoruz? Bu sorunun cevabı birbirinin içine geçmiş idealistik bir çerçeve [norm] ile Türkiye ekonomisinin 1930-1980 arası performansının [reel] uyuşmasında veya çatışmasında aramak gerekiyor. Söz konusu 'norm' onun iktisadi hürriyetçiliğe olan bağlılığıdır. Bu sistem kendi tarihi içinde ve uygulamanın aydınlığında, iktisadi korumacılıkla iktisadi liberalizm arasında gidip gelmeler sonucunda bireyi piyasaya bağlayan esasların ölçülebilirliği ile iktisadi korumacılığı tasfiye etmiştir.

'Norm' bu olsa bile söz konusu zaman diliminde Türkiye'nin realitesi iktisadi liberalizm dışında bir yolun izlenmesini gerektiriyordu. Dolayısıyla zorunlu olarak birey piyasa bağlantısının dışına taşma Ülgener'i Klasik ve Neoklasik iktisat düşüncesiyle yoğrulmaktan çok, Keynesciliğe çekti. Öte yandan bir hayat üslubu olarak gördüğü kapitalizm (iktisadi hürriyetçilik) içinde yer alan ultra liberalizme (*a priori liberalizme*) hiçbir vakit iltifat etmedi. Alman hocalarının da etkisiyle, insanı toplum içinde yalıtıp *a sosyal* hale soktuktan sonra, devletin organik vasfı olan bireye yönelik servislerini elinden alıp 'birey'i kendi başına sosyal güvenlik

[44] S.F. Ülgener, *op.cit.*, (1982), sf. 10.

arayışına iten anlayışın Türkiye'nin gerçekleriyle ortak bir yönü yoktu. *A priori liberalizme* karşıydı ama her cihetten de hür bir insanın sıkı bir takipçisiydi.

Kapitalizmin bu hayat üslubu olarak benimsenmesi ve hür bir insanın takipçisi olma keyfiyeti, tabiatıyla Ülgener'i iktisadi eşitliğin felsefî esaslarıyla hesaplaşmaya götürdü. Türkiye için iktisadi korumacılığın (Keynesci/planlama) omuzladığı sosyal devlet ve onun sunduğu güvenlik anlayışı ile iktisadi eşitlikten iktisadi hürriyetçiliğe sızan bu tarz uygulamalara da sıcak baktı.

Kapitalizmi anlamada ve fikri takipçiliğini sürdürmede Max Weber'e bağlı kaldı[45]. İktisadi sistemlerin bürokratik bir tabanda uzlaşmaya gideceğine inandı. Bu inanışta J.A Schumpeter şok fikirleri ya da sistemler arasında gelgitleriyle düşüncesinde etkili oldu, ama daha çok rasyonel planlama ile Ülgener'deki Keynescilik boyutunun yanına geldi.

---

[45] Mustafa Özel'in tespitleriyle Ülgener: "Devrimci bir akademisyen, liberal bir düşünür ve muhafazakâr bir insandı. Üniversite devrimcilikten sadece Marksçılığın anlaşıldığı bir devirde, yapı-odaklı değil, insan-odaklı bir iktisat anlayışını savundu. ... Fakat liberal bir düşünürdür. Liberali burada sadece 'serbestî yanlısı' fikir adamı anlamında kullanmıyorum. Liberallik Avrupa-merkezci tarafgir bir tarih yorumudur... Problem, Ülgener [gibi] Avrupalı olmayan [bir] bilginin, üstelik Weber'in ölümünden iki nesil ve bir dünya savaşı geçtikten sonra, soruyu hâlâ aynı cümlelerle tekrar edip buna cevap arıyor olması düşündürücüdür." ['Devrimci Liberal Sabri Ülgener', *"Yeni Şafak"*, (5.II.2003)]. M. Özel devamla: "Anlıyamadığım husus şudur: Ülgener 'Alman ekolünden geliyordu. En azından Spengler veya Heidegger gibi isimlere aşina olması gerekirdi. Bunlardan biraz yararlanabilse, Weber'in tarafgir bakışına esir olmazdı". [*ibid.*,]. Halbuki, Ülgener'in Weber'e tam bir akademik tevekkül ve teslimiyetle bağlı olmadığını biliyoruz. Weber'in tezinin tarafsızlığına gelince: Weber'in tezinin dışında ona alternatif bir 'norm' kurgulamadan büyük iktisat ustalarının onun tezine verdikleri desteği somutlaştıralım: İlk isim J. Viner. Bu mühim iktisadi düşünce gurusu Weber'in "Kalvinizme olan vurgusu gerekli şart olduğunu, bunun kapitalizmin zuhuru için yeterli bir şart olmadığını" ileri sürmektedir ['Religious Thought and Economic Society', *"History of Political Economy"*, Vol. X/1, (1978), sf. 155]. Viner'e göre Weber'in tezi özgündür [cf, *ibid.*, sf. 161]. F. H. Knight de Weber'in tezinin üstünlüğünü vurgulamıştır [cf., *"On the History of Method of Economics"*, (Chicago, 1963), sf. 101]. F. Braudel'i de zikredecek olursak: "Neticesi itibariyle rasyonel, orijini itibariyle irrasyonel olan kapitalizm çağdaş hayat ile püriten ahlâkın beklenmiyen birlikteliğinin meyvesidir" [*"Civilization and Capitalism"*, II, (New York, 1986), sf. 567; 568]. Braudel ekliyor: "Dolayısıyla, Weber'in tezini geçersiz kılmaya çalışmak da aynı şekilde saçmalıktır" [*ibid.*, sf. 568]. Ülgener, Weber'in bu muhteşem tezini Osmanlı sosyal tarihi içinde omuzlarken bu büyük ustalar Weber hakkındaki görüşlerini henüz söylememişlerdi. 1973 yılında kaleme aldığı bir ansiklopedi maddesinde ise şunları yazmıştı: "Basit bir ziraatçilik temelinden ve Ortaçağ tertibi esnaflıktan büyük ticaret ve endüstri çağına ayak basan Batı'nın böylesine bir gelişmede Kalvinizm ve Protestanlığın tasarruf, çalışkanlık, meslek ciddiliği ve sorumluluk şuuru ile geniş ölçüde teşvik gördüğünü söylemekte hata yoktur" [S. F. Ülgener, 'Calvin ve Kalvinizm', *op.cit.*, I, (1973), sf. 156]. Bu satırlar ve öncesi çalışmalarıyla Ülgener aralarında J. Viner, F. H. Knight ve F. Braudel gibi ustaların bulunduğu Weber kervanındaki yerini belki onlardan önce alıyordu. Geriye dönüp bakıldığında görülüyor ki Ülgener'in akademik hayat programı ve izlediği yol doğruydu.

Ülgener, Türkiye'de bir geçit döneminin iktisatçısıydı ve öyle de kaldı. Kötü bir maddi mirası Türkiye ekonomisinin siyasetçi, bürokrat, işadamı ve tüketicisiyle onların teslim oldukları irrasyonelliği nasıl aşacağı meselesi onu hep karamsar yaptı. Tünelin ucundaki ışığı yakalayabilmek için devletçi uygulamanın çeşitli versiyonlarına iltifat etti. Pergelin sert ve çivili ayağını iktisadi hürriyetçiliğe raptetmişti. Hür insandan, bir yaşam tarzı olarak kapitalizmden taviz vermedi. Zira, kapitalizm "bugünkü madde dünyasının kaçınılmaz yan ürünü; dönüşü olmayan yol [idi]."[46]

Vefatı ertesi olayların akışı iktisadi hürriyetçiliği tek kutuplu bir dünya nizamı haline getirdi, iktisadi eşitliği de bulunması gereken metafizik alana itti. 1975'lerde iktisadi korumacılık sahneyi terk ederken ekonomik düzlem birey-piyasa bağlantısı ile Menger-Mises *a priorizmi*ne bırakıyordu. Fakat her halükârda iktisadi kanunlara ulaşmada Mises *a priorizmi*nin karşısına da Wittgenstein-Kaufmann-Popper filozofisini iktisat metodolojisine taşıyan Hutchison'un dikilmesi bitmeyen bir kavgaya dönüşmüştür.

Sabri Ülgener'in hayat hikayesi ile fikri dünyasını kaleme aldığım *Bir İktisatçının Entellektüel Portresi: Sabri F. Ülgener* adlı kitabımı şu sözlerle bağlamıştım.

"...Ondan Türk düşüncesine kalanlar gelecekte bile Sabri Ülgener adını çağdaş iktisadi düşünce ufkumuzda sönmiyen bir yıldız olarak hak ettiği yeri kazandıracaktır. Ülgener'den kalan 'kalb-i harab'a gelince: O da Türkiye sevdalılarının tecelligâhı olacaktır."[47]

Evet, Türkiye sevdalıları bu tecelligâhta onun zihniyet araştırmalarında bıraktığı önemli ipuçlarını bulacaklardır. Türkiye'nin irrasyonellik sorununu aşarak birey-piyasa bağlantısının spontan bir geçişle kurabilmesinde bu ipuçları bir ilmihal hazırlayacak olan toplum mühendislerini zahmetsizce bir eşiğe getirecektir. Bu eşik iktisaden düşünen bir toplum olmak için harekete geçişin toplanma yeri olacaktır.

[46] S. F. Ülgener, *op.cit*., (1985), sf. 167.
[47] A.G. Sayar, *op.cit*, sf. 379-380.

BİR ENTELEKTÜELİN YÜZ ÇİZGİLERİ: SABRİ F. ÜLGENER

Nalan Yetim* **& Ayşe Azman****

Türk düşüncesinde iktisat ve sosyoloji arasındaki ilişkiye yeni bir ivme kazandıran Sabri Ülgener, hak ettiği ilgiyi görememiş, aksine sosyal bilimler alanında genel bir kayıtsızlığa maruz kalmıştır. Ülgener'i ihmal edilen sosyal bilimci statüsünde görmek, O'na niçin Türk düşünce tarihinde uzunca bir dönem itibar edilmediğini ve son dönemde gösterilen ilginin nedenlerini sorgulamayı gerekli kılar. Bu ilgisizliğin temel nedenlerinden biri, Türk düşüncesinde hâkim olan genel eğilimde aranabilir. Türk entelektüeli, referans noktalarını Batılı kaynaklara yönelttiğinden, uzunca bir dönem Türk düşüncesi ve Türk entelektüelinin bizzat kendisi ilgi konusu olmamıştır. Bu durum, Türk düşün tarihinde süregelen Batıcı zihniyetin bir uzantısıdır. Batıcı zihniyet, Hilmi Ziya Ülken'in de belirttiği gibi, Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi açısından orijinal fikirler ve dünya için yeni görüşleri içeren bir düşünce coğrafyasını olanaklı kılmamıştır (Ülken, 1992). İlgisizliğin ikinci nedeni, Ülgener'in Marksizmle diyaloga girmeyişidir (Kayalı, 2004: 68). Ülgener, 1960'lı yıllar itibariyle

* Nalan Yetim, Mersin Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.
** Ayşe Azman, Mersin Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

Türkiye'ye yön veren bazı tartışmaların kıyısında kalmıştır. Bu dönem, yoğun Marksist tartışmaların yaşandığı ve aydın tanımının sol jargonla biçimlendiği yıllara tekabül etmektedir. Ülgener'e göre, Marksizmin sahip olduğu bilimsellik iddiası ve argo zenginliği, bu yıllara damgasını vurmuştur. Ülgener, bu dönemin sıradan aydınında, Marksizmi "en fazlası kulaktan dolma bilimsel kalıplarla bol bol politika argosunun karışımından ibaret bir suçlama tekniğinden öte geçemeyen" hâliyle tanımlamıştır (1976: 28). Ülgener, Marksizm karşısındaki tutumunu, dönemin önemli entelektüelleriyle tartışarak da sürdürmüştür. Örneğin, Sencer Divitçioğlu ve Yalçın Küçük gibi isimler Ülgener'in eleştiri oklarına maruz kalmışlardır.[1]

Batıcı zihniyet ve Marksizmle olan diyalogsuzluğun dışında, Ülgener'e olan ilgisizliğin bir diğer nedeni, 1950'li yıllardan itibaren Türk düşün tarihinde yaygınlaşan amprisist gelenekte aranabilir. Bu yıllarda Anglo-Sakson amprisist bilim anlayışının Türkiye'de yaygınlık kazanmasıyla birlikte daha önce de tartışılan toplumsal yapı ve değişme gibi konular, din ve kültür boyutlarıyla ancak amprisist bir tarzda ele alınmaya başlanmıştır. Aynı yıllarda Amerika kökenli pek çok kültür antropologu Türkiye'ye gelmiş, hem Türk toplumunun nasıl gözlemleneceğine dair öğretici konumda olmuşlar hem de doğrudan kendileri alan araştırmaları yapmışlardır.[2] Amerikalı bilim adamlarının yaygınlaşan etkisi, 1930'lu yıllarda belirginleşen Alman bilim adamlarının etkisini zayıflatmıştır (Kaçmazoğlu, 1999: 128).

Ülgener, tabiat ilimlerinin dışarıdan görülmesi mümkün ve sayılabilir verilerine karşı, içe ve derine yönelişin farklı yollarına odaklanır.

> Tarih ve kültür açısından ayrı cüz ve parçalarına bölünemez olan karmaşık gövde ve kuruluşlara –üstelik de bir hayli gerilerde kalmışlarsa– yanaşmanın başka yolları kapalı olunca bütün zorlukları ve tehlikeleri ile beraber, yine de sanat dünyasındaki akislerinden giderek kendi içinde tutarlı bir bütüne varmayı denemekten ibaret kalıyor. ...Belli bir yaşama biçiminin zamanla kristalleşmiş cümle anlatım ve ifade kalıpları içinde kendini açıklayışı!... Tabiat ilminin pozitif olarak

---

[1] Ülgener, Yalçın Küçük'e yönelik eleştrilerini "sol'un gelişmişinden az gelişmişine geçtikçe sağdaki gibi soldakinin de bir "asya-gil" türü neden olmasın?", sözleriyle ifade etmektedir (1983: 33). Sencer Divitçioğlu'nun ise *Değer ve Bölüşüm* adlı eserini kuramsal açmazlarıyla ilişkili olarak eleştirmektedir (1983: 121-122).

[2] 1950'li yıllarda Amerika'da etkili olan kültür antropologları, Barbara Helling, George Helling ve Paul Stirling'dir (Bkz. Emre Kongar, 1982: 18; Türkdoğan, 1991: 113-132).

> dış verilere dayalı açıklayıcı metoduna karşı manevi ilmin mânâ ve espri tarafına yönelik anlayıcı metod (1976: 27).

Ülgener'e ilişkin ilgisizlik nedenleri, Türkiye'de sosyal bilimlerde ortaya çıkan yeni açılımlara bağlı olarak birer ilgi gerekçesine dönüşmüştür. Günümüzde özellikle batıcı anlayış ve zihniyete yönelik belli eleştiriler söz konusudur. Batılı entelektüeller tarafından üretilen bilginin ve modellerin Türkiye için gerekliliği ve geçerliliği üzerine yoğunlaşan eleştiriler, batıcı zihniyetin neden olduğu ilgisizlik durumunu tersi bir sürece doğru yönlendirmiştir. Bu eleştirilere bağlı olarak Türk entelektüeli, Türk düşün dünyasının sınırları ve olanakları çerçevesinde önem kazanmıştır (Kayalı, 2000, 2002). Türkiye'nin kendi entelektüeline geri dönüşü, birbirinden farklı eğilimleri ve tarafları kapsayan Niyazi Berkes, Mümtaz Turhan, İdris Küçükömer, Mübeccel Kıray, Hilmi Ziya Ülken gibi isimleri sınırlı çerçevede de olsa gündeme getirmiştir. Böylelikle gerek Türk entelektüelinin ve gerekse Türk düşün yaşamının anlaşılması yönünde önemli bir adım atılmış olduğu söylenebilir.[3]

1950'li yıllardan günümüze varıncaya kadar yaşanan değişmeler, Marksizmin aydın tariflerinde yeterli bir ölçüt olmadığını, Marksist olmak ve aydın olmak arasında bir neden sonuç ilişkisi bulunmadığını netleştirmiştir. Yine Türkiye'de sol aydının "kendinden olmayan" diğer entelektüellere dair bakış açısındaki değişmeler de bu ilginin kaynağı olabilir. Türkiye'de hem entelektüel yelpazedeki çeşitlenmeler hem de sol aydının, muhafazakâr olarak değerlendirdiği aydına da ilgi göstermeye başlaması, Türk düşün tarihinde Ülgener'in önemli bir aktör olarak kavranmasına hizmet etmektedir. Ülgener'in Weber'le olan bağlantısı ve anti-Marksist duruşuna rağmen, bir entelektüel olarak konjonktürel eğilimlerin üstünde değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Çünkü Marksist olmayan aydınlar açısından kendi anti-Marksistliklerini Ülgener'e dayalı olarak meşrulaştırmaları, bizzat Ülgener'in siyasetten uzak tavrına oldukça ters düşmektedir.

Ülgener'in yönteminin merkezinde amprisist gelenek içerisinde nesneleştirilmiş olan özne, yani insan yer alır. Bu nedenle insan, sadece iktisadilik prensibinden hareket eden soyut bir "homo economicus" olarak algılanamaz. Klasik iktisatçıların soyut varsayımları ve modelleri, insanı ihmal etmektedir. Bu nedenle, Ülgener'in daha 1950'li yıllarda insana yaptığı vurgu, Türkiye'de özellikle 1990'lı yıllardan itibaren gündeme

---

[3] Sabri Ülgener'e dair ilgiye yönelik olarak bkz. Kaçmazoğlu, 1995, Koçdemir, 1998, Sayar, 1998, Uğur, 1983, Özakkiraz, 2000, Ayan, 2000.

gelen pozitivizme yönelik eleştiriler ve sosyal bilimlerdeki yeni açılımlarla bağlantılıdır. Düşünen ve irade sahibi olan insan ve onun eylemlerini kavramak "... herhangi bir muhitin ve zamanın temsil ettiği insanı tanımak ve onu teşhis edebilmek için asıl ehemmiyetli olan cihet çehresinde ihmal edilen kırışıklıklardı" (Ülgener, 1941: 2). Bu ihmal edilen kırışıklıkları gidermek için Ülgener'in sunduğu çıkış yolu ise amprisist geleneğin dışındaki kaynakları harekete geçirmektir. Böylesi bir yol, klasik arşive dayalı bilgi toplamanın ya da bir alan çalışmasının dışında yer alan sanat tarihi gibi kaynaklardan yararlanabilmenin önemini hatırlatır.

Sabri Ülgener'de Aydın ve Aydınlar Sosyolojisi

Çağımız entelektüelinin yüz çizgilerini netleştirmeye çalışan Ülgener'in aydına bakış açısı, aydınlar sosyolojisi, kavramı aracılığıyla tanımlanabilir. Ülgener'de aydınlar sosyolojisi, bilgi sosyolojisinin açtığı yolda yeşerip boy vermiştir. Bu kavram aracılığıyla aydın, sosyal ortamın şartları ve ilişkileri ile göz önüne alınmıştır. Aydın özellikle Marx'ın bizzat kendisi tarafından bir hareket ve değişim merkezi olarak tanımlanmadığı hâlde, II. Dünya Savaşı'ndan sonra Marksist yönelimli aydınlar, değişimin ve dönüşümün merkezinde yer almaktadır. Bu görünüm Türkiye üzerinde de etkili olmuştur. Ülgener, hem dünyada hem de Türkiye'de ortaya çıkan manzaradan rahatsızdır. Bu rahatsızlık, konuya ilişkin açıklık getirme isteği olarak da yorumlanabilir. Nitekim aydınların, Marksizm ve ideolojiler üzerine yazdıkları, Türkiye'nin o dönemdeki toplumsal koşullarında Marksizm ve aydını hemen hemen aynı çizgide değerlendiren eleştirel metinlerdir.

Ülgener'de aydınlar, toplumun diğer kesimlerinden ayrı ve homojen olarak tanımlanabilecek bir sınıf değildir. Sosyo-ekonomik kökenleri ve formasyonları değişebilen aydın kesimi, devlet kapısından ücret sahibi olmanın garantisine sahip olanlardan, günümüzde gelişen basın endüstrisinin kanatları altında büyüttüğü aydınlara kadar genişletilebilir. Aydının kültür değişimine öncülük etmek, değişeni daha popüler ve yaygın hâle getirmek ve yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek, halkın politik, sosyal tercihlerini etkilemek gibi misyonları, Ülgener tarafından oldukça önemli bulunmuştur. Ülgener, Shills'in aydının işlevleri konusundaki saptamalarından yararlanmış ve aydına yönelik yüksek kültürü yaratmak ve yaymak, millî ve milletler-üstü modeller kurmak, ortak kültür geliştirmek, sosyal gelişmeleri etkilemek, politik roller oynamak gibi işlevler konusunda Shills'in vurgulamalarına katılmıştır.

Ülgener 'aydın' kavramını analizinde, aydının sosyolojiyle olan ilişkisine dair temel bir ikiliğe dikkat çeker. *Etkilenmek* ve *etkilemek*. Bireyin

kendi davranışlarında diğerlerinden etkilenmesi ve diğerlerini etkilemesi. Ülgener'e göre, aydınlar sosyolojisi "belli bir fikrin ve değer anlayışının kişi (aydın) tarafından -başkalarını muhtemel hareket ve davranışında etkilemek üzere- çevreye yansıtılması" ile ilgilidir (1983: 67). Diğerlerinin davranışlarını, zevklerini çoğu zaman da farkına varmadan etkileyen, aydın grubunun "ses ve söz sahibi olmak" gibi önemli bir misyonu vardır. Sesin ve sözün mümkün olabildiğince soyut, genel ifadeler ve sembollerle çevreye iletilmesi gücüne ve alışkanlığına sahip bir aydın grubu, özellikle de "izm"ler aracılığıyla mantık gücünü ve üstünlüğünü ispatlamaya çalışır. Diğerlerinden sıyrılabilmenin ve hattâ diğerlerine tahakküm edebilmenin bir aracı olarak sonuna "izm" eklenmiş tüm klişeler, sloganlar, aydının sahte kalkanı olarak değerlendirilebilir. "Herkesin harcı olamayan kapanık, soyut ve rumuzlu sözleri arka arkaya dizdiği –döktüğü– nispette kütlenin hayranlığını toplamak hesabı, aydını o yolda devamlı ileriye sürmüş, koşturmuştur" (Ülgener, 1983: 68).

Ülgener'e göre aydın, sıradan bir okur-yazarlığın üstünde ayrıcalıklı bir statüye erişebilmek için dilini ağdalaştırmayı ve hattâ yeni kavramlar icat etmeyi ve yine bu kavramlara yeni anlamlar yüklemeyi "düşünür" olabilmenin en etkili ve kısa yolu olarak benimser görünmüştür. Ülgener aydın için sıradan insanın üstünde soyut ve genel ifadeleri benimsemenin, aydının güçlü ve güçsüz yönü olarak tanımlanabileceğini öne sürer. Çünkü "akıllı" ve "ukala" gibi iki sıfatın aydın için birbirinin yerine kullanılması, ortalama insanın gözünde oldukça kolaydır. Dolayısıyla çevre, etkilenenler, başkaları, sokaktaki insan gibi tanımlamalara konu olan ve Ülgener'in nihâyetinde "yığın" olarak tanımladığı temel unsur, aydınlar sosyolojisinin merkezinde yer alır. Bilindiği gibi "cemaatsiz bir camide vaaz vermek veya bir meydan veya kahvede, dağınık üç beş kişiye "nizâmı âlem"den laf açmak ve "ahkâm kesmek" kişiyi entelektüel yapmaya yetmemektedir" (Ülgener, 1976: 14). Bu nedenle yığın ve aydın arasındaki diyalog-diyalogsuzluk, Ülgener'in Osmanlı Tanzimat aydınını, Cumhuriyet döneminin bürokrat aydınını ve 1960'lı yılların sol aydınını tanımlamasında önemli bir ölçüt olmuştur.

Tanzimat'tan itibaren aydının yığınla olan ilişkisi bir sorun olarak karşımızdadır. Sorunun başlangıcı, Tanzimat aydınının yetişme tarzında aranmalıdır. Bu yönüyle Tanzimat aydını, Batılı aydından farklı düşünsel ortamlarda ortaya çıkmıştır. Osmanlı'da Batı yanlısı bir yönelimin sonucu olarak ortaya çıkan yenileşme hareketleri, "kalem"lerde yetişen Osmanlı bürokrasisi tarafından desteklenmiştir. Başlangıç itibariyle, sözü edilen yenilikçiler devlet katındaki kadroları oluşturmuştur. Bu kadrolar çoğunlukla, "aydın" ve "kalem efendisi" konumunu üzerlerinde taşımışlardır.

Eğitim kurumları aracılığıyla yetişen yenilikçilerin geniş kitleler üzerindeki etkisi sınırlı kalmıştır. Başlangıçta amaç, sadece devlet işlerinin daha yeni yöntemlerle yürütülmesi olmuştur. Ancak süreç içerisinde aydınının konumunda, üstlendiği misyonda bazı değişiklikler söz konusudur. Özellikle Batı kültürünün tüm yönleriyle benimsenmesi ve bunun geniş kitlelere nasıl yaygınlaştırılacağı, aydın tutumunun anlaşılması bakımından önem taşımaktadır. Yenileşme hareketlerinin ortaya çıkardığı bu yeni manzarayı, Hilmi Ziya Ülken, kültür ikiliği kavramı ile açıklamaktadır (Ülken, 1992). Kültür ikiliği tespiti, Ülgener'in Tanzimat aydını için belirttiği aydın-yığın ilişkisindeki diyalog sorunu ile ilişkilendirilebilir. Bir yanda Batılı eğitim kurumlarında yetişmiş, devlet yönetiminden gündelik yaşama kadar Batı'yı model alan, varlığını bizzat Batı'nın onayına borçlu olan bir aydın tipi, diğer yanda bu gelişmelerin dışında ve etkisiz kalmış, hâlihazırda süregelen değer ve kurumlarıyla (örneğin tarikatlar) yaşamını sürdüren geniş halk kitlesi. Tanzimat aydını ile Cumhuriyet dönemindeki bürokrat-yönetici aydınlar da sahip oldukları Batıcı zihniyet nedeniyle benzerlikler taşır. Bu benzerlik, aydının halkla, olan ilişkisinde de "halka rağmen halk için", "halka doğru" tezleriyle ortaya çıkar. Cumhuriyet bürokrat-yönetici aydını, bizzat toplumu dönüştürmede devlet tarafından verilen bir görevi yerine getirmek adına aydın işlevlerini üstlenmiştir. Devletin verdiği bir görev bilinciyle gerçekleştirilen dönüştürme çabalarının halka ne kadar yakın olduğu da tartışmalıdır. Ülgener'in bürokrat aydına ilişkin tespitlerinde "bürokrat aydın, tabana tepeden bakan ve küçümseyen tavrı ile kütleye devamlı yabancı hattâ "yaban" olarak kalır" (1976: 16).

1960'lı yıllarda sol aydının, Tanzimat aydını ve Cumhuriyet dönemi bürokrat aydınından farklı açılımlara yöneldiği Ülgener'in gözünden kaçmamış ancak özellikle kullandığı dil ve davranışları itibariyle yine de yığınla olan ilişkisinde, aydın kendisini "yabancı" kalmaya mahkûm etmiştir.

Ülgener'in aydın ile ilgili görüşlerinde önemli diğer temel kavramlar ise tenkit ve o pozisyon'dur. Aydın-yığın ilişkisinde, aydını aydın yapan temel unsurlar arasında –belki de yığınla gerçekleştirilen bir ilişki dili olarak– tasvip ve daha çok tenkit içerikli bir üslubu benimsemiş olmak önemlidir. Onaylama ve eleştiri gibi aydın üsluplarının benimsenmesi tarih boyunca farklı görüntüler sunar. Aydının düzenden yana tavır alması ya da İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşen bir rota değişikliği ile düzenin öz yapısına eleştiriler yöneltmesi genellikle sola doğru bir eğilim değişmesiyle bütünleşmektedir. Ülgener, özellikle düzenin öz yapısına yöneltilen eleştirilerin nedenini, aydının iç dünyasında ve çevresinde

sorgular. "Aydın psikozu" olarak da tanımlanabilecek, yaşanılan dünya karşısındaki kin ve öfke birikimi, düzenin öz yapısına yönelik eleştirilerin nedenidir. Bu kin ve öfke birikiminin kaynağını ise, çağdaş eğitim sistemi, işsizlik, öğrenim görülen dallarda aradığını bulamama, aydın katlarının alt sıralarında uzun süre kalmanın hayâl kırıklığı ile oluşan "küskün aydın" tipi gibi farklı nedenlerle açıklar. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, Ülgener'de aydının eleştirel tutumunun, kin ve öfke gibi psikolojik süreçlere indirgenmesi ve düzenin devamlılığından yana olmamanın aydının iç dünyasındaki bir psikoz durumuyla ilişkilendirilmesi, kanımızca Ülgener'in Marksist sol aydın karşısındaki duruşunun ve statükocu tutumunun bir ifadesidir.

Aydın eleştirilerinin düzenin iç yapısına dönmesinde aydının sesini duyurmasını kolaylaştıran haberleşme araçlarının da payı vardır. Öfke ve hırçınlığı kamçılayan başlıca aktörler olarak gazeteler, radyo ve televizyon, "çağ dışı" kalmak istemeyen aydının kurtarıcısıdır. "Büyük sanayinin standardize ürünleri gibi sahnenin, basın sanayiinin de tek tipe ve kalıba döktüğü bir aydın mahsulü ile karşı karşıyayız" (Ülgener, 1976: 20).

Ülgener'in, aradığını bulamayan çok sayıdaki eğitimli kesimin küskünlüğü ve haberleşme araçlarından pay almanın eksikliği gibi psikolojik süreçlerde aradığı öfke ve hırçınlık, ortalama aydını bir suçlu bulmaya itmiştir. Bu suçlu, ortalama aydının ucuz cep kitaplarının ötesinde hakkında pek de bilgi sahibi olmadığı, sisli ve kaypak bir gövde olarak kapitalizmdir. Elbette 1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'de, sol entelektüeller tarafından da hedef gösterilen suçlu bizzat kapitalizmdir. "Türk solu için de izlenecek yol başka türlü değildi. O da, 1960'lardan sonra aralık bulduğu kapıdan sızarak şansını bir kere daha denemeye hazırlanırken, solun alışık olduğu kelime dağarcığını ve parolasını da beraberinde getirecekti. Marksist sözlükte bozuk düzenin adı madem ki "kapitalizm" diye geçiyordu; değişik bedene ille daha iyi oturanı bulacağım diye dört dönmektense, uysun veya uymasın, eldeki pakette olanı kullanmak elbette daha rahat olacaktı" (Ülgener, 1983: 157).

Ortalama aydın için anti-kapitalist olmak, adaletsiz gelir dağılımı, dev firmalar, tekelci sermaye gibi kapitalizmin aksayan taraflarının bilinmesiyle ilişkili değildir. Ülgener'e göre, kapitalizm ve izm'ler aracılığıyla sokaktaki adam üzerinde yaratılacak "bilimsellik" iddiası, aydındaki anti-kapitalist duruşun başlıca nedenlerindendir. Yine kapitalizme saldırmakla ödenecek bedelin, herhangi bir kişi ya da makama saldırmaktan çok daha az bedelli olması da anti-kapitalist olmayı daha kolay bir yol olarak aydının karşısına çıkarmıştır. Hem suçluluk psikozundan kurtulmanın bir yolu olarak hem de bilimsellik iddiasıyla kapitalizmin suçlanması, Ülgener'de

"kimine göre milletler arası kapitalizm, kimine göre faşizm, kimine göre ise katil oligarşi" klişeleriyle değerlendirilmektedir (1983: 153). Ülgener, anti-kapitalist söylemin, özellikle sol aydın arasında yaygınlaşma nedenlerini de sorgular. Her şeyden önce sıradan aydın için "yüzlerle, binlerle omuz omuza aynı türküyü çağırmanın heyecanı sol aydını Sosyalizmin en güçlü kanadına Marksizme bağlamıştır" (Ülgener, 1976: 23). Ayrıca aydın daha önce de değindiğimiz öfke, hırs, bezginlik gibi hâleti ruhiyeden kurtulmanın yolunu, Marksizmde üst yapı kurumları olarak tanımlanan sanat ve ahlâk anlayışını eleştirmekte aramıştır. "Marksizm ile ortaklık kurmamak, bir yerde burjuvazinin dümen suyunda kalmak gibi bağışlanamaz bir ayıbı aydının yüzüne çarpmaktan başka bir sonuç vermeyecektir" (1976: 26). Bir diğer nokta ise, Marksist gözlükle dünyaya bakan herkes, iyi kötü her kapıyı açabilecek "tarihî maddecilik" anahtarını cebinde taşıyor demektir. Böylelikle klasik iktisat teorisinde salt bir veri olarak kabul edilen ve hak ettiği ilgiyi bulamayan üretim ilişkileri, sınıf çatışması, emperyalist güçler gibi kavramlar da sahnenin başköşesine yerleşmişlerdir (Ülgener, 1976). Bunun yanısıra Marksizmin özellikle mücadele ve suçlamada sahip olduğu argo zenginliği, Marksizme giriş kapılarını sıradan aydın için sonuna kadar açmıştır. "Biri bilimsellikten öbürü argodan yürüyen ikili etki, Marksizmi geniş yığınlara katmakta en büyük rolü oynamıştır denilebilir" (1976: 29).

Ülgener'in çizgilerini netleştirmeye çalıştığı aydın karakteri özellikle aydın-yığın arasındaki ilişki dili, üslubu, misyonu itibariyle, 1960'lı yılların Marksist sol aydınıyla bir hesaplaşma olarak değerlendirilebilir. Elbetteki Marksist sol aydın tipinin yüz çizgileri, Ülgener'i Marksizmle bir ideoloji olarak da hesaplaşmaya itmiştir. Ülgener, Marx'ın bilim ideoloji ve sınıf ilişkisine dair söylediklerini Marx sonrası gelişmeleri de göz önünde bulundurarak geniş bir çözümlemeye tâbi tutmaktadır. Bu noktada Ülgener, bize ideolojinin tanımını sunar. İdeoloji bugünkü anlamda tartışılan biçimiyle varlığını Marx'a borçludur.

> İdeoloji onunla (Marx) kişisel bir kafa ve zihin işi olmaktan çıkıp sınıf gerçeğine dayalı sosyal bir oluşum çizgisine oturtulmuştur. Grup davranışının peşinden sürüp getirdiği, çoğu kez belli bir bakış açısına göre çarpıtılmış fikir ve ifadelere ideoloji denilmeye başlanmıştır. Kelime bununla Marx ve Marksizmde karşı tarafı yere vurmak için etkili bir silah hâlini almış oluyordu (Ülgener: 1983, 97).

Ülgener, genel ideoloji tanımlarından yola çıkarak, Marx'ın ideoloji anlayışıyla vardığı sonuçlar üzerine eleştirilerini yoğunlaştırmaktadır. Bu eleştirilerin başında, ideolojinin salt alt yapı kurumlarının gölgesi olarak

kabul edilip hâkim sınıfların çıkarlarına hizmet eden bir araç olarak düşünülmesi gelmektedir. Böyle bir ideoloji anlayışı, Marx'ın dışındaki gerçekliği yanlı, çarpık; Marksizmin kendisinin ise "gerçeğin ta kendisi" olarak kabul edilmesini getirecektir. Bu noktada Ülgener, aslında Burjuva sınıfının çarpık ideolojisine karşı konumlandırılan sınıf bilinci, özelde de işçi sınıfı bilincinin bilim dışı ve ideolojik yönünü göstermeye çalışmaktadır. Üstelik ideoloji bu yönüyle salt hâkim sınıfın icadı olan bir araç değil "ona eşlik eden aydının eseridir" (1983, 103). İdeolojiyi yalnızca burjuva sınıfıyla birlikte değerlendirmek, işçi sınıfı içinde ideolojiyi yaratan ve yaygınlaştıran aydınları görmezden gelmek olacaktır. Kaldı ki, Lenin'den itibaren işçi sınıfına yönelik bilinç götürme işlevi aydına yüklenmiştir. Bu da işçi sınıfına yönelik bilinçlendirme çabasının, bilimselliğin dışında ideolojik yönünü gösteren bir işarettir. Aydının üstlendiği bu misyon

> muhalif kanatta (bilhassa solda) savaşan aydın ideolojik çıkışında o kadar hızlı ve hırslı olmak durumundadır. Ve asıl mühim nokta: Etrafındaki halkayı genişletmeye uğraşırken çok değişik mentalitelere ve alabildiğine heterojen bir yığına hitap etmek durumunda olacağına göre, bir tarafa fazla yaslanmadan hepsinin ve herkesin kolay ısınacağı basite indirgenmiş, içi boş fakat duygusallık tarafı dopdolu terim ve deyimlerle –kısaca sloganlar hâlinde– konuşması gerekecek (1983, 103).

Dolayısıyla Marx'ın hareket ve değişim merkezi olmayan aydını, ideolojinin bizzat yaratıcısı ve yaygınlaştırıcısı olarak yeni bir aktör durumunda karşımıza çıkmaktadır. Kısaca "ideolojik metanın fevkalade etkileyici bir ambalaj içinde takdimi onların (aydınların) eseridir" (1976: 31).

Marksist sol aydının sol harekete kazandırdığı güçle birlikte geliştirdiği aydın-yığın arasındaki ilişki dili, aynı zamanda sorunlu bir görünüm sunar. Marksist sol aydının, emekçinin okur-yazar bile olmadığı, az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde yığınla olan ilişkisinde birtakım tıkanmaların yaşanması kaçınılmazdır. Hele bu durum, yığını temsil eden kişilerin örneğin, sendika liderleri gibi yönetici takımın da işin içine karışmasıyla aydın ve yığın arasındaki ilişkiyi daha da sorunlu hâle getirir. Ülgener bu durumu, aydın ile diğer entelektüeller ve yönetici takım arasında süregelen çok taraflı bir oyuna benzetir. Aydının kitleyle olan ilişkisinde sorunun önemli bir kaynağı, emekçinin aydından kuşkulanması ve "aydının kendi hesapları peşinde olduğunu ve kütleyi o hesaplar uğruna piyon olarak kullandığı"nı düşünmesidir (1976: 31). Elbetteki Marksist argo zenginliği sayesinde aydınların birbirlerini, karşı devrimcilikle,

kiralık ajan olmakla suçlamaları da kitle gözünde aydını yok etmeye yetmektedir.

1970'lerle birlikte sol yönelimli aydın tipine karşı yöneltilen "muhafazakâr" eleştirel söylem, sadece Ülgener ile sınırlı değildir. Aynı dönemde Cemil Meriç de, benzer bir tarzda biçimlenmiş eleştirel düzlemde eserler vermektedir. Ülgener ve Meriç arasındaki düşünsel etkileşim, aydın sosyolojisine dair mevcut yerli ve Batılı kaynakların kullanımı, aydına yönelik tanımlamalar, Osmanlı-Türk aydınının nitelikleri, kapitalizm-aydın ilişkisi, aydının hem dünyada hem de Türkiye'de kapitalizme yönelik saldırıları, Faşizm, Komünizm, Kapitalizm, Sosyalizm gibi "izm" hâline dönüşmüş ideolojik sistemlerle olan ilişkisi ve aydınların kitlelerle olan sorunlu ilişki biçimi gibi temalarda ortaya çıkmaktadır (Meriç, 2004).

Sabri Ülgener'in geliştirdiği aydın tanımını eleştiren entelektüeller de mevcuttur. Burada dikkati çeken nokta, Ülgener'in aydın tanımına yönelik eleştirinin Marksist yönelimli aydınlardan değil, aksine din, tasavvuf, kültür gibi çalışma konuları itibariyle Ülgener'le geniş ölçüde benzerlik taşıyan Şerif Mardin'den gelmesidir. Mardin, Ülgener'in Türk aydınının temel özelliklerine dair saptamalarına katılmasına karşın, bu özelliklerin açıklanmasına yönelik nedenleri yüzeysel bulduğunu ifade etmektedir (Mardin, 1991: 260). Ardından da Osmanlı-Türk aydınını Batılı aydından ayıran özellikleri sıralamaktadır.

Mardin, Osmanlı-Türk aydınının neden entelektüel olamadığını, Batılı aydının nitelikleri ile karşılaştırarak açıklar. Entelektüel olmak için gerekli önkoşulun "olaylara, serbest düşünme özellikleriyle, kişi olarak bakabilmek" olduğunu belirtir. Aydının bu en temel özelliğinin, Batı romantizminin[4] içinde bulunduğunu, romantiklerin, insanın içindeki ya-

[4] 18. yüzyılda Almanya'da ortaya çıkan romantizm, Aydınlanma felsefesinin temel varsayımlarına karşı çıkarak biçimlenmiştir. Romantizmin Almanya'da ortaya çıkışı, Batı'da burjuva sınıfının yükselişi ve kapitalizmin gelişimiyle ilişkilidir. Tarihsel olarak kapitalizm gelişirken Almanya, Batı içindeki geleneksel konumunu kaybetmiş ve gelişmelerin dışında kalmıştır. Bu durum Almanya'da burjuva sınıfının yükselişini engellemiştir. Böylelikle yönetim kadrolarının muhafazakâr güçlerin eline geçmesi kaçınılmaz olmuştur. Batı'da biriken sermaye ve zenginlikten pay alamayan Almanya, Batı içi çekişmelerin önemli bir aktörü hâline gelmiştir. Bu da Almanya'da düşünsel ve siyasal anlamda yeni arayışları gündeme getirmiştir. Romantizm bu arayışların en açık ifadesidir. Romantizmin en belirgin özelliği, Aydınlanma felsefesinin akılla tanımlanan evrensel insan ve tarih anlayışına karşı çıkmasıdır. Deneysel bilgi anlayışına karşı sezgisel, duygusal ve heyecansal ögeleri ön plana çıkaran romantizm, Alman kültürünün ve tarihinin övgüsünü yapmıştır. Bu yönüyle Alman tarihçi okuluna ve anlamacı yaklaşıma zemin hazırlamıştır. Tarih ve kültüre yaptığı vurgu nedeniyle de Almanya'daki çeşitli muhafazakâr politik eğilimler için de bir dayanak oluşturmuştur (Houser, 1995: 108). Ülgener de, Almanya'da romantik akımın ve tarihçi okulun, iktisadî faaliyette bulunan insanın millî ve mahallî

ratıcı ve kahredici "daemonik" güce meşruluk kazandırdıklarını, oysa resmî Osmanlı İslâm kültüründe "daemon"un şer ve şeytanla bir tutulduğunu söylemektedir (Mardin, 1991: 262). Ülgener'e yönelik yüzeysellik iddiası da bu noktada açıklık kazanmaktadır. Mardin'in bu eleştirel tutumunun ardında, İslâm ve Tasavvufa ilişkin, Ülgener'den farklı bir duruşa sahip olması yatmaktadır. Ülgener, zihniyet ve din arasındaki ilişkiyi açıklarken, İslâm'ın çıkışı itibariyle değişmeye ve ilerlemeye açık olduğunu belirtmiş ve İslâm'a olumlu özellikler atfetmiştir. Tasavvuf ise bazı gelişmeler sonucu İslâm'ın bu özelliğini zayıflatmış ve onun içe kapanmasına sebep olmuştur. Bu yönüyle Ülgener "Batınilik"i geniş ölçüde eleştirmektedir (Ülgener, 1981). Oysa Mardin, ortodoks resmî İslâm'ın dışında Tasavvufun yaratıcı, *daemon*'a sahip insan zihniyetini taşıyan özelliklerine vurgu yapmakta ve Tasavvufa olumlu özellikler yüklemektedir. Bu noktada Mardin'in, Ülgener'in zihniyet ve din üzerine yazdıklarına herhangi bir göndermede bulunmaması da ilgi çekicidir.

Bir Entelektüel Olarak Sabri Ülgener

Ülgener'in Türk düşün yaşamı içindeki yerini açıklayabilmek, onun bir entelektüel olarak düşünce sınırlarının netleştirilmesiyle mümkün olacaktır. Ülgener üzerine yapılan çalışmaların sınırları, yetiştiği ortam itibariyle etkilendiği düşünce adamları, bilimsel yöntemi, kaynakları kullanma biçimi, çalışma konularının özgünlüğü gibi ölçütlerle çizilmeye çalışılmıştır. Ancak tüm bu ölçütlerin dışında, Türkiye'deki düşünce coğrafyasının genel özelliklerinin göz önünde bulundurulması, kanımızca Ülgener'in çıkış noktalarını kavrayabilmeyi sağlayacaktır. İlk olarak, Ülgener'in çıkış noktasını oluşturan ana sorusuna değinmek yararlı olacaktır. Bu soru yaklaşık son 300 yıldır Türk aydını tarafından dile getirilen "neden batılılaşamadık-modernleşemedik, neden kapitalistleşemedik" sorusundan farklı bir yön taşımamaktadır. Sorunun yanıtını Ülgener, zihniyet, din ve kültür konularında aramıştır. Ülgener'in zihniyet üzerine ilk kitabı 1951'de yayımlanmasına rağmen, konuya ilgisi daha öncesine dayanır. 1937 yılında hazırladığı doktora tezi, "Yakın Şark İslâm Dünyasının İktisat Ahlâkı ve Zihniyet" başlığını taşımaktadır. Ayrıca, 1941'de doçent olduğunda *İktisat Fakültesi Mecmuası*'nda yayımlanan "İktisadî Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri" başlıklı makalesi, akademik ilgisinin köklerini bize göstermektedir. Bu nedenle O'nun zihniyet ve din üzerine olan ilgisini, salt dönemsel durumla ilişkili olarak açıklamak doğ-

---

özelliklerini değerlendirmede bir dönüm noktası oluşturduğunu belirtmektedir (Ülgener, 1941: 3).

ru olmayacaktır. Bunun yerine, dönemin kültür yönelimli çalışmalarının neresinde durduğunu anlamaya çalışmak daha uygun bir yaklaşımdır.

1950'li yıllarda Türkiye'de sorunlar, kültür temelli açıklamalarla dile getirilmektedir. Çünkü kültür, Batılılaşma yönündeki toplumsal değişme sürecinde bir direnç noktası oluşturmaktadır. Maddi alt yapı unsurlarının değişmesine rağmen, zihniyeti temsil eden ve sembolik düzeyde ortaya çıkan direnç mekanizmalarının, yani zihniyet ve kültür ilişkisinin açıklanması gerekmektedir.

Bu dönemde kültür ve zihniyet çalışmalarının ön plâna çıkan isimlerinden birisi Mümtaz Turhan'dır. O'nun çalışmalarında dönemin eğilimlerini net bir biçimde bulmak mümkündür. Turhan, zihniyet-kültür ilişkisini Anglo-Sakson bilim anlayışına uygun gözlemlerine dayanarak ele almış ve bu çerçevede Batı kültürünün çeşitli ögeleriyle karşılaşan köyün zihniyet ve kültür düzeyinde sorunlarını –direnç ve uyum dahilinde– değerlendirmiştir. Turhan da sorunun kaynağını, Ülgener'in yaklaşımında merkezde olan "insan"da aramıştır. Turhan'a göre modernleşmemizi-kapitalistleşmemizi engelleyen temel unsur "ilim zihniyeti"nin eksikliğidir. Ancak O'nun ilim zihniyetinden anladığı şey, Anglo-Sakson biçimiyle amprisist anlamdaki bilim anlayışını içeren ihtisaslaşmadır. Ülgener ise bu noktada, bilimsel yöntem açısından zihniyet meselelerine yaklaşırken, herhangi bir eylemi üstünde durmaya değer hâle getiren şeyin, yorumlanabilir ve anlaşılabilir "anlam" olduğunu belirterek, Alman ekolünün takipçisi durumundadır. O'nun zihniyet ve kültür üzerine olan çözümlemeleri, Turhan'ın yaptığı gibi antropolojik gözlemlerden ziyade amprisist olmayan kaynakları özgün bir biçimde kullanmaya dayanmaktadır. Ülgener'in amprisist olmayan kaynaklara yönelişinin nedeni, belirli bir dönemin zihniyetini çözümlerken karşılaşılan güçlüklerin analizinde ampirik verilerin yetersizliğiyle ilişkilidir. Amprisist yöntemin zihniyeti kavramada kullandığı doğrudan kaynaklar yetersiz kalmakta, bu da özellikle zihniyet çözümlemelerinde dolaylı kaynakların kullanılmasını gerektirmektedir. Zihniyet gibi bir konunun değerlendirilmesi, Turhan'ın gözlemleri ya da o dönemin monografileri ile mümkün olmayacaktır. Bu nedenle, Ülgener'in seçtiği dolaylı kaynakların başında sanat eserleri gelmektedir. Ülgener, sanat eseri ve zihniyet ilişkisini değerlendirirken, sanat eserini sadece belirli bir dönemin basit bir yansıması olarak düşünmemiştir. Aynı zamanda, dönemin zihniyetini belirlemede "şekillendirici" etkisine de vurgu yapmıştır (Ülgener, 1983: 24). Ülgener, sanat eserlerini zihniyet çözümlemelerinde bir ifade ve anlatım aracı olarak kullandığını belirtmesine karşılık "Sanat eseri şurada bir tablo, burada bir dram, bir başka yerde şiir olarak sanatçı dehasının dışa yansımasından ibarettir

deyip geçmiyoruz. Sanat tarihçisi fildişi kulesinden inmiştir. Sanat tarihini bir yalnızlık içine itilmiş hâlde değil, sosyal tarih[5], siyaset tarihi ve nihayet –bizim için asıl önemlisi– iktisat tarihi ile çözülmez bağlarla kaynaşmış hâlde görüyoruz" demektedir (Ülgener, 1983: 25). Sanat eserlerini analiz ederken incelenen dönemin başlangıcında ve sonundaki eserlerin birlikte değerlendirilmesi de zihniyetin gelişimindeki sürekliliği yakalamada ve olgunlaşan zihniyeti görebilmede etkili olmaktadır.

Ülgener'in problemi aslında, "Osmanlı-Türk insanının ekonomik tipolojisini çizmektir" (Sayar 1998: 266). Bunu yaparken kültürel verilere dayanarak izleri bugün de devam eden iktisat zihniyetinin ve iktisat ahlâkının köklerini aramıştır. İktisat zihniyeti, kişinin gerçek davranışında sürdürdüğü değer ve inançların toplamı, iktisat ahlâkı ise uyulması istenen normların ve hareket kurallarının toplam ifadesidir. İktisat zihniyeti zamana ve çevreye göre farklılık gösterdiği için özellikle Osmanlı-Türk tarihinin verilerini değerlendirmek, günümüzü açıklayabilmede ve hattâ neden batılılaşamadık sorusunun yanıtını bulmada gereklidir. Zihniyete yönelik tartışmalarda din önemli bir eksen oluşturmaktadır. Bir kültür ögesi olarak ve kültürü oluşturucu temel bir unsur olarak din, gerek Ülgener'de gerekse dönemin diğer aydınlarında önemli bir tartışma konusudur. Çoğunlukla benimsenen yöntem, Turhan'da olduğu gibi İslâm dininin batılılaşma-kapitalistleşme yönünde bir engel olup-olmadığını tartışmaktır. Bu soruya çoğunlukla din olumlanarak yanıt verilmektedir. Turhan, dini, sembolik kültür ögeleriyle (kılık, kıyafet vb.) belli bir meşruiyet çerçevesinde varlığını sürdürebilecek, batılılaşmaya uyum gösterebilecek, sentezlenebilecek bir unsur olarak değerlendirirken, Ülgener, İslâm'ın belli bir biçimine "tasavvufa" eleştirel yaklaşmış, çözümü ise yine İslâm'ın kendi içinde varolan zihniyette aramıştır. Bunu yaparken Weber'in İslâm'la ilgili çözümlemelerine başvurması ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir. Çünkü Weber, İslâm-Kapitalizm ilişkisine dair olumlu bir düşünceye sahip değildir. Bilindiği gibi Weber'e göre kapitalistleşmeye izin veren Kalvinizm, burjuvaziyle ilişkili olarak sürekli bir birikim ve değer yaratmanın, İslâm ise feodal bir savaşçı ve aristokrat topluluğun başını çektiği tüketim ekonomisinin izindedir (Ülgener, 1981: 53). Bu noktada Weber'in İslâm'a ilişkin çözümlemeleri, Ülgener tarafından iktisat zihniyeti ve iktisat ahlâkı arasındaki ilişkinin niteliğini belirlemede önem kazanır. Ancak Ülgener, Weber'le aynı sonuca ulaşmak niyetinde değildir. Bu nedenle ilk olarak Weber'in tutumunu açıklama çabasındadır. Ülge-

[5] Ülgener'in sahip olduğu bütüncül yaklaşım, günümüzde ancak toplumsal tarihyazıcılığı ve bilimdeki disiplinlerarası yaklaşımların önem kazanmasıyla ilgi konusu hâline gelmiştir.

ner'e göre Weber, İslâm karşısındaki kısmî bilgisizliği ve ideal tipe ulaşmada yöntemini sonuna kadar götürmemesi nedeniyle, İslâm ve Kapitalizm arasındaki olumlu ilişkiyi açıklayamamıştır. Ülgener, Weber'in Protestanlık ve kapitalizm arasında kurduğu bağlantıları İslâm ve kapitalizm arasında kurmaya çalışmaktadır. Türk-İslâm medeniyetinde "liberal-fertçi temayüller taşıyan ilk safha İslâmlığın yayılma asırlarına ve özellikle Şark ticaretinin bütün ihtişamı ile geliştiği yüzyıllara kuvvetle damgasını vurmuştur" diyerek liberal eğilimleri içinde barındıran İslâm dinine göndermede bulunmaktadır (Ülgener, 1991: 28). Osmanlı kültüründe esnafça görüş ve düşünüşe geri dönmeyi sağlayan ve "Batı'da olduğu gibi dar ve sert kalıplardan çıkarak tekrar fertçi-liberal bir görüşe ve o sayede ticaret kapitalizmine götürüp bağlayacak olan ileri adımların" farklı sebeplerle atılamadığına dikkat çeker (Ülgener, 1991: 28). Melamilik dışında Tasavvuf, İslâm'da liberalleşmeyi ve bireyci eğilimleri engelleyen bir görünüm sunar. Bu nedenle Ülgener, İslâm'ın içinde liberal-bireyci eğilimleri engelleyen temel unsurları tespit ederek, gerçekte İslâm'ın da kapitalistleşmeye izin veren yönüyle, Protestan ahlâkı ve İslâm ahlâkı arasındaki benzerliği hatırlatır.[6]

Yukarıda değinildiği gibi, dönemin zihniyet, kültür, din gibi ortak temaları üzerine yoğunlaşan iki önemli entelektüeli Mümtaz Turhan ve Sabri Ülgener, benzeştiği noktalara rağmen oldukça farklı duruşları temsil eder. Ülgener'in konuları ele alış tarzı, yöntemi ve kaynakları O'nun özgünlüğünün kanıtı olarak karşımızda durur. Ancak dönemin analizinde Sabri Ülgener'in yüz çizgilerini netleştirebilmek için belki de O'nun bir Türk milliyetçisi[7] olarak da anılmasına neden olan Marksizm karşısında duruşunun ve dönemin Marksist entelektüelleriyle ilişkisinin açıklanması gerekmektedir. Türkiye'de İdris Küçükömer, Yalçın Küçük, Sencer Divitçioğlu, Muzaffer Sencer gibi Marksist yönelimli aydınlar 1960 yılları ve sonrasında dönemin düşünsel ortamını belirlediler. Bu dönem itibariyle sol eğilimli iktisatçı ve sosyologların tartışma konularına bakıldı-

---

[6] Türkiye'de Protestan ahlâkı, İslâm ve Kapitalizm arasındaki ilişkinin tartışılması Ülgener'le sınırlı kalmamıştır. Fakat daha sonra tartışmalar, Ülgener'in bu konuya ilişkin yorumlarıyla bağlantı kurulmaksızın sürdürülmüştür. Gündemde olan yeni soru ise, İslâm protestanlaşabilir mi olmuştur. Bu soruya verilen yanıt, eğer İslâm ve müslümanların dünyaya yeniden meydan okuması anlamına gelecekse evet şeklindedir. Ancak İslâm'ın protestanlaşması, Protestanlığın daha sonra yaşadığı dünyevileşme sorununu da beraberinde getirmektedir. Bu da İslâm'ın vahye dayalı özüne zarar verecektir. Genellikle iddia edilen İslâm'ın bugünkü özünden hiçbir şey kaybetmeden modern dünyaya (kapitalizme) yanıt verebilecek, meydan okuyacak potansiyele sahip olduğudur (Acar, 1998: 121).

[7] Sayar; Weber ve Ülgener'in benzerliklerini tartışırken Weber'in milliyetçiliğine değinir. Ülgener'in de bir Türk milliyetçisi olarak Weber'le benzeştiğini belirtir (Sayar, 1998: 254).

ğında, kültür yönelimli bir ize rastlanmamaktadır. Alt yapı-üst yapı ilişkileri geniş bir şekilde tartışılmakta, üst yapı, Marksist anlamda alt yapının edilgen bir görüntüsü olarak kabul edilmektedir. Bu noktada Ülgener'in zihniyet ve kültürü önceleyen yaklaşımında, Marksist kurama karşı eleştirilerin iki temel görünümünü bulmak mümkündür. İlki, alt yapı unsurlarının ideolojiyi oluşturmada nerdeyse tek belirleyici olarak kabul edilmesi ve bu kabulün "bilimsel" yaftasıyla sunularak hiç tartışma konusu yapılmadan bir "iman" meselesine dönüştürülmesidir (Ülgener, 1983; 99). Ülgener, sosyalizm ve kapitalizm gibi sistemlerin salt iktisadî unsurlarla donatılmış soyut gövdeler olarak tanımlanmasına karşı çıkmaktadır. Sistemleri buzdağına benzetmekte ve buzdağının dışında kalan birkaç göstergenin –ekonomik ve sosyal– sistemleri gerçek anlamda temsil etmediğini belirtmektedir. Ülgener, sosyalizmi kültüralist bir tavırla, dış göstergelerin altında insanı merkeze alan

> her türlü kuvvet ve tahakküme meydan okuyan ister burjuva, ister proletarya diktatörlüğü biçiminde olsun insanı insana veya insan kılığına bürünmüş bir izm'e kul köle eden her türlü girişim ve davranışa karşı yiğitçe bir karşı çıkış! Hattâ sermayeye karşı dahi zenginlik aracı olarak kıskanç bir kin değil, insanı insana kul eden bir tahakküm aracı olarak ve olduğu oranda karşı çıkan bir moral silkiniş (Ülgener, 1983: 159, 160)

olarak değerlendirmektedir. İzm'ler üzerine yürüttüğü tartışmalarda, Marksistlerin salt iktisadî soyut gövdelere yüklenmelerini, insan faktörünün dışında bir suçlu arama davranışının uzantısı olarak görmektedir. O'nun önerisi, soyut gövdelere yüklenmek yerine insan gerçeğine dönülmesidir. Hattâ Marx'ın gerçekçiliğinden anlaşılması gerekenin, ayakları yere basan somut insan gerçeği olması gerektiğini vurgulamaktadır. Zaten Marx'ın gençlik döneminin *erken yazılarında* böyle bir potansiyel mevcuttur. Ülgener, Marx'ın bu potansiyeline "İnsanın lif lif iç dünyasına sokulmasını bilen kültür filozofu Marx'ın, iktisatçı Marx'tan fersah fersah ileride" olduğunu belirterek vurgu yapar (Ülgener, 1983; 104). Ülgener, Marksist kuramın alt yapı-üst yapı ilişkisini sorgulamasının dışında, Marksizmin neo-klasik kurama yönelttiği eleştirileri çürütme çabasındadır. Dönemin Marksist entelektüelleri tarafından, neo-iktisat kuramının burjuvaziye hizmet eden, bilimsellikten uzak, kapitalizmin evrenselleşmesini savunan yönüyle damgalanması, Ülgener'e göre Marksistlerin sahip olduğu saldırgan, öfkeli, argo, bilimdışı ve ideolojik tutumun bir ifadesidir. Ülgener, Sencer Divitçioğlu'nun *Değer ve Bölüşüm* adlı eserini de bu noktalarda eleştirmektedir (Ülgener, 1983: 120-138).

Ülgener, Osmanlı toplum yapısı analizlerinde, Marksist yönelimli entelektüellerden bazı yönleriyle farklılaşır. Osmanlı toplum yapısının analiz edilmesi, dönemin sol yönelimli iktisatçılarının temel eğilimidir. Marx'ın tarih anlayışı da bu konudaki en önemli referans noktasıdır. Tartışmalar, Batı'nın geçirdiği evrim şemasının Osmanlı'da da geçerliliğini savunanlar ile yine Marx'a dayalı olarak Doğu toplumlarının Batı'dan farklılığına vurgu yapan ATÜT'çüler arasında yoğunlaşmaktadır. Ülgener de, Osmanlı toplum yapısında ekonomik zihniyet tahlillerini yoğunlaştırmış ve Weber'in yaklaşımını benimseyerek, Osmanlı'nın temelde feodal bir zihniyetin temsilcisi olduğunu kabul etmiştir. Ancak O'nun feodal zihniyeti tarihsel zemine yerleştirme biçimi, Marx'ın çizgisel tarih anlayışının eleştirisiyle başlamaktadır. "Diyalektiğin değişmez 'tarihsel gelişimi', toplumun ters yüz edilemez 'evrensel kanunları' ... hepsinde de 18. yüzyılın evrene bütün esrarı çözülmüş gözüyle bakan ve her şeyi değişmez kanunlarla önceden düzenlenmiş sayan naturalist bilim anlayışının .... Marx'tan bu yana can çekiştiğini" belirtmektedir (Ülgener, 1983: 82). Bu bağlamda Ülgener, Osmanlı-Türk toplum yapısına dair sürdürülen ATÜT merkezli Marksist tartışmaların karşısına Ortaçağlaşma kavramı ile çıkmaktadır. Ülgener'de Ortaçağlaşma, Batılı anlamda belirli bir kronolojik zaman dilimini temsil etmemektedir. Zaten herhangi bir çağı, başı ve sonu belli olan aynı zaman dilimi içinde yer alan bir dönem olarak düşünmek doğru değildir. Bu nedenle, 15. ve 16. yüzyılda Batı, modern çağı yaşarken, Osmanlı tüm değerleriyle Ortaçağ'ı yaşamaktadır. Bunun gerisinde yatan neden, Akdeniz ticaret yolunun keşifler sonucu Atlantik kıyılarına kaymasıyla, Yakın Şark ülkelerinin ortaya çıkan olanakların dışında kalmalarıdır. Bu yönüyle Osmanlı'nın yükselme devri, iddia edilenin tam tersine çözülme ve ortaçağlaşma sürecinin başlangıcını oluşturmaktadır (Ülgener, 1981, 1991). Burada ilgi çekici nokta, Ülgener'de ortaçağlaşmanın bir zihniyet değişimi hareketi olarak görülmesine karşılık, değişimi başlatan ana sabeplerin zihniyet faktörünün dışında iktisadî ve ticarî faktörlerde aranmasıdır. Bu nedenle, iktisadî zihniyeti insan gibi faktörle değil de, iktisadî değişmelere öncülük eden gelişmelerle açıklamak, aslında Ülgener'in Marksist kuramla yakınlaştığı bir nokta olarak ele alınabilir. Ülgener'in eleştirel bir tutumla yaklaşmasına rağmen, Marksist kuramla yakınlaştığı bir diğer nokta ise ilerlemeci tarih anlayışıdır. Osmanlı-Türk toplum yapısı itibariyle "Ortaçağ" Batı'da yaşanandan farklı bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Ancak Ülgener, Osmanlı-Türk toplum yapısında yaşanan Ortaçağlaşmanın modern zamanların habercisi olduğunu ve feodalitenin öyle ya da böyle kapitalistleşmeyi doğuracağını

kabul etmektedir. Kaldı ki böyle bir kabul de Marx'ın tarihsel öngörüleriyle de çelişmemektedir .

Sonuç yerine

"Sıradan aydın hiçbir zaman zor yolun tek ve cefalı yolcusu olmamıştır" sözleriyle Ülgener, doğru bildiği yolda yalnız gitmeyi göze alabilmiş Türk düşün tarihinin sıradan tanımına uymayacak önemli bir entelektüelidir. Ülgener iktisat ve sosyolojiyi buluşturma çabasıyla gerçekten de Türkiye'deki entelektüel yaşama yeni bir ivme kazandırmıştır. Bu çabasında Batılı referans noktalarına dayanarak Osmalı-Türk toplum yapısını çözümlemek yerine süregelen kültür özelliklerini olduğu gibi değerlendirebilmeyi ve Osmanlı-Türk toplum yapısına özgü olanı ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. İnsanımızın yüz çizgilerini netleştirmek için her ne kadar Weber'in kavramlarından ve yönteminden yararlansa da gerçekte Osmanlı-Türk toplum yapısının Batı'dan farklılığını ve bu farklılığın sebeplerini zaman zaman Weber'i de eleştirerek ortaya çıkarmıştır.

Türk düşün yaşamı içerisinde diğer entelektüellerle karşılaştırıldığında, çalışma konuları, ilgi alanları ve düşünsel bütünlüğü açısından belli bir tutarlılığa ve sürekliliğe sahiptir. Bu özelliğiyle, dönemin sadece Marksist yönelimli entelektüellerinden değil, muhafazakâr olarak nitelendirilebilecek diğer isimlerinden de farklılaşmaktadır.

Ülgener'in aydın çözümlemelerinde merkezde yer alan aydın-yığın ilişkisi, yığınla olan ilişkisini araçsallaştırmayan, sendikaları, öğrencileri, emekçileri kendi tatminsizliklerini gidermek için kullanmayan 'aydın'ı yüceltir. Bu noktada Ülgener, gerçekten de çizgileri itibariyle bu araçlaştırmadan uzak kalabilmeyi –hattâ yalnızlık bedeliyle bile olsa– başarabilmiş görünmektedir.

Kaynakça

Acar, M. (1993). "İslâm, Protestanlık ve Modernleşme/Kapitalistleşme Gelişmenin Sırrı yahut Bir Değişim Sürecinin Sancıları", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 4, 104-125.

Ayan, D. (2000). "Sabri F. Ülgener'in Türk Düşünce Kültüründeki Yeri", *Doğu Batı*, Sayı: 12, 157-192.

Divitçioğlu, S. (1976). *Değer ve Bölüşüm-Marxist İktisat ve Cambridge Okulu*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul.

Hauser, A. (1995). *Sanatın Toplumsal Tarihi*. Remzi Kitabevi, İstanbul.

Kaçmazoğlu, H. B. (1995). "İktisadi Düşünce Tarihimize Ülgener'in Katkıları", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 34, 34-46.

Kaçmazoğlu, B. (1999). *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*. Birey Yayıncılık, İstanbul.

Kayalı, K. (2000). *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*. İletişim Yayınları, İstanbul.

Kayalı, K. (2002). *Türk Kültür Dünyasından Portreler*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kayalı, K. (2004). "Memleketi Tanımak", *Doğu Batı*, No: 29, Yıl: 7, 57-72.

Koçdemir, K. (1998). "İlmiyle Alim, İrfanıyla Arif; Ülgener", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 5, 108-116.

Kongar, E. (1982). *Türk Toplumbilimcileri I*. Remzi Kitabevi, İstanbul.

Mardin Ş. (1991). "'Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler-3*, 255-265, İletişim Yayınları, İstanbul.

Meriç C. (2004). *Mağaradakiler*. 11. Baskı. İletişim Yayınları, İstanbul.

Özakkiraz, A. (2000). *Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Analizi*. A Yayınevi, Ankara.

Sayar, A. (1998). *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi Sabri F. Ülgener*. Eren Yayıncılık, İstanbul.

Türkdoğan, O. (1991). "Türkiye'de Sosyal Antropolojinin Gelişimi", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*. Yayına Hazırlayan, İsmail Coşkun. 113-132. Bağlam Yayınları, İstanbul.

Ülgener, S. F. (1941). *İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri*, No: 3-4, Cilt: II. *İktisat Fakültesi Mecmuası*'ndan ayrı basım. Güven Basımevi, İstanbul.

Ülgener, S. F. (1975-1976). "Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımız Aydını", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, No: 1-4, Cilt 35. İstanbul.

Ülgener, S. F. (1981). *Dünü ve Bugünü ile Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*. Der Yayınları, İstanbul.

Uğur, A. (1983). "19. yüzyıl Alman Tarih Felsefesi Geleneği ve Bir Türk Bilim Adamı Prof. Sabri Ülgener" *Toplum ve Bilim*, Sayı: 22, 127-132.

Ülgener, S. F. (1983). *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*. Mayaş Yayınları, Ankara.

Ülgener, S. F. (1991). *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. Der Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z. (1992). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul.

KENZ



"Düşünür"

Edward Stechen

"NORMAL BİLİM" VE HAKİKAT REJİM(LER)İ

Necdet Subaşı*

Sosyal bilimsel çalışmalarda araştırmaların her aşamasında ciddi bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya gelmek kaçınılmazdır. Bu karşılaşmalar daha ilgi düzeyinde bile araştırmacının sürekli bir farkındalığıyla biçimlenir. Meşruiyetle, mevcut herhangi bir yapı ya da düşüncenin yasal statüsünün ahlâkî, hukukî, siyasal ya da dinsel bir bağlamda nasıl teşekkül ettiğidir. Bu nedenle herhangi bir teorik ya da politik sistemin meşruiyetinden söz ettiğimizde, gerçekte var olana otorite kazandıranın ne ya da kim olduğunun peşindeyizdir.

Herhangi bir bilginin meşruiyetinden söz ettiğimiz her seferinde, gerçekte bu sınırlılıktaki ilgilerimizden başlamak üzere erişmeye çalıştığımız, bilginin ya da bu bilgiden hareketle yapmayı tasarladığımız-gerçekleştirdiğimiz eylemin, mevcut zemin içindeki onanma düzeyini hesaba katmış oluyoruz. Kuşkusuz meşruiyet zemini her zaman aynı form ve belirleyicilikte olmayacağı gibi sürekli bir kalıcılığa da sahip değildir; aksine zaman içinde onda da bir değişim yaşanması mukadderdir. Hattâ meşruiyeti tanımlarken kullanılan araç ve argümanlar bile bu süreç içinde değişebilir. Çünkü meşruiyetin tarihsellikle malul olması kadar gündelik

*Y. Doç Dr. Necdet Subaşı, Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

gerçekliğe tâbi olması da, olası bir değişimin kabullenilmesini kolaylaştırıp makulleştirmektedir.

Bu çerçevede bilimsel bilginin konvansiyonel düzeyde hâlihazır dünyanın meşruiyet alanında yer almasının her zaman daha kabul edilebilir olduğu, bilimin oluştuğu tarihsel sürece ve ulaştığı sorunlara dikkat edildiğinde açıkça görülür (Hazard, 1994; Burke, 2001). Öte yandan sosyal bilimlerin insani ve toplumsal gerçekliğe vurgu yapan doğası, gündelik gerçekliğin yarattığı meşruiyet kriterlerinin dışında düşünülemez. Esasen bu kuşatma sosyal bilimsel araştırmayı ilgi düzeyinde bile meşruiyet tartışmasının parçası haline getirir. Bilginin hangi prosedürler ekseninde oluştuğu bilim tarihinde esaslı bir tartışma konusudur. Nitekim Thomas Kuhn ve Michel Foucault da, biri bilim dünyasından diğeri de gündelik gerçeklikten beslenen argümanlarıyla bilimsel bilginin ya da resmî söylemin dahil olduğu meşruiyet zeminini tartışmaya açmışlardır (Barnes, 199; Philp, 1991)[1].

THOMAS KUHN: PARADİGMA ETRAFINDA ŞEKİLLENEN MEŞRUİYET

T. Kuhn'un temel eseri *Bilimsel Devrimlerin Yapısı,* bilim tarihini ciddi biçimde kritik etmek suretiyle bilimsel bilginin doğası hakkında felsefi sorular yöneltmenin ilk başarılı girişimlerinden birisi olarak tanınmaktadır. Onun bilimsel topluluğun rolüne, ortak normlara, devrimci kriz dönemlerindeki çözüm arayışlarına, bilimsel iletişim ve eğitim örgütlenmesine ve bilimsel devrimleri kışkırtan bilim-ötesi baskıların farkına varılmasına gösterdiği ilgi, çalışmalarının, sadece felsefeci ve bilim tarihçileri arasında değil sosyal bilimciler arasında da etkin olmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Kuhn'un yaklaşımları sosyolojide özellikle bilgi sosyolojisinin, kendi etkinlik alanını doğa bilimlerini kapsayacak şekilde genişletmesine olanak tanıması açısından büyük öneme sahiptir (Marshall, 2003; Barnes, 1995).

Kuhn bilimsel bilginin evrimi ya da nasıl bir serüvene tâbi olduğunun açıklamasını yaparken paradigma kavramını kullanmaktadır. Onun kavramsallaştırmasıyla paradigma, bilimsel bilginin üretiliş koşulları ve sürelerinin hangi bilişsel ve entelektüel bağlama tâbi olduğunu göstermesi açısından oldukça işlevsel sayılabilecek bir anahtar statüsündedir. Kuhn'a

[1] Burada *bilginin yanlışlanabilirliğin*den *her yeni bilginin gerçekte bir önceki bilgiyi tamamladığı*na kadar pek çok yaklaşım, başta Karl Popper olmak üzere T. Kuhn ve Feyerabend gibi düşünürlerle derinleşen oldukça zengin bir tartışma alanı yarattığını unutmamak gerekir.

göre paradigma *"bir bilim çevresine belli bir süre için bir model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılardır"* (Kuhn,1991).

Kuhn, bu kavramıyla, her bilimsel etkinliğin gerçekte mevcut bir paradigmanın sınırlarına hapsolmak zorunda olduğunu dayatan hâkim anlayışa dikkat çekmekte ve dolayısıyla da her yeni bilimsel atak, girişim ve söylemin ancak verili paradigmayı yararak etkili ve muktedir olabileceğini iddia etmektedir. Bir paradigmadan diğerine geçiş her zaman zor, meşakkatli ve sorunludur. Bu nedenle karşıt eleştirel kritiklerin akıbeti, söz konusu çabayı sahiplenenler için her zaman arzu edilen ölçüde mak(b)ul bir sonuç vermeyecektir.

Her bir paradigma sonunda öteki paradigmalardan bağımsız bir şekilde işleyen yeni bir harita, hattâ özgül bir anlam dünyasını ifade etmektedir. Bu da her bilimsel uğraşın olmazsa olmaz bir bağımlılık içinde hâkim paradigmaya teslim olmasını zorunlu kılmakta ve mevcut paradigmanın ekseninden sapmamak kaydıyla da kendini rutin bir etkinlik olarak tanımlamaya mahkûm olmaktadır. Öyle ki artık her bir paradigma farklılıklar karşısında gerçekte kendi iç çelişkilerini de bastıracak bir şekilde, sürekli bir aktiviteyi canlı tutmak zorunda kalmaktadır (Kuhn, 1991).

PARADİGMA: İNANÇLAR VE KABULLER HARİTASI

Kuhn'un paradigması bilimsel zihniyetin hangi inançlar ve kabuller ekseninde şekillendiğini göstermektedir. Ona göre içinde yer aldığımız algı dünyası da belli bir paradigmadan beslenmekte, bu paradigmanın himayesini talep ederek de kendini normalleştirmektedir.

Paradigma terimi Kuhn'un "normal" (olağan) bilim dediği pratiğin değerlendirilmesinde temel kısmı oluşturur. Bir bilimsel başarının paradigma statüsüne ulaşabilmesi için, yeni bir konsensüsün özünü oluşturmaya yetecek ölçüde uzmanın kendisine bağlılığını kazanmak üzere, daha önce ortaya atılmış ve çözümsüz kalmış olan bazı problemlere ikna edici ve yeni çözümler sunması gerekir. Ayrıca, kendini tanımlamaya başlamış olan bir araştırma geleneği içinde faaliyet yürütecek daha sonraki araştırmaların çözmeye çalışacağı sorunları gündemde tutacak kadar çözülmemiş probleminin de olması gerekmektedir (Marshall, 2003).

Kuhn'un perspektifine göre bilim tarihinde iki farklı etkinlik biçimini birbirinden ayırt etmek her zaman mümkündür (Kuhn, 1994, 1991):

"Normal" (olağan) bilimsel etkinlik, bir bilimsel topluluğun, simgesel genellemeler, modeller ve örnek problem çözümlerinden oluşan bir "disipliner matriks"i *sorgulamaksızın paylaştığı ve buna dayalı kuramsal açıklamaların alanını genişletmeye çalıştığı dinginlik dönemlerine öz-*

güydü. "Devrimci" bilimsel etkinlik ise, var olan kuramlar çerçevesinde açıklanamayan olguları açıklama iddiasında olan yeni bakış açılarının ortaya çıktığı bunalım dönemlerinde gözlenirdi. Bunalım, yeni bir "disipliner matriks"in öncekinin yerini almasıyla son bulurdu.

Kuhn normal bilimi, paradigma kurallarınca yönlendirilen bir tür bulmaca-çözme faaliyet(ler)i olarak betimlemektedir. Bu bulmacalar, hem teorik bulmacalar hem de deneysel ve doğayla ilgili bulmacalardır. Normal bilimin bilim adamlarının, bir paradigmanın, paradigma içinde yöneltilen bulmacaların çözümü için gerekli koşulları sağladığını önceden kabul etmeleri gerekmektedir. Kuhn'a göre, bu bulmaca çözmedeki başarısızlık, paradigmanın yetersizliğinden çok bilim adam(lar)ının yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de çözüme direnen bulmacalar, bir paradigmanın yanlışlamaları olmaktan çok anomaliler olarak gözükmektedir. Öte yandan tüm paradigmaların anomalilerinin söz konusu olması da gayet doğal bir durumdur ve Kuhn bu bağlamdaki tüm yanlışlamacılık imâ ve iddialarını ısrarla reddetmektedir (Akış, 2003).

Aslında bir bilimin "normal" dönemlerinde, o dalın bilimsel topluluk içinde izlenecek kuramsal ve metodolojik kuralları, başvurulacak araçları, izlenecek sorunları ve araştırmaları değerlendirecek standartları konusunda esaslı bir konsensüs vardır. Bu mutabakatın temelinde de, bilimsel topluluğun birtakım eski bilimsel başarıları kendine model ya da paradigma olarak benimsemesi yatmaktadır. Bu nedenle de, belirli bir disiplin içindeki bilimsel eğitim, bu verili paradigmanın iyice bilinmesini ve hattâ ders kitaplarında da yer almasını gerektirmektedir (Marshall, 2003; Akış, 2003; Aslan, 2003).

Kuhn'a göre bilimsel gelişme süreci bir paradigmadan diğerine geçişle gerçekleşir. Bu geçişte ise psikolojik ve sosyolojik neredeyse bilim dışı etmenler bile sürece karışır. Kuhn, bir paradigmanın yerine bir diğerinin geçişini *bilimsel devrim* olarak adlandırır: Eski paradigma içinde baskısı duyulan bir takım anomalilerin, yani alışılmışın dışındaki soruların cevaplandırılmasında gitgide artan güçlüklerle karşılaşılması, bilimsel bir devrime neden olur. Kuhn, bu dairesel gelişme biçiminin tarihin herhangi bir noktasında durmasının söz konusu olmadığını vurgular ve bu gelişme de, olasılıkla bilim tarihi içinde hep yinelenecek bir biçimdir. Kuhn'un bilimsel devrimlerin yapısına ilişkin şeması şöyledir (Akış, 2003):

Bilim-Öncesi Dönem > Normal-Olağan Bilim >Bunalımlar >Bilimsel Devrim >Yeni Normal-Olağan Bilim >Yeni Bunalımlar.

Thomas Kuhn, bilimsel devrimler, ilişkin dönüşüm süreçlerini 'bilim öncesi' evresi ile başlatmaktadır. Bu evre daha sonra gelişim göstererek zamanla '*normal bilim*' statüsü kazanacaktır. Normal bilimin belli bir

evreden sonra daha da gelişerek ters olguların çatışmalarının sonucunda bir noktadan sonra tıkanması ve bunu da normal bilimin yeni bir kriz sürecine girmesine neden olması izleyecektir. Kuhn'a göre bu kriz süreçleri, normal bilimi farklı bir tabana taşıyarak bir devrim ile yeni normal bilimin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Gerçi bu yeni bilimin gelişim sürecinin de eninde sonunda bir krize maruz kalacağı kaçınılmazdır ve bu da yeni normal bilimi daha da yeni bir sürece taşıyacaktır (Krş. Akış, 2003).

Belirli bir süre normal bilim yapan topluluğun araştırmaları, zaman içinde yavaş yavaş uygunsuzluklarla (anomali) karşılaşmaya başlar. Çünkü başlangıçtaki paradigma ve onun sağladığı bakış açısı ancak belli sınırlara kadar geçerlidir; bilim dalının araştırma alanına giren bütün nesneleri kapsayamamaktadır. Bilimsel topluluk üyelerinin ilk tepkileri, ortaya çıkan uyumsuzlukları verili paradigmaya sadık kalarak bir biçimde açıklamak, hattâ giderek bütün bu açmazları göz ardı etmek şeklinde tezahür eder. Ne var ki uygunsuzluklar gittikçe çoğalır ve bilim topluluğu bunalıma girer. Bunalım içindeki bilim topluluğunda, bilim öncesi döneme benzer bir arayış çeşitliliği ve bakış açıları çatışması başlar. Bu arada bakış açısını toptan değiştirebilecek yaratıcılıkta (genellikle genç) bir bilim adamı çıkar ve yeni bir paradigma ortaya atar. Böylece yeni bir bilimsel devrim başlatılmış olur (Krş. Akış, 2003; Aslan, 2003).

Görüldüğü gibi bilim sürekli ilerleyen ve bir önceki aşaması bir sonrakine katılan çizgisel bir gelişme göstermiyordu. Bir çerçeve içinde önce dış sınırlarına ulaşıyor, ama sonradan bu çerçevenin yerini bir başkası alıyordu. Hiç kuşkusuz yeni paradigma ya da bakış açısı da, bilim topluluğunun eski üyelerince reddedilecektir. Bunun üzerine yeni bakış açısını benimseyen genç bilim adamları ile eskiler (yaşlılar) arasında bir çekişme başlar. Kuhn'a göre, bu gerilim ve çekişme yaşlı bilim adamlarının doğal olarak ölmeleriyle sona erer. Böylelikle yeni paradigmayı kabul eden genç bilim adamları, yeni bilim topluluğunu oluştururlar ve yeni bir normal bilim dönemi başlar. Normal bilimin tıkanma noktasında ortaya çıkan kriz safhasına bağlı olarak oluşan, bilimsel devrimin bizzat kendisidir. Nihayet bu devrim de yeni oluşumları ve yeni paradigmaları beraberinde getirecek ve böylece yeni normal bilimin temelleri atılacaktır. Ancak ne var ki, bu yeni bilim sürecinin de, er ya da geç tekrar bir kriz ortamına yani yeni bunalımlara girmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu çevrim sürekli aynı şematik çerçeve içinde devam edecektir (Akış, 2003).

Kuhn, herhangi bir bilimsel etkinliğin bir paradigmatik model olarak kabul edilmeye başlanmasıyla birlikte farklı telakki ve arayışların da buna bağlı bir şekilde ciddi bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya geleceklerini

iddia etmektedir. Çünkü mevcut paradigmaya yapılan itiraz ya da muhalefet aslında giderek gündelik gerçekliğin bilgisine dönük bir red ve isyan anlamı taşıyacaktır. Kuhn'un ifadesiyle *"kurama yapılan bir tehdit bilimsel yaşama yapılan bir tehdit"* olarak okunacaktır (Kuhn, 1994). Böylece egemen paradigmayla şekillenen zihinsel ve bilimsel yapı da sonuçta herkes için geçerli olabilecek bir genişlikte yeni bir ortodoksi üretmekte gecikmeyecektir

Bir paradigmadan çıkmak nasıl mümkün olabilir? Kuhn'a göre bu çıkış ancak devrimci bir başkaldırıyla mümkün olabilir (1991). Bir karşı devrimin, mevcut yapının içinden gerçekleştirilmesinin imkânsızlığını sık sık vurgulayan Kuhn, bu meyanda her paradigmanın kendi yeterliliğinin bir sınamasına imkân vermeyecek kadar kesinlik ve doğruluk iddiasında olmak zorunda olduğunu hatırlatır. Farklı bir söylem, ancak, eldeki paradigmanın yetersizliklerinin açıkça ortaya çıkmaya başladığı kriz dönemlerinde, hâkim paradigmayı dışarıdan zorlayan yeni bir çıkışla varlık kazanma şansı edinebilir (Ömerustaoğlu, 1999; Marshall, 2003).

Eğer bir paradigma mevcut sınırlar içinde üretilmiş problemlerin çözümü olarak tanımlanıyorsa, bu durumda hâkim paradigmanın içinden gelen açılımların tamamı, sadece söz konusu zihniyetin meşruluğunu takviye edecek çözümlemeler peşinde olacaktır. Bu yüzden Kuhn'a göre, bilimsel bilginin sınırlılıklarını mevcut paradigmanın içinde kalarak fark etmek mümkün olmayacaktır. Gerek paradigmanın öncüleri gerekse takipçileri, karşı paradigma önerilerinin karşısında oldukça katı bir tutum takınmalarının nedeni de budur. Hattâ bu çerçevede paradigmanın yetersizliklerine ilişkin her iddia da tam bir şiddetle bastırılmak istenir. Yeni paradigma, sonuçta bu baskı ve yetersizliklere bağlı olarak bütün bunlardan açıkça farklı bir anlam ve zihniyet dünyasıyla ilişkili olarak kendisini tanımlayacaktır. Zaten Kuhn'un radikal bilime atfettiği değer de bu açıdan oldukça önem kazanmaktadır. Kuhn şunları söylemektedir (1991):

> Paradigma değişiklikleri gerçekten bilim adamlarının, araştırma ile bağlanmış oldukları dünyayı farklı şekilde görmelerine neden olur. Bilim adamının dünyasında önceden ördek sayılan nesneler devrimden sonra tavşan oluverirler.

FOUCAULT: BİR MEŞRUİYET TEMELİ OLARAK HAKİKAT REJİMİ

Michel Foucault çalışmalarının tamamında otorite kavramının soykütüğünü açığa çıkarmaya çalışır. Onun peşine düştüğü asıl problem fiilî otoritenin kendini hem görünür hem de görünmez kılarak (biyo-iktidar) gün-

delik gerçeklik dünyasını nasıl kurguladığını, belirleyip dönüştürdüğünü göstermektir (Philp, 1991).

Foucault, 18. ve 19. yüzyıl toplumlarının gündelik yaşam örüntülerinden hareketle "disiplin toplumları" kavramını kullanmıştır. Ona göre bu toplumların 20. yüzyılda doruk noktalarına ulaştırdıkları otoriter düzenekleri, ancak geniş ve yaygın kapatıp-kuşatma mekanları düzenlemeleriyle birbirlerinden ayırt edilebiliyordu. Deleuze'un da belirttiği gibi (2001) "birey hiç durmadan, her biri kendi yasalarına sahip olan bir kuşatma mekanından öbürüne geçer; önce aile; sonra okul ("artık ailende değilsin"); ardından kışla ("artık okulda değilsin"); en sonunda da fabrika; arasıra hastane; olasılıkla hapishane, yani kapatılmış-kuşatılmış çevrenin en önde gelen örneği "ydi.

Bu bağlamda, bilginin üretildiği toplumun bir güç ilişkileri toplamı olduğunu öne süren ve dolayısıyla, gücü epistemik strateji olarak tanımlayan Foucault, gücün, söylenmesi, yapılması gereken şeyi engellediğini ve söylenebilecek şeyi seçtiğini öne sürmüştür. Başka bir deyişle, bilgi-güç ilişkisi düzenleyici türden bir ilişki olup, pratikte görülebilir. Bilgi, söylemler aracılığıyla iktidara dönüşür, ya da iktidar söylem tarafından harekete geçirilip uygulanır. Bir başka deyişle söylem, bilgi nesneleri üreten bir bilgi-iktidar sentezi olarak ele alınabilir. Hattâ Foucault, bu çerçevede birer bilgi üreteci olarak akademik bilimlerin de gerçekte yalnızca bilgi üretmediklerini aynı zamanda iktidarın yolunu da açtıklarını belirtmektedir (1999).

Ona göre bilgi, güç kullanımı olmadan, tanımlanmamış, belirsiz ve formsuz bir şeydir. Bilgi, politika, ekonomi, söylem formasyonu ve politik teknoloji olup, bilmek de yargıda bulunma ve egemenlik altına alma gücünü kullanmaktır. Bundan dolayı, Foucault'ya göre, güç olmadan bilgi, bilgi olmadan da güç olamaz. Bilgi güç, güçte bilgidir (Foucault, 1999).

Foucault bu mevcut güç düzeneğinin işleyişini temellendiren kurucu bir kavramdan, "hakikat rejimi"nden söz etmektedir. Hakikat rejimi, onun içini doldurduğu özgün bir kavramdır. Ona göre iktidar ve otorite bütüncül bir meşruluk üretecidir. Biteviye kendini güncelleyen verili iktidar ve onun aygıtları, olması gerekenin referansını sürekli kendine bağlayan bir yapı içinde çalışmaktadır. Bu bağlanmanın geçerliliği ancak rejimin hakikat tekelini kendi elinde tutmasıyla süreklilik kazanabilecektir. Esasen hükümranlık talebi hakikati tanımlama, kodlama ve onu yegâne geçerli bir değer ve bilgi formu olarak kabule zorlama konusunda ustaca özümlemeler peşindedir.

Foucault, farklı otoriter sistemlerin kendi sistemlerini hem yaygınlaştırmak hem de gündelikleştirmek için uyguladıkları yöntemleri tasvir ederken *hakikat rejimi* kavramına merkezi rol atfetmektedir. Onun özellikle *Bilginin Arkeolojisi*'ni (1999) takip ederek özetlemek gerekirse her toplumun hakikatle ilgili bir genel politikası, yani doğru diye kabul edip fonksiyonel hale getirdiği söylem tipleri, insana doğruyla yanlış önermeleri birbirinden ayırma olanağı sağlayan mekanizmaları ve örnekleri, değerleri hakikate ulaşma hedefine göre ayarlanmış teknik ve prosedürleri mevcuttur ve bütün bunlardan hareketle, her toplumda doğru sayılan şeyi söylemekle yükümlü olanlara belli bir statü verilmektedir (Foucault, 1999). Böylece hakikat rejimi, herhangi bir toplulukta neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair söylemsel oluşumlar, prosedürler, mekanizmalar bütünü olarak tanımlanabilir çünkü hakikat, rejimin bizatihi kendisidir.

O halde her iktidar bir hakikat rejimi kurma iddiasından doğar ve beslenir. Dolayısıyla her hakikat rejimi de ustalıkla kotarılmış bir söylem etrafında tasarlanmak zorundadır. Hiç kuşkusuz söylemler içine doğdukları toplumsal veya kurumsal bağlamlarla iç içedirler. Bu nedenle mevcut problemleri ve nedenlerini ilan edecek otoriteye sahip olanlar ya da böyle bir otorite kazananların toplumsal kimlikleri üretilen söylemlerle sürekli bir ilişkisellik taşımaktadır. Artık üretilen söylemler özel olarak ilgilenilen nesneleri, her biri gerçeklikle iç içe geçmiş başka nesnelerden ayırmakta kullanılan "niteleme şemaları"nı işlevsel kılmaktadırlar (Foucault, 1992, 1999).

Aslında Foucault'nun asıl amacı, farklı hakikat rejimlerinden yola çıkarak bu tür yapıları oluşturan söylemlerdeki esas değişiklikleri sergilemek ve bu rejimlerin son tahlilde bilgimizi, kategorileştirme sistemlerimizi nasıl düzenlediğini ve altüst ettiğini göstermektir (Marshall, 2003). Kuşkusuz her bilgi formu derinlemesine incelendiğinde onun belli bir hakikat rejimi açısından ele alınmak durumunda olduğu açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda Foucault, hakikatin iktidarın hiçbir şekilde dışında olmadığını öne sürmektedir. Hattâ ona göre hakikatin bir ekonomi politiğinden bile söz etmek gerekebilir. Ona göre, ekonomi politiği belirleyen temel özellikler arasında öncelikle her hakikatin bilimsel söylem formunda ifade edilip, onu üreten kurumlarda merkezileşmesi gelmektedir. Yanı sıra her hakikat, sürekli bir ekonomik ve politik teşvike konu olmakta, hattâ bununla yetinmeksizin, sınırsız bir yayılma eğilimi sergilemekte ve giderek bir tüketim objesine dönüşmektedir. Son olarak da hakikat, egemen birkaç büyük ekonomik ve politik aygıtın, politik tartışma ve toplumsal planda karşı karşıya gelmeleriyle ilgili bir sorun ya da konu olarak belirginleşmektedir (Foucault, 1992, 1999).

VERİLİ PARADİGMA VE ASIL HAKİKAT YA DA GÜNCELLENEN TARTIŞMALAR

Yaygın kullanımlarından da açıkça anlaşıldığı gibi paradigma kavramından bahsedildiği her seferinde vurgulanmak istenen, onun genelde ideal bir durum ya da örnek bir şeye bakış tarzımızı, yargılama ölçütlerimizi sağlayan her türlü ideal tip ya da model olduğudur. Paradigma, aslında bireyler, gruplar hattâ milletlerin neyi nasıl algıladıklarını, neyi benimseyip neyi benimsemediklerini belirler. Basit bir ifadeyle onun için, "insanların olaylara, konulara bakış açısıdır" bile denilebilir (Marshall, 2003).

Felsefeci ve bilim tarihçisi Thomas Kuhn'u izleyerek verili bir bilimsel ölçütü yani paradigmayı aşmanın zorluklarını ve yeni bir paradigma oluşturmanın olmazsa olmaz bedellerini öğrenmiş oluyoruz. Foucault ise gündelik yaşamın her evresinde hâkim olan bir iktidar kavramının bize kendi hakikatini nasıl dayattığını göstermektedir. Muktedirlerin inceltilmiş otorite kalıplarıyla şekillenen ve güçlendirilen bir epistemolojik alan, gerçekte hakikat rejimlerinin birer marifeti olarak açığa çıkmaktadır. Belli bir hakikat tekeli üzerinden işletilen bilgi dünyası, denetim ve kontrol çeperlerinin yarılmasına ve aşılmasına hattâ aşındırılmasına bile asla müsamaha göstermeyecektir. Kuhn ve Foucault'nun farklı bağlamlarda geliştirdikleri kavramları ortak bir mevzi içinde değerlendirdiğimizde bir yandan bilimsel bilgi dünyasındaki gerilimleri bir yandan da bu bilginin bir hakikat rejiminin "ideolojik aygıtları" (Althusser, 1989) olarak araçsallaşmasına tanıklık ediyoruz.

Kuhn ve Foucault'nun başlattıkları tartışma bugün daha da zengin bir şekilde sürmektedir. Günümüzde temel sorun her zaman olduğu gibi daha çok entelektüeller açısından ahlâkî bir sınav olarak değerlendirilebilecek bu tartışmaların gerçekte nereye kadar ve nasıl sürdürüleceğidir. Sosyal bilimler verili bilgiye ve bilim anlayışına sadık kalacaklar mıdır? Bu bağlılık entelektüeller için hiç kuşkusuz reddedilmesi ve aşılması gereken bir çeper olarak değerlendirilmelidir. Ancak sorunu bir meslek alanı olarak sosyal bilimciler açısından irdelemeye çalıştığımızda mevcut gerilimin akademisyen aleyhine işlediği görülmektedir. Aslında sosyal bilimlerin bilim olarak kıymetlerinin ne olduğuna ilişkin tartışmalar bir yana bırakılacak olursa, büyük ölçüde üzerine eğildikleri, bizatihi sosyal olandır yani sosyal alandır. Bu dünyanın değiştirilmesine ilişkin her öneri ve çaba, bir yandan mevcut paradigmayla hesaplaşmak bir yandan da mevcut rejimin hakikat anlayışına karşı gelebilecek-durabilecek yeni bir hakikat savını ortaya atmak zorundadır.

Aynı iktidar ve otorite kalıpları kullanılarak, aynı evrenin bilişsel-epistemolojik aygıtlarında ısrar ederek "bildiğimiz dünya"yla baş edilebilir mi? Sosyal bilimsel araştırmalarda cevaplanması gereken soruların başında hâlâ bu sorunun yer alıyor olması, felsefî ve ahlâkî temellendirme açısından oldukça zayıf kalmış bir alanda faaliyet gösterenlerin işinin çok zor olduğunu göstermeye yetmektedir.

KAYNAKÇA

Akış, Begüm (2003). "Thomas Kuhn'un Bilim Tartışmaları Üzerine". *Pivolka*, Yıl: 2, Sayı: 4, ss. 6-7.

Althusser, Louis (1989). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları,* Çev. Mahmut Özışık, Yusuf Alp, İstanbul: İletişim.

Aslan, Zuhal (2003). "Kuhn, Popper ve 'Sosyal' Bilimler", *Pivolka*, Yıl: 2, Sayı: 5, ss.4-5.

Barnes, Barry (1991). "Thomas Kuhn", *Çağdaş Temel Kuramlar,* Ed. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi, ss. 89-107.

Barnes, Barry (1995). *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, Çev. Hüsamettin Arslan, Ankara: Vadi.

Burke, Peter (2001). *Bilginin Toplumsal Tarihi,* Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Deleuze, Gilles (2001). "Denetim Toplumları Konusunda Bir Ek", Çev. Ulus Baker, *Birikim*, Sayı: 141-142, ss. 23-26.

Foucault, Michel (1999). *Bilginin Arkeolojisi,* Çev. Veli Urhan, İstanbul: Birey.

Foucault, Michel (1992). *Ders Özetleri*, Çev. Selâhattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi.

Hazard, Paul (1994). *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim*, Çev. Erol Güngör, 2.b., İstanbul: Ötüken.

Kuhn, Thomas S. (1991). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı,* Çev. Nilüfer Kuyaş, 3.b. İstanbul: Alan.

Kuhn, Thomas S. (1994). *Asal Gerilim, Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler,* Çev. Yakup Şahan, İstanbul: Kabalcı.

Marshall, Gordon (2003). *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat.

Ömerustaoğlu, Ömer (1999). *Thomas S. Kuhn'un Bilim Felsefesi,* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi.

Philp, Mark (1991). "Michel Foucault", *Çağdaş Temel Kuramlar,* Ed. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi, ss. 71-88.

ENTELEKTÜEL LAİK Mİ OLMALIDIR?

Murat Erşen

Bu yazıda, Edward Said'in *Entelektüelin temsil ettikleri* başlığıyla verdiği 1993 Reith konferanslarında[1] dile getirdiği bir cümleden hareketle temelde düşüncenin aşkından kopuşunu tartışmaya çalışacağım.

Önce iki noktayı belirtelim. İlk olarak, *aşkın* ile insanın anlama yetisini aşanı kastediyoruz.[2] Başka bir deyişle, aşkın, fizikî olanın –bilimsel bilginin– ötesindedir. Nasıl ki estetiğin bilimi yoktur, bilimsel bilgi olma anlamında varlığın ve ahlâkın da bilimi olamaz; öyleyse varlığa ve ahlâka bir temel olabileceği düşünülen aşkının da bilimi yoktur. Öte yandan, bilimsel bilgi zorunluluk, nesnellik ve evrensellik nitelikleriyle damgalanmıştır, ama insan usunun tüm bilgisi bilimsel bilgi ile sınırlı değildir. Bilimsel bilgi dışında, insan usunun yetenekli olduğu bilgilerin, sadece kişisel tercihe dayanan, keyfî ya da uzlaşımsal değil, ama bir şekilde nesnellik, zorunluluk ve evrensellik yüklemlerine sahip olup olmadığı araştı-

---

[1] Edward Said: *Entelektüel,* Çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).

[2] Burada Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* adlı eserinde ayrıntılı biçimde serimlediği fikri; tüm insan bilgisinin deneyimden türemese bile deneyimle başladığı öncülünü kabul ediyoruz. Öyle ki Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü vb. kavramlar insan usu tarafından kavranamaz. Yani, açıklık ve seçiklik ayrımı yapmaksızın, bu kavramların ne anlakta zihinsel tasarımları vardır ne de hayâl gücünde belli bir imgeleri. Öyleyse deneyim alanını oluşturan fizikî dünyada kapsanamayan kavramlar, metafiziğin, teolojinin ve dinin alanına girer. Bu kavramların nesnelerinin bilinemeseler bile yine de nasıl düşünülebileceklerini anlamak için özellikle Descartes'ın, Kant'ın ve Levinas'ın vs. düşüncelerine başvurulabilir. Bununla birlikte bu kavramların var-olmasının zaten bir şekilde düşünülebildiklerinin kanıtı olduğunu belirtmek gerekir.

rılmalıdır. Bu yazının aslî amacı da Said'in önermesi çerçevesinde laiklik talebinin ahlâk temelinde bu nitelikleri sağlayıp sağlayamadığını sormaktır. Kısacası basit ikili insani ilişkiden, uluslararası ilişkilere, hayvanlara karşı davranışlardan siyasete kadar her şeyin temeli olması gereken ahlâkın zemini ya da olanağı problemini bir kez daha ortaya koymaktır.

Bir kez bu noktayı belirttikten ve aşkını metafiziğin ya da dinin alanına havale ettikten sonra, aşkından kopuş metafizikten ya da dinden kopuş anlamına gelecektir. Fakat bu kopuşla sadece, tek tek bireylerin olaylar karşısındaki ussal ve sistematik değil çoğu kez salt duygusal olan tepkilerinin bir ifadesi olma boyutunda ilgilenmiyoruz. Örneğin başına gelen acı bir olay (sevdiği kişiyi kaybetmek) bir kişiyi, çaresizliğin verdiği güçsüzlük içinde, sıkı sıkı dine sarılmaya itebilirken, diğer bir kişiyi Tanrı'nın adaletsizliğine ve umursamazlığına kızmaya ya da böyle bir olayın ancak Tanrı'nın yokluğuna işaret ettiği inancına götürebilir. Böyle bir olayın ve tepkinin güçlü bir toplumsal yansıması yoktur.

Ama bir toplumda ve hattâ büyük coğrafyaları kapsayacak genellikte vuku bulan bir kopuştan bahsediyoruz. Kısacası bu, yeni bir dünya görüşünün, yeni bir düşünme biçiminin yaygınlık kazanmasıdır. Ve kopuşlar ya da dönüşümler, her ne kadar bireysel durumlarda olduğu gibi kriz dönemlerinde ortaya çıksa da ve bir tepkisellik karakteri taşısa da, kendiliğinden ve doğal olarak meydana gelmezler. Zira kitleler en özgür olduklarını sandıkları zamanlar da bile eğitimin ve geleneklerin etkisi altında kalıplaşmış düşünceler içinde yaşayan hantal yapılardır.[3] Kitleleri oluşturan bireylerin en aslî kaygısı, yaşamlarını ekonomik anlamda idame ettirmektir. Bu yüzden büyük sarsıntılardan korkar, ortalama bir ahlâk anlayışı ve sınırlı bir siyasi ilgi çerçevesinde statükonun devamından yana eğilim gösterirler. Öyleyse bu hantal yapının devindirilmesi için sistemli olarak tetiklenen deklanşörlere ihtiyaç vardır. Yani hiçbir kopuş âni değildir, ama süreç içinde gerçekleşir. Bu süreci, nesnel koşullar önemlerini korumak üzere, tetikleyen ve yöneten temel iki grup vardır; en genel anlamıyla politikacılar (bürokratlar) ve entelektüeller.[4] Kısacası, entelek-

[3] Takip eden birkaç cümleyle beraber, bu çok genel ve biraz da üstün körü cümleyle ne demek istendiğinin daha iyi anlaşılmasında G. Çeğin ve A. Arlı'nın ortak makalesi "İdeoloji" Gerçeğinin Aşınması ve Pierre Bourdieu'nün Kuramsal Seçenekleri" içinde Bourdieu'nün ve Eagleton'ın görüşlerinden yola çıkılarak, "Habitus" ve "Doksa" kavramları sayesinde *ideolojinin gündelik yaşamın pratiklerine nüfuz etme mekanizmalarının çözümlenmesi* faydalı olacaktır (*Doğu Batı*, sayı 28, 2004, s.171-175). Kısacası bu cümleyle kitleleri oluşturan sıradan bireylerin aptal olduğu kastedilmemektedir.

[4] İnsanın en temel ihtiyacının ekonomik olduğunu yineliyoruz. Buna rağmen insanlığın ekonomik düzlemde en sefil durumlara düştüğü durumlarda bile herhangi bir devrimci düşüncenin kendiliğinden ortaya çıkmadığının, en güçlü motivasyonu ekonomik olup, bu temelde tarihin herhalde en sistematik ve güçlü hareketi olan Marksist hareketin bile kendiliğinden ve doğal bir

tüeller ve siyasetçiler arasındaki karmaşık ilişki bir anlığına askıda bırakılsa bile, her dönemde ve özellikle de kriz ve değişim dönemlerinde entelektüellerin bilinç taşıyıcılığı yaptığı bir gerçektir. Bu bilinç taşıyıcılığı, entelektüelin genel olarak dünyanın anlamına ilişkin fikirlerini ve buna bağlı olarak da kriz döneminin analizini ve krize çözüm önerilerini barındıran yeni bir düşünme biçimini ve yeni bir dünya görüşünü yaymaya çalışmasından ibarettir.[5] Bu çaba toplumları doğrudan ya da dolaylı olarak etkisi altına alır. Burada bir entelektüel olarak Said'in, felsefe ortaya çıktığından beri çarpışan iki düşüncenin bir kutbunu oluşturan, Rönesans ve Hümanizm akımlarıyla ve sonra da Pozitivizm ile daha katı bir veçhe kazanan ve yüzyılımızın yaygın dünya görüşünde, özellikle de entelektüellerin büyük kısmı tarafından sahiplenilmesi dolayısıyla büyük rol oynayan bir fikri ifade ettiği bir cümlesinin etkisinin ne olduğunu anlamaya çalışacağız.

> Entelektüellerin ne söylemeleri ya da ne yapmaları gerektiğini belirleyen hiçbir kural yoktur; gerçekten laik bir entelektüel için tapılacak ve yanılmaz kılavuzluğuna güvenilecek herhangi bir tanrı da yoktur.[6]

Bu önermeyi Said'in ifade ettiği fikirler bağlamında da çok kısaca değerlendireceğim. Esasen Said'in iç tutarlılığını denetlemekten ya da gerçek entelektüelin aslında ne olduğunu veya ne olması gerektiğini söylemeye soyunmaktan ziyade dine kayıtsız, din dışı ya da dine öfkeli tüm düşünce akımlarının, bu çalışmada en iyi ifadelerini bulmuş tezlerinden yola çıkarak kökensel tutarsızlıklarını tartışmak. Bunun için ilk önce kısaca bu cümleyi çözümlemekle başlıyorum.

Cümle, entelektüelin ayırt edici özelliği olarak onun tam bağımsızlığının, hattâ sınırsız özgürlüğünün ilânıyla başlıyor. Ardından gelen yan cümle ana fikrin vurgulu bir yinelenişi. Şöyle ki; önce entelektüelin her tür iktidara hesap vermekten âzade olduğu ilân ediliyor ve sonra her türlü kuşkuyu dağıtmak için bu iktidarlara Tanrı'nın da dahil olduğu özellikle

---

hareket değil de ancak entelektüellerin ve politikacıların bilinç taşıyıcılığı yapmaları sayesinde yayıldığının tarihsel kanıtı olarak: "Başlangıçta sosyalizm, hiçbir zaman ve hiçbir yerde bir işçi sınıfı hareketi değildir. Sosyalizm asla o sınıfın çıkarlarının zorunlu olarak talep ettiği bariz kötülüğün bir çözümü değildir. O, uzunca bir zaman yalnızca entelektüellerin aşina olduğu; çalışan sınıfların onu kendi programı olarak sahiplenmeye ikna edilmesinden önce entelektüellerin uzun çabalarını gerektiren, belli soyut düşünce eğiliminden çıkarılan, kuramcıların ürettiği bir kurgudur." F. Hayek, "Entelektüeller ve Sosyalizm", *Doğu Batı, sayı 30, İdeolojiler 3*, 2004, s.243, çev. H. Emre Bağce.

[5] Said'in de bunu ne şekilde onayladığını görmek için bkz. s. 27

[6] *Ibid.* s. 13. Ayrıca s. 31'de Said, Joyce'un *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi* adlı romanının baş kahramanı Stephen ağzından entelektüelin özgürlük amentüsünü şöyle tekrarlar: "...ister yurdum, ister kilisem olsun, *inanmadığım şeye hizmet etmeyeceğim*."

ekleniyor. Aslında, entelektüelin hiçbir kurala ve hiçbir kural koyucuya tâbi olmaması doğal olarak tanrısal iktidarı da içine aldığı için arkadan gelen "laik bir entelektüel" tanımlaması sadece bir *pleonasme.*[*] Sanki "entelektüel bir entelektüel" dermiş gibi gereksiz bir kakofoni.[7] Laik sıfatından da anlaşılacağı gibi, gönderme doğrudan dünyevinin tersi olarak görülen dinin Tanrı'sına. Böylece dünyeviyi aşanın, aşkın olanın, Tanrı'nın mutlaklığı ve otoritesi iptal ediliyor. Bunların hepsinden çıkan sonuç, kısacası, Tanrı ya da ilâhî adı verilen dinlerle ilişkisi olan okumuşların gerçek anlamda entelektüel olarak görülemeyeceğidir. Bu da yine çok beylik bir varsayımdan yola çıkan basit bir us yürütmeye dayanır: Çünkü böylesi insanlar mutlak olarak gördükleri kurallar (dogmalar) içinde düşünmekte ve hareket etmektedirler, öyleyse tam-hür ve tam özgür değillerdir, sonuç olarak bu vasıflarla taçlandırılan entelektüel payesine uygun bulunamazlar.[8]

Asıl sorumuza dönmeden önce aynı metinden bir kaç alıntı üzerinde durmak –birbirine benzeyen önermeler çokluğu içinde en tipik olanlarını seçiyorum– ve sorunun nerede çıktığını iyice göstermek istiyorum:

> Entelektüel bireyin hangi partiye yakınlık duyarsa duysun, hangi ülkeden gelirse gelsin ve kendini aslen neye bağlı hissederse hissetsin, insanların çektiği acılar ve yaşadığı baskılar konusunda *belli doğruluk standartlarından* şaşmaması gerekir. (s. 12)

Burada dikkati çekmek istediğim husus, tarihi fiiliyatında gösterdiği gibi, entelektüel denen insanın aslında hiç de öyle bağımsız olmadığıdır.[9] Kuşkusuz her birey gibi entelektüel de kendi zamanının [Said bunu da kabul eder, s. 35] ve kendi kültürünün çocuğudur ve doğrudan içinde yaşadığı dönemin toplumsal koşullarının, mevcut yaşayış, düşünüş ve örgütleniş

---

[*] Gereği yokken lakırdıya katılan artık söz, söz uzatımı, ıtnap.

[7] *Ibid.* " Halbuki gerçek entelektüel laik bir varlıktır. "s.109 Ayrıca bkz. s. 85.

[8] Burada hemen bir noktayı da belirtmekte yarar görüyoruz. Entelektüeller yeni bir dünya görüşü, yani yeni bir ahlâk ve siyaset anlayışı önerirler. Ve bunu sadece önermekle kalmazlar, elde bulundurdukları otoritenin gücü ölçüsünde, bunun yaygınlıkla kabul edilmesini arzularlar ve bu arada rakip görüşleri tasfiye etmeye çalışırlar. Burada çürütmek değil özellikle tasfiye etmek kelimesini kullanmamın sebebi, farklı görüşlerin bastırılmasının, sahip olunulan otoriteye dayanılarak farklı ve özellikle de karşıt görüşlerin ciddiye alınmayarak ve küçük düşürülerek susturulması yolunun izlendiği durumlara işaret etmek. "Pozitivist bir çağda, herhangi bir entelektüel muhalifi teoloji ve metafiziğe daldığını iddia edip altetmek mümkündür." Mehmet Fevzi Bilgin, "Siyasal Teoloji: Carl Schmitt ve Siyasal Kavram Analizi", *Doğu Batı*, sayı. 30, *İdeolojiler* 3, s. 167.

[9] Aslında bu, yaşam boyunca sürgün duygusunu taşıyan Said'in gözönünde bulundurduğu bir şeydir: "Yurtseverlikle ve kişinin halkına duyduğu bağlılıkla ilgili sorunlar var şüphesiz. Entelektüel de matematiksel bir biçimde inşa edilmiş yasa ve kuralları körükörüne izleyen düzayak bir robot değildi şüphesiz" (s. 92).

biçimlerinin ortaya çıkardığı sorunların muhatabı olarak ve kendi bireysel yaşantısının neden olduğu duygusal ve psikolojik koşullar içinde fikir üretir.[10] Ama gariptir ki bu farklı bağlılıklara ve farklı seçimlere karşın hiç kimse bu insanların/filozofların birer entelektüel olduğundan şüphe etmeyecektir. Çünkü bu insanların *belli doğruluk standartlarından* şaşmadığı mı düşünülmektedir? Ya bunlardan kimileri bu standartlardan sapmışlardır ve entelektüel değillerdir ya da bunlar gerçekten entelektüellerdir, çünkü entelektüelin asli özelliği tam-bağımsız olması falan değildir. Ve eğer bu ölçütler her türlü bağlılığın üstünde iseler salt bunlara bağlanmak varken ayrıca başka bağlılıklara ne gerek vardır? Fakat asıl sorun bu standartların nereden kök bulduğudur. Cevap herhâlde, salt akıldan ya da fiili tecrübeden ileri geldiklerinde bunların ayrı kollara ayrıldığı ve böylece aslında ortada nesnel kriterler olmadığıdır. Zira bu insanların hepsinin belli bir doğrulukla davrandıklarına inandıkları konusunda kuşku yoktur. Öyleyse ya hiçbir doğruluk ölçütü yoktur ya da eğer varsa ne salt akli düşünceden ne de salt pratik deneyimden ileri gelmemektedir. Bunu şaşmazcasına doğrulayan en güzel örnek, hepsi de sözcüğün genel anlamında akılcılık adına konuşan birbirinden farklı ve birbirini yalanlayan felsefe akımlarının bitmez tükenmez art arda gelişleridir. Ayrıca eğer ortada hiçbir ölçü yoksa, arzusu belli standartları yakalamak, duyurmak ve uygulanmasını talep etmek olan kişi olarak entelektüele ne ihtiyaç vardır?

Yine Said, hem sağcı hem de entelektüel[11] olduğunu belirtmekten geri kalmadığı Benda'yı ironik bir dille şöyle eleştiriyor:

> Benda bu adamların nasıl olup ta hakikati bildiklerini, ya da ebedi ilkeler konusundaki göz kamaştırıcı görüşlerinin Don Kişot'unkiler gibi ham hayallerden başka bir şey olup olmadığı konusunda hiçbir şey söylemez. (s. 24)[12]

Peki "Entelektüeli... iktidara karşı *hakikati söylemeye çalışan biri* olarak..." (s. 14.) gören Said'e göre bu doğruluk standartlarının ve hakikatin

---

[10] Çok basit bir örnek, Heidegger'in nazi partisine katılması veya İkinci dünya savaşını takip eden yıllarda Fransız filozoflarının neredeyse tamamının komünist parti içerisinde yer alması olabilir.

[11] Said, dindar bir entelektüel tahayyül edemezken, entelektüel kelimesinin önüne çeşitli sıfatlar getirir. Örneğin adından çokça bahsettiği Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar* romanının etkileyici baş kişisi Bazarov'a nihilist entelektüel (s. 60) payesi biçer. Hem de bir nihilist, nihilizmin tanımı gereği, hiçbir doğruluk ölçütü kabul etmezken. Ama en azından bir nihilistin laik olduğu konusunda şüphe yoktur.

[12] Avrupa merkeziyetçilikten kurtulamıyor olsa da Benda'nın anlayışı için bkz. s. 41: *entelektüeller kolektif tutkular düzeyinde düşünmeyi bırakıp dikkatlerini tüm uluslar ve halklara, evrensel olarak uygulanabilecek aşkın değerler üzerinde yoğunlaştırmaları gerekir.*

bilgisi nereden gelmektedir? Said'in kendisi de "nesnelliği sağlayan şeyin ne olduğu üzerindeki konsensüsün ortadan kaybolmuş olmasına" hayıflansa da, bunun "tamamen kendine gömülmüş bir öznelliğin sularında sürüklendiğimiz anlamına gelmediği" şeklindeki iyimserliğini sürdürür. Öyleyse Said'e göre doğruluk standartları yukarılarda bir yerlerden gelmemekte, ama beklenebileceği gibi, uzlaşıma dayanmaktadır. Bu normların neler olduğunu soracak olursak; bu normlar iktidarın normları değildir elbette, ama "en azından, artık uluslararası topluluğun tamamı tarafından *kağıt üzerinde* zaten kabul edilmiş olan standartlar ve davranış kalıplarıdır." Entelektüelin görevi de bu normların hiçbir ayırım gözetilmeksizin uygulanmasına bir anlamda gözcülük etmektir. Bu görevi yerine getirirken entelektüelin yöntemi –işi olgulara dair bilgi manipülasyonu tarafından çok güç kılınsa da– olguyu nasılsa öyle olarak saptamak için araştırma yapmak, sonra da "eldeki bilinen olguları, yine *eldeki bilinen bir normla* kıyaslamaktır." Ancak bu şekilde "bir durumun entelektüel anlamına" ulaşılabilir.[13] Burada Said'in büyük değeri, kendisini öznelcilik, mutlak şüphecilik ve bilinmezcilik ruhuna kaptırmamış olması ve evrenselci bir tutumu sürdürmenin gerekliliğine inanmasıdır. Ancak, nesnellik ve evrensellik için her yerde ve her zaman geçerli ilkelerin olabileceğini kabul etmeyerek uzlaşımcılıkla ve *eldeki bilinen bir normla* yetinmektedir. Öyleyse şu sorularımız öyleyse bir kez daha yinelenmektedir: (Siyaseti de bağlayan ahlâkî) ebedi ilkelerin var olup olmadığı ya da bu ilkelerin hangi zeminde var*olabilecekleri* ve bağlı olarak uzlaşımcılığın nesnellik sağlayıp sağlayamadığı.

Said'in sözleri arasında hararetle onaylanabilecek ya da yine tartışma konusu edilebilecek pek çok nokta bu yazının sınırını aşmaktadır. Fakat soruşturmamız için can alıcı bir soruyu sormalıyız. Evet, entelektüel –ve her insan– *insanların çektiği acılar ve yaşadığı baskılar* karşısında suskun kalmamalıdır. Ama entelektüel bunu neden ve hangi amaçla yapmaktadır? Bu "ödev" ve "yükümlülük" nereden gelmektedir? "Sonuç olarak inandığım değer ve ilkelerle uyumlu oldukları için fiilen desteklemeyi seçtiğim davalar ve fikirler bana büyük *heyecan* veriyor." Yani Said'i eyleme iten şey, bireysel iç tutarlılık arayışı, bunun yarattığı heyecan,[14]

[13] Bu paragraftaki tüm alıntılar için bkz. Ss. 92, 93. Vurgular bana ait.

[14] Ayrca bkz. "birilerinin suyuna gitmemek beni *etkiliyor*" ve "entelektüel hayatın romansı da, ilgi çekiciliği de, meydan okuyuşu da ancak muhalefet etmekle bulunabiliyor. " (s. 15); "Ama insanı pek sevilen biri yapmasa da ben bu görevin karmaşıklığını, insanı diri tutuşunu, zenginleştirmesini seviyorum " (s.36). Ve s. 84. Entelektüeli eyleme iten asli şeyin "Evrensel ve akılcı bir ilkeler manzumesi "arayışı olduğundan bahsediliyor ki bu daha önce belirttiğimiz gibi s. 91'de "Dünya üzerindeki ülkelerin hepsinin değilse bile çoğu*nun imza attığı* 1948'de

kimi duygusal bağlılıkları, bir de maalesef laik bir entelektüele yakışmayan metafizik bir kavramdır: "Ahlâki vicdan" (s. 83). Ama maalesef laik bir entelektüel için verilebilecek başka bir cevap yoktur.

*

Said'i bu şekilde eleştirmemizin altında yatan sebep aslında bir antipati ya da bir nefret midir? Hayır, tam aksine eğer entelektüele dair tanımlarında dile getirdiği görüşlerden onayladıklarımızın listesini yapmaya kalksak çok büyük bir bölümünü aynı şekilde tekrar kaleme almamız gerekirdi. Bu gerek entelektüelin nasıl birisi olması gerektiğine dair yaptığı tasvirlerin saygınlığından, gerek şüpheciliğin aşırı şekli postmodernizme kendisini bırakmayarak hâlâ ussal ve evrensel değerleri arayışından, gerek doğru olanı seçme yönünde gösterdiği gayretten, gerek –kendisi kabul etmese de– peygamberce havasından,[15] gerek marjinalliği yüceltişindeki dayanılmazlık çekicilikten vs. ileri gelir. Dahası hayatını adadığı eylemlere sadece sonsuz bir sempatiyle ve imrenmeyle bakılabilir.

Peki, Said'i eleştirmemizin sebebi İnsan Hakları Beyannamesini içine sindiremeyen bir bağnazlık olabilir mi? Yine, hayır. Burada sorun şudur: Ancak 1948 yılına gelindiğinde ve maalesef ancak kâğıt üzerinde kabul edilebilen İnsan Hakları Beyannamesine değin insan davranışlarına, devlet yönetimine, uluslararası ilişkilere vs. kılavuzluk eden ve hattâ belki de bu bildirgeye temel olan evrensel ve ebedî ilkeler yok mudur? Yoksa insanlar bu tarihe kadar, çocukluktan olgunluğa geçmeyi beklerken, sadece zamanlarının fiili yaşamlarından ve dönemlerinin görece kıt bilgisinin el verdiği ölçüde bir ussallıktan çıkardıkları yarım yamalak bir uzlaşımlar manzumesi içinde adalet fikrinden uzak, karanlıklar içinde mi yaşamışlardır? Her şeyden önce tarih ilkellikten medeniyete ilerleyen bir gelişim midir? İnsanlık tarihi boyunca, ilk insanın doğadan korkması yüzünden uydurduğu mitolojilerin, garip felsefelerin, dinlerin dogmaları içinde mi debelendik? Oysa ki usun zaferi olan felsefe, Tales'le başlamadan önce, Musa Yahudiliği tebliğ etmişti. Ussallaştıkça gelişen, geliştikçe ussallaşan insanlık 1948'den az önce geçmişin kanlı savaşlarına toz attıracak savaşlar yapıyor, yeni firavun Hitler yine Yahudilere zulüm-

---

beyan ve kabul edilen ve BM'ye üye olan her yeni devletin onayladığı Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nin kabulüyle neticelenecek.

[15] Entelektüelin olup bitenlere "tanıklık "ve "şahadet etmesi" [Bu acı verici tanıklığın kimi zaman laik entelektüeli neden ve nasıl umutsuzluğa düşürdüğü tartışılacak], onun yaptıklarından dolayı bir ücret talep etmemesi, horlanması ve yalnız kalması vs. temaları Kutsal metinlerde peygamberler hakkında söylenenleri çağrıştırmaktadır. Aslında lanetlenmişlik, mutsuzluk, gizli kalmışlık, yalnızlık, ıstırap çekmek vs. romantik dönemde dahi yazarın ve tarihsel kahramanın olmazsa olmaz nitelikleri ve seçilmişliğinin alâmeti olarak yüceltiliyordu.

lerin en büyüğünü yapıyordu. Yoksa değişen bir şey yok muydu? Yoksa ebedî adalet ilkeleri vardı da insanlar bunlara kulak mı tıkamaktalar?

❄

Yukarıda Said'in önesürümünün yarattığı kimi sorunlarını ve araştırma konumuzu az çok sezdirdikten sonra, bu ifadenin daha geniş erimde felsefî bir çözümlemeye tâbi tutarak sorularımızı radikalleştirmeye çalışacağız. Said'in ifade ettiği ateistik varsayımdan bir ahlâk çıkamayacağını "saçmaya indirgeme" yöntemini kullanarak çürütmeye çalışacağız. Daha başka bir biçimde söylersek, aşkınla ilişkisini kesen her düşüncenin, hakikat ve ahlâk söz konusu olduğunda, eğer salt bireysel ve böylece keyfî olan tercihlerin ötesinde bir şeyler söylemek istiyorsa, öncüllerini ve konumlarını terk etmeksizin asla tutarlı bir şey dile getiremeyeceğini iddia ediyoruz.

Laik düşüncenin bu hususta tutarsızlığı asli olarak ahlâk ve adaletten, hakikat ve doğruluk standartlarından konuşmak için zemini olmamasına rağmen konuşmayı sürdürerek yaptığı hak ihlalinden ibarettir. Hak ihlali ifadesinin yanlış anlamaya yol açmaması için, bununla ne anlamak gerektiğini önce Kant'tan bir alıntıya başvurarak açalım:

> Hukukçular, haklardan ve gasplardan bahsederken, bir davada, hakkın ne olduğuna ilişkin soru (quid juris) ile olgu üzerine dayanan soru (quid facti) arasında bir ayırım yaparlar ve bunlardan herbiri için bir kanıt talep ettiklerinden, hakkı ve iddianın meşruluğunu ortaya çıkarması gereken birincisini çıkarsama (deduction) adı altında ifade ederler. Pek çok görgül kavramı, kimse bizi yalanlamaksızın ve izinli olduğumuza inanarak, çıkarsama bile yapmadan, onlara imgelediğimiz bir anlamı ya da anlatımı yüklemek için kullanırız, çünkü bunların nesnel gerçekliklerini tanıtlamak için her zaman deneyim elimizin altındadır. Bununla birlikte, kuşkusuz, neredeyse genel bir hoşgörüden yararlanan, her yanda dolaşan ama gene de kimi kez quid juris sorusuna tâbi tutuldukları görülen sözgelimi *talih*, *yazgı* gibi haksız yere kullanılan kavramlar da vardır; bu durumda, bunların çıkarsamalarını yaparken hiç de küçük olmayan sıkıntılara düşeriz, o derece ki sayelerinde bunları kullanma yetkisi görünür hâle gelecek gerek deneyimden gerekse ustan çıkarılan hiçbir açık hukukî ilke dayanak olarak gösterilemez.[16]

[16] Kant, *Critique de la raison pure,* GF Flammarion, 2001, ss. 169, 170, çev. Alain Renault. [Türkçe çeviri bana ait].

Bu alıntı ışığında, açıkça belirtirsek, laik entelektüel bir görevden, bir ödevden, bir sorumluluktan bahsederken hangi hakka dayanmaktadır? Ahlâklı davranmaktan bahsederken ahlâk kavramını, özgürlükten bahsederken sorumluluk kavramını hangi hakla kullanmaktadır? Evrensel ve nesnel hakikatlerden bahsederken, "insanlık, "insani değerler", "insanın saygınlığı" derken hangi hakka göndermede bulunmaktadır? Bu sorular ilk bakışta garip görünecektir. Çünkü laik insanlar arasında ahlâklı ve erdemli bir yaşam sürenlerin olduğu bir olgudur. Ama laik konumlarını terk etmeden bu nitelendirmeleri kullanmaya hakları var mıdır? Ahlâk özgürlüğü, özgürlük sorumluğu gerektirir derken öyle bir haktan yararlanılmaktadır ki, sanki bunların gerçekten zorunlu olarak birbirlerini gerektirdikleri apaçık bir kesinlik olarak kabul edilmiştir. Oysa laiklik anlayışını eleştiriye tâbi tuttuğumuzda içinde barındırdığı açık çelişkiyi, ahlâkın olanaklı tek zeminini nasıl kendi altından çektiğini ve böylece nasıl mantıksal anlamda bir hak ihlali yaptığını göreceğiz.

Bu ihlalin bir örneğini Gorgias'ın varlık üzerine üç önermesini biraz değiştirerek kullanmak suretiyle çıkarsayabiliriz. Elimizde şöyle üç önerme olsun: İlk olarak, hakikat diye bir şey yoktur; ikinci olarak, hakikat diye bir şey olsa bile insanlar tarafından bilinemez ve son olarak hakikat insanlar tarafından bilinse bile açıklanamaz ve başkasına aktarılamaz. Buradaki absürd durum çok açık bir paradokstan kaynaklanmaktadır. O da bu şekilde düşünen bir insanın bu üç önermeden ilkini bile söylemeye hakkı olmamasıdır. Çünkü dile getirdiği an, en azından bir hakikat olduğunu, bu hakikati bildiğini ve söylediklerileyle onu başkasına ifşa ettiğini kabul eder duruma gelir ki düşüncesi bunun taban tabana zıddıdır. Onun için tek yol söylediklerinin salt kişisel bir görüş, estetik bir beğeni olduğunu kabul etmek ve bunları kendisinin şahsi fikirlerini dinlemeye katlanacak yakınlarından başka kimseye açmayarak komik duruma düşmemektir. Aynı şekilde iyiye ve kötüye, yanlışa ve doğruya ilişkin hiçbir kalıcı nesnelliği kabul etmeye yanaşmayan ve aslında şüphecilik konumunda yargısını askıya almak zorunda kalan laik düşüncenin düştüğü durum da budur. Eğer nesnelliğin koşulu olarak uzlaşım ya da parmak çokluğu gösterilecekse, bu nesnelliği geçersiz kılmak çok basittir: Oyunu uzlaşımın doğrusundan yana kullanmamak.[17] Elbette bu uzlaşım kendisini gevşek bir doğruluk olarak kabul etmeyerek icbar yoluna gidecektir ki bu da Said'in övgüler düzdüğü özgürlük ilkesini ihlal etmek demektir. Kısacası bu ilkeler baştan beri yoksa hiçbir zaman da olma-

[17] Başka deyişle, Duchamp bir grup sanatçı onayladığı için sanat eseri diye müzeye ters çevrilmiş pisuvar koyduğu zaman yapılacak şey pisuvarı düzeltip pislemektir.

yacaklardır. Öyleyse şimdi laiklik kavramını çeşitli görünüşleri içinde aydınlatarak analizimizi sürdürelim.

❄

Laikliği nasıl anlamalı? Laiklik her şeyden önce maddeci bir kozmogoni varsayar. Evren başlangıçsız olarak bir tek cevherden, maddi tözden oluşmuş olarak vardır ve böylece salt fizik terimleri içinde ifade edilebilir. Fiziğin ötesinde hiçbir şey yoktur, ne de fizikî bilgiye konu olamayacak bir bilgi vardır. Yani, fiziği aşan anlamında, ne bir aşkın vardır ne de aşkın herhangi bir bilgi. Bekleneceği üzere bu görüş, her fizik-ötesini reddettiği için aşkının teistik anlamda ifadesi olan Tanrı'yı da kabul etmez (ediyorsa da etmeye hakkı yoktur). Zaten aşkın için teistik anlamın dışında bir ifade bulmaya çalışmak gereksiz bir zorlamadır. Böylece laiklik ateist bir doğa felsefesini kabul eder.

Burada göstermeye çalıştığımız şey laikliğin aslında ateizm olduğunu tanıtlamak değil –bu zaten apaçıktır– ama materyalist evrenbilim anlayışının yarattığı sorunları anlamaktır: Evren sadece maddeden oluşmakla kalmaz, ama madde kendisinden hiçbir oluşun kurtulamadığı doğa yasaları tarafından yönetilmektedir. Bilim de temel olarak maddeyi yöneten bu doğa yasalarını keşfetmekten ve öngörülerde bulunmaktan oluşur. Burada bilimsel bilgiyi kesin kılan ve onu öngörülerde bulunmak hakkıyla donatan şey, maddenin doğa yasalarına tâbi olduğu, doğa yasalarının bilgisinin insana açık olduğu ve en önemlisi doğanın belirlenimcilik *(determinisme)* ilkesine göre işlediği önkabulleridir. Zira doğa belirlenmiş olmasaydı ne sabit doğa yasalarından ne de öngörülerden bahsetmek mümkün olabilirdi. Yani herhangi bir *indeterminizmin* kabulü bilimin yaptığı işten istifa etmesi anlamına gelecektir.[18] (Sanırım böylece bilimin imkânının, yani haklılık zemininin nerede yattığı da görülmüş ve yukarıda ortaya koyduğumuz hak kavramıyla neyi kastettiğimiz daha iyi anlaşılmış oldu). İnsan da fizikî bir varlık olduğuna göre doğa krallığı içinde bir krallık değildir ve doğa yasaları tarafından belirlenmiştir. Öyleyse ne insan özgürlüğünden ne de sorumluluktan bahsedilemez ve dolayısıyla ne de özgürlük ve sorumluluk zemininde bir ahlâktan. Bu hâlde özgürlük

[18] Bilimin determinist ideali en iyi ifadesini "Laplanche'ın Cini" alegorisinde bulur. "O hâlde evrenin şimdiki durumunu, onun önceki durumunun etkisi ve gelecek olan durumunun nedeni olarak görmeliyiz. Verili bir anda doğayı harekete geçiren tüm güçleri ve doğayı oluşturan varlıkların karşılıklı konumlarını bilecek olan bir Zekâ, eğer hem de bu verileri analize tâbi tutabilecek denli genişse, evrenin en büyük cisimlerinin hareketlerini ve en hafif atomlarının hareketlerini aynı formülde kucaklayabilecektir: Onun için hiçbir şey belirsiz (incertain) olmayacaktır; ve geçmiş gibi gelecekte onun gözleri önünde serili (présent) olacaktır." Pierre-Simon Laplanche, *Essai philosophique sur les probabilités*, 1814. (çeviri bana ait)

bizim bilgisizliğimize verdiğimiz addır. Ayrıca ister psikolojiyi bilim olarak kurmak isteyen Freud bilinçdışını düşünürken olsun, isterse beyni sadece maddi ve organik temelde ele alan nöroloji, psikiyatri, tıp vs. düşünceyi ele alırken olsun hep bu aynı birci (monist) ve belirlenimci-maddeci ilke kabul edilir.[19] Son olarak nedenselliği (causalité) gözlemleyemediği için reddederek fiziği imkânsız kılan Hume gibi ampirik ve şüpheci filozoflar ile yine aynı gelenekten gelen indeterminizm savunucusu Popper dışında, tesadüfün ve rastlantının bilgisizliğimize verdiğimiz ad olamayacağına kanaat getirip olasılık ve rastlantı yasalarını bulmaya girişen Poincaré gibi büyük bilim adamlarından, –kuantum fiziğinin öngörü kapasitemize sınır getirdiğini kabul etmekle beraber– Hermann'a kadar, Einstein da dahil olmak üzere hiçbir gerçek fizikçi determinizm idealinden vazgeçmez –zaten vazgeçemez de. Sonuç olarak özgür iradeyi ve böylece sorumluluğu dışladığı için, özgürlük ve sorumluluk temelinde bir ahlâk monist, materyalist, mekanist, pozitivist bir bilim anlayışına dayanan laik ve ateist bir dünya görüşü içinde yer alamaz. Özgürlük ve sorumluluk temelinde bir ahlâk, eğer mümkünse, ancak düalist, idealist, teleolojik[20] bir metafizikten yola çıkan bir fizik içinde mümkündür.[21] Kuşkusuz bir kaç cümle içinde bilimin ve felsefenin binlerce yıllık de-

[19] Descartes gibi düşünce ve madde gibi iki töz konutlamayı reddeden monist Spinoza da yukarıda sözü edilen aynı determinizmi şöyle doğrular: " Bundan şu çıkar ki, insanlar Bedenin şu ya da bu eyleminin, Beden üzerinde bir hâkimiyeti olan Ruhtan kaynaklandığını söyledikleri zaman ne dediklerini bilmezler ve yalnızca onlarda bir şaşkınlık yaratmayan bir *eylemin gerçek nedeni* konusundaki bilgisizliklerini yanıltıcı bir dil içinde itiraf etmekten başka bir şey yapmazlar." Spinoza, *Ethique*, GF Flammarion, 1965, s. 138 çev. Charles Appuhn Türkçesi ve vurgu bana ait).

[20] Ereksellik konusu, vereceğimiz yanıt açısından büyük önemi haiz olup açıklamanın ikinci bölümünde üzerinde dikkatle durulacaktır.

[21] Ancak determinizmden ve bilimden ne *ad hoc* hipotezler sayesinde ne de bağnaz bir *dogmatizmle* kurtulabilinir: "Newton'un felsefi tanrıbilimi Berkeley'in gördüğü ve belirttiği gibi tanrıtanırcının bakış açısından açıkça olumsuz bir koşul altında işlemektedir. Örneğin Doğadaki 'kuralsızlıklıklardan' ve deyim yerindeyse makineyi zaman zaman doğrultma gereksiniminden Tanrının varoluşuna uslamlamada bulunulduğu zaman, eğer ileri sürülen bu kuralsızlıkların görgül olarak açıklanabilir oldukları bulunacak olursa ve eğer bir kez düzeneksel açıklamaya kapalı görünen fenomenlerin sonunda hiçbir güçlük olmaksızın Düzenekçi bir Doğa yorumuna uydukları bulunacak olursa, bu tür uslamlamalar tüm inandırıcıklarını yitireceklerdir. "Copleston, *Felsefe Tarihi,* 5/ab, İngiliz Görgücülüğü, idea, 1991, s. 217; "Başta yedi delik vardır: iki burun deliği, iki kulak, iki göz ve bir ağız; aynı şekilde göklerde de iki lütufkâr, iki aykırı, iki ışık saçan gökcismi ve tek, belirsiz ve kararsız Merkür vardır. Bu olgudan ve yedi metal vs. gibi sayması bıktırıcı olacak doğadaki benzeri pekçok öteki fenomenden dolayı, gezegenlerin sayısının zorunlu olarak yedi olduğu sonucuna varıyoruz. Üstelik, uydular çıplak gözle görülemezler, dolayısıyla Dünya üzerinde hiçbir etkileri olamaz, dolayısıyla gereksizdirler ve dolayısıyla yokturlar." Carl Hempel, *Elements d'epistemologie* [Philosophy of Natural Science], Armand Collin, 2000, s. 74. Galile'nin teleskopla Jupiter etrafında uydu gördüğü iddiasını çürütmek için çağdaşı astronom Francesco Sizi tarafından sunulan uslamlama! Böylece inançlı katolikler olan Galileler, Descartesler ateist ilân ediliyorlardı.

terminizm/indeterminizm sorununu lâyıkıyla açıklamayı ummuyoruz. Sadece laik düşüncenin temel taşlarından biri olan pozitivist bilim anlayışının laiklere hak olarak talep ettikleri özgürlükten ve ahlâktan konuşma zeminini sağlamaktan uzak olduğunun altını çiziyoruz.[22]

Öte yandan, Bu doğa felsefesinden türeyecek siyaset felsefesi de laik ve ateist olacaktır. Laik devletin ilk sistematik kuramcısı olan Hobbes'un evren anlayışını Strauss şöyle açıklar:

> Hobbes'un siyaset felsefesini anlamaya çalışırken, onun doğa felsefesini gözden kaçırmamalıyız. Onun doğa felsefesi klasik olarak Epikürcü-Demokritosçu fizikler tarafından temsil edilen tiptedir... Şahsi görüşleri ne olursa olsun, doğa felsefesi Epikürcü fizik denli atedir... Platon'un doğa felsefesinden öğrendiği şey matematiklerin 'tüm doğa bilimlerinin anası olduğu' idi. Hem matematik hem de materyalist-mekanist olarak Hobbes'un doğa felsefesi Platon fiziğiyle, Epikür fiziğinin bir kombinasyonudur... Bir bütün olarak onun felsefesinin siyasi idealizm ile materyalist ve ateist evren görüşünün tipik olarak modern kombinasyonunun klasik örneği olduğu söylenebilir.[23]

Hobbes gibi Spinoza, Rousseau vb. modern siyaset kuramcılarının laik siyasi kuramlarını[24] yöneten temel düşünce, bilindiği üzere kurgusal[25] doğa durumu/medeni toplum ayırımıdır. Doğa durumunda, doğa güçlerinin kendisine sınır koymadığı ve hemcinslerinin kendisine engel olmadığı tüm alanlarda insan tam bir 'serbestlik' içindedir. Hak ise sadece güçle tanımlanır. Adaletin ya da doğruluğun ne doğal ne de insanüstü bir temeli

---

[22] 17 Nisan 1946'da Cesare Pavese günlüğüne psikanalistin determinist anlayışının ahlâkı hiçleştirmesine karşı öfkesini şöyle not düşüyordu: " ...Benim kavgam bu formülleri [psikanalizin formülleri] kendi sersem sepet ilgisizliklerini gizlemek, küçük çocukların ırzına geçen cinsel sapıklıkların bunu geçmişlerinde mantar burgusuyla ilgili bir olay yüzünden yaptıklarını söyleyerek açıklamak ve bağışlanabilir göstermek isteyen ahlâksızlara karşı. Hayır, beyler ! Küçük çocukların ırzına geçmenin bağışlanacak *hiçbir yanı yoktur* " Pavese, *Yaşama Uğraşı*, Can, 2000, s. 325. (Burada Pavese'yi seçmemizin boş yere olmadığı açıklamanın ileriki safhalarında açıklık kazanacaktır. Ayrıca psikiyatrinin ceza hukukuna girişi konusunda değerli bir çalışma için Bkz. M. Foucault'nun yönetiminde hazırlanan *Moi, Pierre Riviere...*, Gallimard, 1973.

[23] Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1953, ss. 169, 170 (çeviri bana ait).

[24] Aşağıda, yer darlığından dolayı çok kısaca formüle etmek zorunda kaldığımız düşünceleri daha ayrıntılı olarak tetkik etmek için özellikle bkz. Hobbes, *Leviathan*, Böl. 13 ve Spinoza, *Tractatus Politicus*, Leo Strauss, *Natural Right and History,* V. böl Modern Natural Right , vs.

[25] Burada kurgu şu anlamdadır: "Tüm olguları bir kenara bırakmakla başlayalım, zira bunlar soruyu ilgilendirmezler. İçlerinde bu konuya girebileceğimiz araştırmaları tarihsel hakikatler değil ama sadece hipotetik ve koşullu uslamlamalar olarak saymak gerekir; bu gerçek kökenlerini göstermektense şeylerin doğalarını açıklamak için daha uygundur ve dünyanın oluşumuna dair fizikçilerimizin her gün yaptıkları uslamlamalara benzer. "Rousseau, *Discours sur l'inegalite*, 1996, LP, s. 78." (çeviri bana ait).

vardır. Başka bir deyişle doğa durumunda iyi ve kötü, dolayısıyla ahlâk diye bir şey olamaz. Üstelik insanlar birbirleri için birer engel olduklarından doğal olarak birbirlerinin düşmanıdırlar.[26] Bireyin eylemlerini yöneten temel güdü genel anlamda varlığını koruma arzusu ve böylece haz ve çıkar ilkesidir. Hobbes böylece hedonist politikanın yaratıcısı olmuştur. Kendini koruma arzusu tüm adaletin ve tüm ahlâkın temelidir. Öyleyse insanların toplumsallaşması ve devletler kurmasının altında yatan sebep, güvenlik ve bireysel varlığın devamı için bu serbestiden vazgeçmeyi gerektiren usa vurulmuş çıkar ilkesidir (Usa uygun bir yaşamın insanın ereği olduğu dinsel ereksellik denli metafizik öncüldür). Öte yandan iyi ve kötü, hükümran tarafından ya da uzlaşım sonucu belirlenir. Hükümranın yasa yapıcı olarak seçilmesi ile doğal savaş durumunun sona erdiği söylenir. Ama aslında hak, güç ile tanımlandığından savaş durumu her zaman için geçerlidir. Ayrıca egemenin yasası evrensel olmayıp sadece hüküm sürdüğü toprakların sınırıyla sınırlanmıştır. Dolayısıyla ahlâk öylesine uzlaşımsal ve görelidir ki, yeterli güce sahip olunduğunda sadece bu iktidarı aşmanın ya da delmenin yolu araştırılır ve gücü bu ihlale yeten kişi ya da gruplar haksız ya da ahlâksız olarak görülemezler. Sonuçta bu düşünceye göre insan her zaman ve her durumda hazzını ve çıkarını arar. Öyleyse us ona çıkarının örneğin Nazizmde olduğunu öğütlüyorsa, bu düşünce iyidir ve kişinin ahlâkî bir iç yargılamayla başını ağrıtmasına gerek yoktur. Ayrıca haz ilkesini yücelten kapitalist sistemin 'başarısı' da ortadır. Öyleyse bunlara karşı çıkan insanlar da ahlâkî bir zorunlulukla hareket ediyor değillerdir, sadece çıkarlarını ve hazlarını aramaktadırlar; bu haz ilkesi kendi inandığı ilkelerle tutarlı olarak özgeci (alturist) ya da çileci bir hayat sürdürmeyi tercih eden insan için de aynı biçimde geçerli olacaktır. Yani, kendinde iyi ve kötü olmadığına göre, kişinin bir başkasını ahlâken suçlamasının nedeni aslında ve sadece çıkar çatışmasından ileri gelir. En önemli sonuç ise, bu hâlde, vurgunun doğal sorumluluklar üzerine değil doğal haklar üzerine yapılmasıdır.

Hem laik doğa anlayışının hem de laik siyaset düşüncesinin modern sacayağı evrim teorisidir.[27] Peki bu anlayış hakiki ve değişmez ahlâk için bir temel sağlayabilir mi? Aslında, bilindiği üzere Darwinizmden, bir ahlâktan çok ırkçı düşünceler doğmuştur, tür ve ırk kavramları içinde bi-

[26] Gerçi Rousseau öteki için doğal "acıma" (pitié) hissinden bahsetmektedir. Ama bu kavramı az ileride "sempati" kavramının eleştirisi içinde ele alacağız. Bkz. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* [Discours sur l'inégalité, L.P, 1996, özellikle s. 98].

[27] Gerek evrim teorisinin gerekse pozitivist bilim anlayışının örneğin yaradılış teorisinin ne denli ön-kabullere ve dogmalara dayandığını ve bilimin ideolojik düşünceden bağımsız olmadığını tartışmaya ihtiyaç bile duymuyoruz.

reysel farklılıklar ölmüştür.[28] Darwin de dahil, ahlâka doğal bir temel aramış olan düşünürler sık sık sempati ya da empati kavramına başvurmuşlardır.[29] Ancak, canlılarda bu iki duygunun bulunduğu kabul edilse de –ve belki Said'in ahlâkî vicdan derken kastettiği tam da budur–, bu önvarsayım –Aristoteles'in devime neden olarak arzuyu göstermesi denli– metafizik bir öncül olarak kalır. Çünkü doğacı ya da pozitivist görüş ereksellik düşüncesini reddederken, bu duygulara bir zemin göstermeye vâkıf olamaz ve bir başka metafiziğin içine yuvarlanır. En önemlisi, ahlâk belirli bir niyeti ve seçimi gerektirir. Niyetin kendinde iyi olmasını kabul etmek yerine içgüdüsel bir zorlayıcılığa ahlâk adı verilemez, zira sevginin kendiliğindenliği ya da ödevin zorlayıcılığı yerine sempati gibi tepkisel nitelikte bir duyguyu baskın çıkarır. Ayrıca sempati ile ahlâkî yargılar insanın kendisi üzerinden değil sadece öteki üzerinden formüle edilebilir. Bundan başka, topluluk hâlinde yaşayan hayvanlarda da bu duygu bulunur. Zira sempati ahlâkî bir yaşam biçimi kurmaya yöneltmekten ziyade hayvanların topluluk hâlinde yaşayabilmesini olanaklı kılarak hayatta kalmalarını ve türlerini devam ettirmelerini sağlar. Zaten hayvanlar arasında hukukî ya da ahlâkî bir yaşamın varolduğu çoğunlukla kabul edilmeyecektir. Örneğin hayvanlar için "öldürmeyeceksin" emri tasarlanamaz. Öyleyse insanlarla hayvanlara ortak olan bu duygunun, hayvanlar arasında değil de insanlar arasında böylesi bir yaşamın kaynağı olduğu söylenemez. Ve sempati ya da empati kavramının en büyük eksikliği evrensel bir erime sahip olmamasıdır. Çünkü sempati grubun kendisiyle sınırlıdır. Grubun dışında kalanlar grubun doğal düşmanıdır.

---

[28] Aklında 'Üstinsan' düşüncesini taşıyan Nietzsche'nin evrim teorisine karşı eleştirileri ilginçtir. Bu konuda özet bir bilgi için bkz. Copleston, *Felsefe Tarihi, 7/2*, Nihilizm ve Materyalizm, İdea, 1996, ss. 160, 170, 171.

[29] Ahlâkın doğal temellerinin araştırılmasına ve öznelerarasılık (intersubjectivite) konusundaki görüşlere ilişkin bir başka örnek Parma Üniversitesinden profesör Rizoletti ve ekibinin yaptığı bir deneydir. Bu deneyde maymunların beyninde, hem kendisi eliyle bir üzüm tanesi alırken hem de aynı şeyi bir başkasının yaptığını gördüğünde aynı bölgenin harekete geçtiği görülmüş [Theodore Lipps'in sirkte bir akrobatı izleyen seyircilerin riskli hareketlerde akrobatın hareketlerini yansılamasından yola çıkarak geliştirdiği psikoloji kuramıyla karşılaştırınız] ve ön-motor kortekste (F5) yansıtıcı nöronlar [neurones miroirs] olduğu gösterilmiştir. Bkz. *L'Empathie,* sous la direction de Alain Barthoz et Gerald Jorland, Odile Jacob, 2004. Bunun empati, ya da kendini başkasının yerine koyma yeteneğinin insanda doğal olarak bulunduğuna bilimsel bir dayanak olduğu düşünülmüştür. Yani insan sadece egoist ve solipsist bir varlık değildir. Aslında bu görüş antik Yunan'dan beri tekrarlanan insanın toplumsal bir varlık olduğu yollu önermeyle büyük benzerliği vardır. Ama yine bu pozitivist bakış açısında ereksellik yönü ihmal edimiştir. İnsanın ve hayvanın tam da ahlâkın en önemli ögelerinden biri olan ötekini hesaba katma doğal yeteneğiyle donatılı olması herzaman olduğu gibi es geçilmiştir. Husserl fenomenolojisinde de büyük önemi olan *Einfühlung* [empati] ve Sempati kavramlarının çok kapsamlı ve sevgi ile karşılıklı çözümlemesi için bkz. Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 1913.

Bu tutarsızlıkların ana nedeni bizi, tam da çözümlememizin en önemli noktasına gelebilmek için, bir kavram üzerinde ısrar etmeye götürüyor: Ereksellik. Kabul edelim ki insanlarda sempati ya da empati duygusu, belli içgüdüler, acıma hissi ve hattâ vicdan vs. bulunmaktadır. Ama neden? Aslında doğru soru 'neden' değil 'ne için' olmalıdır. Ereksellik düşüncesi bizi ister istemez metafiziksel ve dinsel düşüncelere sürüklediğinden, bu düşünce önce Auguste Comte'ta sonra Ernest Mach'ın başını çektiği pozitivist bilim anlayışında kabul edilemez olmuştur. Artık sadece şeylerin nasıl olduğu sorulabilir, ne için, ne amaçla olduğu değil.[30] Sorunsalımız açısından ereksellik düşüncesini yine de özgürlük ve sorumluluk düzleminde ele alacağız ve bize ahlâk için bir temel sağlayıp sağlamadığına bakacağız.

Bunun için M. A. Kılıçbay'ın "Total İdeoloji, Totaliter Siyaset: İslamcı İdeoloji" başlıklı makalesine başvuracağım.[31] Bu yazıda, kısaca ideolojinin ya da dinin dogmalar üzerine dayandıkları ve böylece bilimsel düşünceden ayrıldıkları söyleniyor. Öyle ki dinde ya da ideolojide bir başlangıç dogması vardır ve sistemin kapalı düzeni içindeki tüm doğrular bu başlangıç dogmasıyla uyumlu ve tutarlı olacak şekilde düzenlenir. Örneğin:

> Dünya vardı, çünkü yaratılmıştır cinsinden bir ön-kabul, bir yaradılış kozmogonisinin dogmasını ve a priorisini meydana getirdiği andan itibaren bağlantılı veya bağlantısız tüm ikincil önermeler bunun teyidi yönünde olacaktır veya[32] insan varlıkların en şereflisidir önermesi (dogması) diğer bütün canlıların onun hizmetinde olduğu vb. önermelerle bütüncül bir ideolojiye doğru evrilecektir (s. 238).

Şimdi bu alıntı çerçevesinde kutsal kitaptan yola çıkarak ahlâka nasıl bir temel sağlanabileceğini ve laik bakış açısıyla olan zıtlığını görmeye çalışalım.

Dünyanın ya da daha geniş olarak evrenin *neden* varolduğunu bir dindara sorduğumuzda demek ki şu cevabı alıyoruz: Çünkü yaratılmıştır. Yalnız bu cevabın *nasıl* sorusunun cevabını içermediğine dikkat edelim. Zira aynı dindar nasıl sorusuna herhangi bir laik kadar bilimsel açıklama

---

[30] Bu anlayış bilimin ideoloji hâline gelmesinde ya da bilimin ideolojilerin elinde oyuncak olmasında herhalde ana sebeptir. Çünkü ne amaçla sorusu bizi ahlâka yöneltir. Yoksa ahlâkın ötesinde bilim yaptığınızda Oppenheimer gibi atom bombasının nasıl yapıldığıyla ilgilenir hangi amaçla yapıldığını umursamayabilirsiniz. O da sizin vatandaşlık görevinizdir.

[31] *Doğu Batı*, sayı 30, İdeolojiler 3, 2004 içinde.

[32] Burada *veya* değil de *ve* bağlacını kullanmak daha önce ifade edilen ilk dogmaya görelik durumu açısından daha tutarlı olur. Şöyle ki. Tanrı dünyayı yaratmıştır, sonra da insanı yaratıp halifesi kılmıştır VE bu yüzden insan varlıkların en şereflisi ve diğer varlıkların efendisidir vs.

sunabilir.[33] Dogmayı devam ettirelim. Önce Tanrı evreni ve dünyayı daha sonra en üstün varlık olarak kılacağı insan için yaratmıştır ve sonra da insanı yaratmıştır. Dogmanın üstünde hareket ettiği ana hat öyleyse ereksellik düşüncesidir. Evren tesadüfen var değildir, boşuboşuna var değildir, ama bir amaca yönelik olarak bir ölçü içinde vardır.[34] Yani maddenin uyduğu yasalar tanrısal akıl tarafından belirlenmekte ve idare edilmektedir. Bu amacın gerçekleştirilmesi için insan evrende bu mülkün sahibi olarak değil ama mülkün emanetçisi olarak, bir görevli olarak vardır. Emanetin büyük olması nedeniyle insan en seçkin varlık olarak yaratılmış ve diğer varlıklarda bulunmayan akılla donatılmıştır. Yani insana, amacına ve sorumluluğuna uygun bir doğa verilmiştir. Bu sorumluluk insanı hem yaratıcısına, hem kendisine hem de kendilerinden üstün olduğu varlıklara karşı bağlamaktadır. Yani insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinde sözkonusu olan astın üst üzerindeki sınırsız tasarruf hakkı değildir. Bu yüzden de bu emanetin nasıl taşınacağı, görevin ve ödevin nasıl yerine getirileceği de adeta bir kullanım kılavuzuyla sınırlara ve ölçülere bağlanmıştır. İyinin ve kötünün (haram ve helâl ya da günah ve sevap) sınırları çizilmiştir. Son olarak da insanın verilen imkânları nasıl kullandığını ve görevi ne derece gerçekleştirdiğini masaya yatırmak için bir yargı mekanizması içinde karar verilecektir. Böylece temeli olan bir ahlâk vardır ve bu ahlâk keyfi değil zorunludur. Dogma herhâlde kısaca böyle açıklanabilir. Bu dogma içinde öyleyse, hep bir ereksellik bakış açısından, insanın saygınlığı, insanın doğası, fiziki doğa, iyi ve kötü etrafında bir ahlâk sistemi vs. düşünceleri tutarlı bir şekilde yer bulmaktadır.

Oysa ilk soruyu bir laike sorduğumuzda, erekselliği bir kenara bıraktığından, yukarıda açıkladığımız gibi, insan maddi bir varlık olduğu için bedeni ve beyniyle –tüm diğer varlıklar gibi– salt doğa yasaları tarafın-

[33] Dindar birinin cevabı ile laik bir kişinin düşüncesi arasındaki temel fark öyleyse şudur: Birincisi maddenin yoktan varedildiğini düşünüyor gibiyken, ikincisi maddenin hep varolduğunu düşünmektedir. Aslında buradaki asıl zorluk şuradan ileri gelir: Eğer maddeden önce Tanrı varsa –ki Tanrı varsa, öyleyse yokluk yoktur, ve yine yaratılış yoktan değildir– ve Tanrısal töz maddi değilse –ki eğer maddi olsaydı insan duyuları tarafından algılanabilir olmalıydı–, belli doğadaki bir tözden nasıl başka doğada bir töz türeyebilir. Bu güçlük genel olarak antik Yunan filozoflarının maddi tözün hep varolduğu düşüncesi çerçevesinde bir evrenbilim geliştirmelerine itmiş olmalı. Öyle ki Platon'un *demiurge*'u bile evreni yoktan yaratan değil, evrene şekil veren aşkın bir güçtür, aynı şekilde Aristoteles'in tanrısı da hareket etmeyen bir hereket ettiricidir, evreni yaratmamış ama harekete geçirmiştir. İslâm içindeki tasavvufî vahdet-i vücud düşüncesi ve bir başka biçim altında da Spinoza gibi monistlerin felsefî sistemleri bu düşünce etrafında şekillenir. Yoktan varetme problemine cevap vermek açıklamamız için elzem olmadığından soruyu bu makalede askıda bırakabiliriz.

[34] "Biz *emâneti* göklere, yere, dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmekten kaçındılar, ondan ürktüler. İnsan ise çok zalim ve çok cahil olduğu halde onu yüklendi. "Ahzâb 72. " Biz gökleri de yeri de bunlar arasındakileri de eğlenelim eğlendirelim diye yaratmadık." Enbiya 16.

dan belirlenmiş olur ki, böylece ahlâkın temeli olan özgürlük düşüncesi elimizden kurtulur ya da kendisine bir şekilde özgür irade tanıdığımızda özgürlüğü, doğal kısıtlanmışlığının ötesinde, hiçbir ahlâkı imlemeyecek biçimde sınırsız olur. Üstelik henüz ispatlamadan maddenin ve zamanın ebedi ve ezeli olduğunu kabul etmekle, evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesi denli dogmatizme ve hattâ ideolojiye takılır.

Laik anlayışın metafizikten sıyrılamadığının en önemli göstergesi ise, tüm bunlardan sonra, durduk yere insani varlığa maddeden ayrı bir tözselliğe göndermede bulunan özgür bir irade bağışlamasıdır. Bu noktayı açıklamak için sonsuzcasına uzanan karanlık boşlukta asılı küçücük bir gezegen olan dünyamızda insanın varlık durumunu betimleyen Heiddegerci 'insanın dünyaya fırlatılmışlığı' kavramına başvuralım.

Burada artık sözümona gerçekçi siyaset felsefesi akımının ahlâkı insanın ereğinde değil de kökeninde arayan uslamlama çizgisi de gözden kaybolur. Eğer, postmodern dönemde o da terk edilen, insanın bir doğası olduğu varsayılacak ve eğer bu doğa evrensel sistemin yasalarına bağlanacak olursa yine yukarıdaki belirlenimci anlayışa dönülür. Yok, nihâyet bir şeylerin farkına varılıp, insanın kendisini çevreleyen maddi tabiatın doğasından ayrı bir doğası olduğu düşüncesi seçilirse ve akıl sahibi insanın krallık içinde krallık olduğu kabul edilirse –ki çünkü insan kendisinin ve dünyanın farkına varabilen tek varlıktır– bu sefer de ahlâk ve Darwin'in Kant'ın şu sözlerine yaptığı atıftaki ahlâkın dayanağı canalıcı kavram temelini yitirir: *Kendi davranışlarımın en üstün yargıcıyım ve kişiliğimde İnsan saygınlığına tecavüz etmeyeceğim.*

İnsanların ilişki içerisinde olduğu tüm alanlarda ötekine karşı saygı ahlâkın temel ölçütüdür. Ama insan neden saygıya değer olarak kabul edilmektedir? *Ben* saygın olduğum ve *öteki* de benzerim olduğu için mi? Peki *Ben* neden değerlidir? *Dünyaya fırlatılmış* insanı, kökensiz ve ereksiz *beni* değerli kılan nedir? Diğer doğal varlıklarda bulunmayan akılla donatıldığı ve tüm maddiyatı anlama yetisine sahip olduğu için mi? Aslında doğalcı bir bakış açısından, eğer varlığın temel kaygısı varlığını devam ettirme arzusu ise, insanın sahip olduğu fiziksel olanakların kısıtlılığı eğer aklı olmasaydı varlığını devam ettirmesi için kesinlikle yetersiz olacak ve onu tüm doğanın en sefil varlığı hâline getirecekti. Ama değer varlığını devam ettirebilme gücüyle donatılı olmaksa, doğadaki hiçbir varlık insandan daha az değerli değildir. Bir başka deyişle, salt doğallık açısından, nasıl ki insan en akıllı hayvandır, çita da en hızlı koşanı vs. Öyleyse ya insanın değerinden bahsedilemez ya da insanın değeri başka bir yerde aranmalıdır. Bu noktada incelenecek iki öge vardır. Değerin göreliliği ve insani özgürlük.

İnsan değerlidir, çünkü insan Özgürdür! Ve işte her şey, özgürlük kavramının laik düşünce tarafından yanlış anlaşılmasında ve yanlış tanımlanmasında düğümlenir. Çünkü bu düşünceye göre insan sadece özgür değildir, insan mutlak olarak özgürdür. *Entelektüellerin ne söylemeleri ya da ne yapmaları gerektiğini belirleyen hiçbir kural yoktur; gerçekten laik bir entelektüel için tapılacak ve yanılmaz kılavuzluğuna güvenilecek herhangi bir tanrı da yoktur.* Bu cümlenin verdiği anlam tam da budur. Daha açık deyişle bir ateistin özgürlük anlayışı *insanın istediğini yapabilmesi* tanımından oluşur, eğer bu tanımı sadece entelektüele sınırlama gibi keyfî bir karar vermeyeceksek. Ve bu tanım, eğer bir ahlâk türetmeyi istiyorsak, kesinlikle yanlıştır. Çünkü bu düşünce ahlâkı tümden ortadan kaldırır. Çünkü bu tanımla artık iyi ya da kötü yoktur. Ya da iyi ve kötü için tek ve mutlak yargıç birey olarak insanın kendisidir. Ve bu en basitinden hukuk ve adalet fikrinin taban tabana zıddıdır.

Varsayalım ki A, x üzerinde tasarrufta bulunmak istemektedir. Eğer x, A için mevcut değilse, A özgür değildir. Ama x, A için mevcutsa, A, x' ten tasarruf etmekte özgürdür. Yani buraya kadar A, *Horasan'ın köpeklerinin* sahip olduğundan fazla bir özgürlüğe sahip değildir. Zira x mevcut olmadığı zaman A'nın özgürlüğü ortadan kalkacaktır. O hâlde doğru özgürlük tanımı yapa*bilme* özgürlüğü değil yapmaya*bilme* özgürlüğü olmalıdır. Öyle ki x mevcutken ve A, x'den tasarruf edebilecek güçteyken x'ten tasarruf etmeyebilme iktidarına sahipse ancak bu durumda özgür olacaktır. Ama son tahlilde, A'nın, kendisi için mevcut olan x'ten, hem de ondan tasarruf etmemeye karar verme ve bunu uygulama gücüne sahipken, tasarruf etmemesini güdüleyecek şey nedir? Hazdır, faydadır, bireysel yargısıdır, kendi kendine karar verdiği sorumluluk duygusudur vs., ama asla ahlâk –ve bu arada kendinde iyi ve kötü– değil. Şimdi A'nın yerine 40'ların Almanya'sında bir Nazi askerini ve x'in yerine de toplama kampındaki bir Yahudi'yi koyarak örneği somutlaştıralım. Alman askerinin Yahudi'yi öldürmeme konusundaki kararı, mutlak özgürlük içinde, her türlü *iyinin ve kötünün ötesinde,* kendi keyfine kalmıştır ve ister bu eylemi gerçekleştirsin, isterse gerçekleştirmesin, laik özgürlük tanımına göre, eylemini ahlâken yargılamanın olanağı kalmamıştır. Çünkü aynı insan hem fail olmak sıfatıyla sanıktır, hem savcıdır, hem de yargıçtır. Eğer uzlaşıma dayanan siyasi yasalar ve bu şekilde belirlenmiş iyi ve kötü sınırları vardır şeklinde bir karşı çıkış yapılırsa, bunun cevabı yine aynı siyaset anlayışı tarafından verilir. Eğer Alman askerinin bunu yapmak için yeterli gücü varsa, bunu yapmak için hakkı da vardır. Zaten bu güce sahip değilse de eğer eylemi ortaya çıkarılamamışsa bu sınırların dışında yer almıştır. Öyleyse, adalet mutlak değilse, adalet ve ahlâk yok-

tur. Sanırım bu örnek Sartre'ın *Le Diable et le bon Dieu* adlı piyesinin baş kahramanı tarafından yeterince somutlaşır. Öyle ki Gœtz için ordusunun başında kente girip yirmi bin insanı katletmekle, keşişlik yolunu seçip insanları sevgiye çağırması arasında ahlâken tam bir kayıtsızlık durumu mevcuttur. Önemli olan neyi seçtiği değil, seçimini üstlenip üstlenmemesidir. Ve birinci seçenekte karar kılsaydı aslında hiç te bir kötülük ya da ahlâksızlık yapmış olmayacaktı. Çünkü Sartre'ı bir entelektüel olarak beğenen Said'in alıntıladığımız önermesine göre son tahlilde *doğruluk ölçütünün* kaynağı insanın inandığını seçmiş olması ve bu yöndeki eylemlerinde tutarlı davranmasıdır. Bu fikre, Descartes'tan kısa bir alıntıyla cevap vermek gerekirse:

> ... çünkü istenç yalnızca aynı şeyi yapmayı ya da yapmamayı (eş deyişle, onu doğrulamayı ya da yadsımayı, onu izlemeyi ya da ondan kaçınmayı) seçme gücünü taşımamızdan, ya da daha doğrusu anlağın önümüze koyduğu şeyleri doğrulama ya da yadsıma da, izlemede ya da kaçınmada hiçbir dışsal kuvvet tarafından belirlenmediğimizi duyumsamaktan oluşur. Çünkü özgür olabilmem için hiçbir biçimde iki aykırıdan birinin ya da ötekinin seçimine ilgisiz olmam gerekmez; tersine, birine ne denli eğilim gösterirsem –bunun nedeni ister gerçeğin ve iyinin nedenlerinin onda bulunduğunu açıkça anlamam olsun, isterse Tanrı'nın en iç düşüncemi öyle yönlendirmesi–, onu o denli özgür seçerim ve benimserim ve hiç kuşkusuz hem tanrısal kayra hem de doğal bilgi, özgürlüğümü azaltmak bir yana, tersine onu arttırır ve güçlendirir. Bu yüzden beni hiçbir nedenin bir yana ötekinden daha fazla itmediği zaman yaşadığım bu ilgisizlik en düşük özgürlük düzeyidir, ve bir istenç eksiksizliğini olmaktan çok bilgideki bir eksikliği ya da onun olumsuzlanmasını gösterir; çünkü eğer her zaman neyin doğru ve iyi olduğunu açıkça görseydim, hiçbir zaman hangi yargıda ve seçimde bulunacağımı düşünmede güçlük çekmezdim; ve hiçbir zaman ilgisiz olmaksızın bütünüyle özgür olurdum.[35]

Sonuç olarak, daha sonra, birey, özgürlük ve seçim üzerine azami vurgu yapmış ve Sartre'ın fikir babalarından Kierkegaard'ın da ısrar ettiği gibi, önemli olan sadece seçim yapmış olmak değil doğruyu ve iyiyi seçmiş olmaktır. Bunun içinde iyinin ve doğrunun varlığını zeminiyle beraber kabul etmek gerekir. Yoksa Camus'nün *Yabancı* adlı romanının sonunda kahramanımızın yaptığı gibi, gözüne giren güneşten rahatsız olup, sinirini bozan arabı öldürmesine özgürlük demek zorunda kalırız. Hemen burada

---

[35] Descartes, *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, İdea, 1996; Dördüncü meditasyon; s. 172-3 ; çev. Aziz Yardımlı [*Méditations Métaphysiques*, GF, 1992, s. 143].

olası bir karşı çıkışı önceden karşılamak için, aşkına ve Tanrı'ya açılan kapı olarak *yüz (le visage)* kavramını kullanan Levinas'ın söylediklerine başvuralım:

> Yüz öldürülemeyendir, ya da hiç değilse, anlamı "asla öldürmeyeceksin" demekten oluşur. Aslında öldürme, olağan bir olgudur: Başkası öldürülebilir, etik gereklilik ontolojik bir zorunluluk değildir. Yani öldürmenin yasaklanması öldürmeyi imkânsız kılmaz, yasağın otoritesi işlenen kötülükten duyulan vicdan azabında –kötülüğün kötülüğünde– tutunsa da.[36]

Buradan çıkarabileceğimiz basit sonuç insanın özgürlüğünün ontolojik imkânın ve etik zorunluluğun bir arada bulunuşundan oluştuğudur. Yani aynı *aşkın kaynaktan* gelen hakkın ve sorumluluğun bir arada varoluşundan. Bu aşkın kaynak bir kenara bırakıldığında, Hobbes'un siyaset felsefesinde de gördüğümüz gibi, kökensel olarak ortada sorumluluk değil sadece hak kalır, ahlâk bir zorunluluk olmaktan çıkarak keyfî yargılara indirgenir ve nihâyet içeriğinden yoksun kalmış a priori biçimin hiçliği içine yuvarlanılır. Herhâlde tüm eserlerinde, insanın, tam da yukarıdaki tanımdan çıktığı gibi, Tanrısal Mutlaklığa soyunuşunun[37] ideolojik ve felsefî öğretisi olan hümanizme savaş açmış Dostoyevski'nin söylediği gibi "Eğer Tanrı yoksa her şey serbesttir." sonucuna varılır.

Durum böyle olunca, biz de laik düşünürlerin düştüğü tereddüt ve umutsuzluk karşısında hayret ederiz: "Hannah Arendt modern dünyada geleneğin ve dinin otoritesini yitirmesiyle özgürlükle başbaşa kalan, ancak özgürlüğün getirdiği sorumlulukla başa çıkamayan insanın, totaliterliği kucaklayıp sözde yasa ve kurallara teslim olmayı seçtiğini dile getirir."[38] Bu şekilde düşünen filozofların anlamadıkları şey, onların kabul etmek istedikleri şekliyle özgürlüğün hiçbir şekilde sorumluluğu gerektirmediği ve yaşamın tüm anlamını öldürdüğüdür. Böylece 22. dipnotta Pavese'yi neden boş yere örnek vermediğimizi açıklamanın zamanı da gelmiş oldu: Çünkü Pavese 5 Temmuz 1946'da günlüğüne "Bir kez özgürlüklerine kavuştular mı ne yapacaklarını bilemiyorlar" ve 27 Mart 1947'de "Sonuçta, Tanrı sözkonusu olduğunda, onun en önemli niteliğinden hoşlanmıyorsun: senden farklı, sana uzak, ama gene de üstün bir

---

[36] E. Levinas, *Sonsuza Tanıklık,* Metis, 2003, s. 327, çev. Özkan Gözel [*Éthique et infini,* Fayard, 1982, s . 81].

[37] Çok basit bir örnek olarak Rönesans ile birlikte entelektüelin *yaratıcı (créateur)* ile karşılaştırılmaya başlanması verilebilir. Daha geniş bir tarihsel sunum için bkz. Edgar Zilsel, *Le Génie,* (1926), çev. Ed. de Minuit, 1993.

[38] Arus Yumul, *Kafka'nın Kehânetleri, Arendt'in Tanıklıkları,* Doğu Batı, sayı 30 içinde, s. 11.

varlık olması"[39] notlarını düştükten, sonra özgürlüğünü ne yapacağını bilememiş olmalı ki gururu –yoksa çaresizliği mi desek– onu "26 Ağustos 1950'de, küçük bir otel odasında, uyku haplarıyla intihar" etmeye götürmüştür.

Buradaki uslamlamaları, bu düşünce yapısından haklı olarak vardığı sonucu edebî bir incelik ve felsefî bir derinlikle formüle etmeyi bilerek, bu yüzyılın aynı kafadaki entelektüelleri tarafından Nobele layık görülen Camus'nün *Sisifos Efsanesi* adlı çalışmasının hemen başındaki –Absürd ve İntihar– sorunsalını alıntılayarak bitireceğim:

> Gerçekten ciddi olan sadece bir tek felsefi problem vardır: o da intihardır. Yaşamın yaşanmaya değip değmediğine karar vermek, felsefenin temel sorusudur.[40]

İşte varlığının anlamını kaybeden günümüz insanın psikolojik durumu tam da budur. Yine bu düşüncenin kaçınılmaz sonuçlarından biri, gerek Camus'nün konu edindiği, sonsuza kadar bir taşı tepeye çıkarmaya çalışan Sisifos efsanesi olsun, gerek Nietzsche'nin bengi dönüş fikri, fasit bir çember içinde kendi üstüne kapanmış ereksellikten yoksun evren anlayışının bir yandan fizik kurallarını altüst etmesi –zira etki nedenden önce gelmeye başlayabileceltir– ve öte yandan tüm ahlâkı iptal etmesidir. –zira *Sicut superius sic inferius*[41]– Ve anlamın sadece yoruma indirgendiği yerde, insanla ve hakikatle birlikte her şeyin anlamı, yorumların sonsuzluğu içinde anlamını kaybeder ve şüphecilik son raddesine varır: Postmodernizm = irtica eden felsefe .

❄

Son bir nokta yukarıda belirttiğimiz üzere değerin göreliliğidir. Eğer insanlar mutlak olarak aşkın olmasaydı Hegel'in yorumladığı efendi-köle diyalektiği içinde tanınma arzusu ve bunun imkânsızlığı paradoksunun kısırdöngüsünde yuvarlanıp duracaklardı. Çünkü, iki terim arasındaki ilişkide, özne ancak ilişkinin bir öznesi olarak öznelik kazandığına göre, aşkının olmadığı yerde insanın değeri ötekinin kendisine verdiği değer

---

[39] Bu alıntılar için bkz. *ibid.* ss. 330 ve 362. Bu intihar örneğiyle kötü niyetlilik yaptığımızın öne sürülmesinden korkarız. Ama gerek romantizm, hümanizm vs. akımları içinde özgürlüğün ve insanın saygınlığının –tanrısallığının– bayraktarlığını yapmış sanatçılar içinde, gerekse yüzyılımızın ikinci yarısında özgürlüğün ve ateizmin şampiyonluğunu yaparak gençliğin lideri olmuş şarkıcılar içinde çıldıranların ve çok genç yaşlarda intihar edenlerin isimleri saymakla bitmez.

[40] Camus, *Le mythe de Sisyphe, essai sur l'absurde,* Gallimard, 1942, s. 17. (çeviri benim)

[41] *Üstte olan altta olanla karşılaştırılabilir* ve tersi. Bu kısa paragraftaki düşüncelerin incelikli bir serimi için bkz. Umberto Eco, *Les Limites de l'interprétation,* Grasset, 1992 ve özellikle II. 1 , s. 51-60.

kadar olacaktır, ama ötekinin, değer atfedilmesini bekleyenin değer atfetmesini beklediği kişiye atfettiği değer kadar değeri olmasının dışında her türlü mihenk taşı gözden yitecektir. Bu yüzden Kierkegaard, "birey ancak tanrı karşısında bireydir" diye yazıyordu. Öyle ki her biri parmak iziyle, ses tonuyla, retina tabakasıyla, DNA yapısıyla ve sayısız diğer ayırt edici özellikleriyle tek tek seçilmişçesine dünya da bulunan insanların hepsi birer özne olarak ancak mutlağın sonsuzluğu karşısında[42] hakiki bir saygınlığa kavuşabilirler ve özgür birer özne olarak tanınabilirler.

❄

Bu kısa yazıda Said'in önermesinden yola çıkarak laik ve ateist anlayışın mantıksal olarak ahlâkî bir arayışa neden cevap veremediğini göstermeye çalıştım. Geniş çaptaki bir bilim ve felsefe tarihinin kimi yapı taşlarını lâyıkıyla irdeleyemediğimin bilincindeyim. Ama yerin oldukça kısıtlı olmasının yetersizlikleri bir anlamda mazur göstereceğini umuyorum.

Burada söylenmesi gereken son şey ise, iyi ve kötü kavramlarının haklı ve mantıklı olarak kullanabileceklerin yalnızca iyinin ve kötünün aşkın ve ebedi temeline dayananlar olacağıdır. Yoksa herkesin kendinden menkul ahlâklar sahiplenmesi hem son derece tehlikelidir, ne de böyle bir şey kabul edilebilir. Çünkü ahlâk her yerde, her durumda –hattâ savaşta bile– *şimdi ve burada bir zorunluluktur*, keyfi bir seçim ya da gevşek bir uzlaşım değil.

[42] Bireyin sonluluğunu anlamasının olanağı sonsuzluk düşüncesidir: *Hiç kuşkusuz Tanrı'nın beni yaratırken o ideayı tıpkı bir ustanın yapıtı üzerine imzasını atması gibi bana yerleştirmiş olmasına hayret etmemek gerekir; ve imzanın yapıtın kendisinden ayrı birşey olması da zorunlu değildir.* Descartes, III. meditasyon, *ibid*, s. 167.

SİNEMA



Jean-Luc Godard, Anna Karina ile birlikte.

FAURE, GODARD VE ENTELEKTÜEL SİNEMA

Metin Gönen*

Unutmak, tarihi çürüten bir iyiliktir
Paul Valery

Anımsamak, sanatın temel kriteridir
Charles Baudelaire

ELIE FAURE, UNUTULAN BİR ENTELEKTÜEL

Elie Faure (1873-1937), beş ciltlik bir *Sanat Tarihi* (Histoire de l'Art) destanını yazan bu çağdaş Homeros, Paul Valery'nin ifadesiyle, unutulmanın paradoksal iyiliğini yaşamış önemli bir entelektüeldir.[1] Faure, bir yandan Wagner, Mallarmé, Flaubert, Kandinsky gibi sanat üzerine teorik yazılar yazan sanatçılar arasında, en önemli estetik söylem figürlerinden birisidir. Ama diğer yandan, aynı Faure, insanı alıp götüren kozmik bir enerjinin anlık imajlara dönüştüğü lirik ve figüratif bir dille yazdığı teorik yapıtlarıyla da, sınıflandırılamayan bir düşünürdür.[2]

Önemli Fransız filozofu Bergson'un Henry IV lisesinde öğrencisi olan Faure, 1905 yılında Paris'teki Halk Üniversitesi'nde (Université Popu-

---

* Öğr. Gör. Metin Gönen, Departement Formation Humaine, Institut Catholique d'Arts et Metiers de Lille- France/ Lille Katolik Enstitüsü, İnsan Eğitimi Bölümü.

[1] Elie Faure'un *Sanat Tarihi* dizisinin üçüncü cildi olan *Histoire de l'art: L'art renaissant*, Türkçe'ye *Yeniden Doğan Sanat* adıyla, 1993 yılında, Kabalcı Yayınevi tarafından Bertan Onaran'ın çevirisiyle kazandırılmıştır.

[2] Jean-Paul Morel, *Elie Faure, militant du septième art*, Cahier de la cinematheque, Sayı: 70, Ekim 1999, s. 33.

laire) vermeye başladığı dersleri, 1909 yılından itibaren yayınlar. *Antik Sanat* (L'art Antique) cildiyle başlayarak *Modern Sanat*'a (L'art moderne) kadar, *Sanat Tarihi* dizisini oluşturacak bu kitapların yayınlanmasıyla, Faure, Fransa'da sanat eleştirmenliğinin kurucusu olarak tanınacaktır. Ama Faure'un *Sanat Tarihi*, yapıtların bir kronolojik yorumlama ardışıklığı izlediği, resimli bir tanıtım kataloğu değildir. Bu tarih, özünde, sanatın ve insanlığın utkusu adına yazılmış, zaman ötesi coşkun bir şiirdir. Zira Faure'un bu kitaplardaki eleştiri esprisi, şiirsel eğretilemeler ve imgelerle, farklı kültürlerin ampirik sınırlarını aşan evrensel bir plastik (biçimsel) senfoniye dönüşür. Nitekim André Malraux'nun o ünlü *İmgesel Müze*'sindeki (Musée Imaginaire) yapıtların, zaman ve uygarlık sınırlarının ötesinde, eşzamansal bir kardeşlikle bir arada bulunduğu sanat tarihi yöntemi buradan gelir.[3] Gilles Deleuze'un, Francis Bacon üzerine yazdığı *Duygunun Mantığı*'ndaki (Logique de la Sensation) bireyselleşme öncesi ayrımsız kozmik enerjinin kaynakları, yine bu Nietzsche tutkunu olan şair-düşünürün yapıtlarındadır.[4] Bu nedenle, Faure'un *Sanat Tarihi* ciltlerinin tüm dünyada büyük bir ilgi uyandırmasına rağmen, önünü açtığı çarpıcı düşüncelerin ardında gölgede kalması da bir rastlantı değildir.

Ama Baudelaire'in altını çizdiği gibi, bir düşünce biçimi olan sanatın işlevi, anımsamaktır. Yani sanat, yüzeysel yıl dönümlerinin tekrarında duyarlığı öldürmek değil fakat kökten kavrayıcı yaratımlarla düşünceyi yaşatmaktır. Bu anlamda, düşünce yaratımlarını *bilimsel kesinlik*'le salt bir bilgi objesi olarak ele aldığını iddia eden yaklaşımların[5] Fransa'daki uzun saltanatının ve bunun dünyadaki etkilerinin ardından; Faure, unutulmuşluğun içinden çekip alınmalı, ona hak ettiği yer verilmelidir. Ama sinematografın yirmi yıl önce doğup, Fransız Halk Cephesi (Front Populaire) ile birlikte ölen bu şair-düşünür, anımsanmayı, sadece o ünlü *Biçimlerin Tini*'ni (Esprit des Formes) yazarak şiirsel bir sanat eleştirmenliği yaratmış olduğu için hak etmiyor. O, sadece Zola ile birlikte çekincesiz tavır aldığı Dreyfus olayından; İspanya İç Savaşı'nda doğrudan cepheye gidip Cumhuriyetçileri desteklemeye kadar uzanan inançlı tutumlarıyla, militan bir entelektüel olduğu için de bu anılmayı hak etmiyor.[6] Elie Faure'un, indirgeyici bir *bilimcilik* ve pozitivizm'den arınmış gözlerle, günümüzde dikkatlice okunmayı hak etmesinin özel bir nedeni daha var. O, aynı zamanda sinemanın da bir sanat olarak doğması ve tanınması

[3] André Malraux, *Le Musée imaginaire de la sculpture mondiale*, 3 cilt, Ed. N.R.F., Paris, 1952-1954.
[4] Gilles Deleuze, *Francis Bacon : logique de la sensation*, 2 cilt, Ed. Difference, Paris, 1981.
[5] Göstergebilim (*semiologie*), yapısalcılık (*structuralisme*), dilbilim (*linguistique*).
[6] Jean-Paul Morel, *Elie Faure, militant du septième art*, s. 37.

doğrultusunda, Ricciotto Canudo[7] (1877-1923), Louis Delluc[8] (1890-1924) ve Germaine Dulac[9] (1882-1942) gibi, militanca çalışmış kurucu düşünürlerden birisidir. Daha XX. yüzyılın başında, sinema henüz bir tür panayır eğlencesi olarak değerlendirilirken; Faure, dünyaya en son gelen yedinci sanatın, hem bir eğlence hem de bir sanat olmasının paradoksal yeniliğini görmüş ve onu tutkuyla savunmuştur. Ama Faure'un bu yedinci sanat militanlığı, sadece Jean Vigo'nun *Zéro de conduite* (1933) ve *L'Atalante* (1934) veya Luis Bunuel'in *Las Hurdes* (1932) filmleri gibi sansüre uğramış sinema yapıtlarını tavizsiz savunmak gibi kararlı bir eylemcilik değildir.[10] Faure'un asıl iz bırakan ve gelecek kuşakların teorik yaklaşımlarını derinden etkileyen önemi, sinemanın bir sanat olarak tanınması doğrultusundaki kurucu düşünceleridir: "Sakin olun, daha zamanımız var. Sinema daha yeni başlıyor. Yeni inanç, estetik çerçevesini kendinde bulacaktır".[11] "Sinema, kendi devinimine ve mekânın kendi enerjisiyle yapılandıran eylem içindeki bir plastik dram anlamına tümüyle kavuşacaktır."[12]

Nitekim Faure'un, ilk yılların sinema-fobisi karşısında, sinemayı bir sanat olarak savunan bu yazıları Fransa'da sırasıyla Jean Epstein,[13] Andre Bazin,[14] Gilles Deleuze[15] gibi önemli sinema düşünürlerini etkilemekle kalmamış; aynı zamanda (kitabın sonunda ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi[16]) sinemanın tartışmasız bir Picasso'su olan Jean-Luc Godard gibi sıradışı bir yönetmenin de filmlerini şekillendiren temel düşünce figürlerinden birisi haline gelmiştir. Epstein,[17] Godard[18] ve özellikle de Deleuze'ün, Faure'un yazılarından esinlendiği nokta, her şeyden önce, sinemanın plastik boyutuyla ilgilidir. Zira Faure, sinemanın bu niteliğini, açıklık ve kararlılıkla ilk savunan düşünürlerden birisidir. Sinema her şeyden önce

---

[7] Ricciotto Canudo, *L'usine aux images*, Seguier/Arte Editions, Paris, 1995.
[8] Louis Delluc, *Ecrits cinématographiques* 1 et 2, Ed. Cinémathèque Française, Paris, 1985.
[9] Germaine Dulac, *Ecrits sur cinéma*, 1919-1937, Ed. Expérimentale, Paris, derleyen Prosper Hillairet, 1994.
[10] Jean-Paul Morel, *Elie Faure, militant du septième art*, s. 36.
[11] Elie Faure, *Fonction du Cinema, De la cinéplastique à son destin social*, Ed. Donoels. 1953, s. 50.
[12] *a.g.e.*, s. 29.
[13] Metin Gönen, *Paradoksal Sanat Sinema*, Es Yayınları, Ekim 2004, özellikle bkz. *Epstein ve Fotojenik Sinema*, s. 37-39.
[14] *a.g.e.*, *Bazin: Montaj'dan Plan-Sekans'a Sinema*, s. 27-31.
[15] *a.g.e.*, *Deleuze: Haraket-İmaj'dan Zaman-İmaj Sinemasına*, s. 31-37
[16] Bkz. "Elie Faure'un Günümüzdeki Etkileri: Elie Faure ve Godard Sineması" bölümü.
[17] Jean Epstein, *Ecrits sur le cinéma*, 1921-1953, 2 cilt, Ed. Seghers, Paris, 1974-75, önsöz Henri Langlois.
[18] *a.g.e.*, *Godard: İkon-İmaj ve Hollywood'un İhaneti*, s. 39-43.

plastiktir diye vurgular Faure: "Le cinéma est plastique d'abord."[19] Bu anlamda Faure, sinemayı, hareket halinde bir mimari, devinen bir görsel senfoni olarak niteler. Burada, duygular ve tutkular eylemin inandırıcılığı için bir bahanedir sadece: "Plastik, insanın bütün araçlarla, dingin ya da devinim halinde olan biçimleri ifade etme sanatıdır."[20] Eski Yunancada *plastik* (plastikos) sıfatı, kilin şekillendirilmesi gibi, yoğrulan, biçim verilen anlamına gelmektedir. Fiil olarak *plassein*, yoğurmak, biçimlendirmektir. Bu ilk (orijın) anlamıyla *plastik*, bir *poetik* eylem, yani bir üretim faaliyetidir: Zanaatçı-Demuirgos, var olan maddeyi biçimlendirir. Biçimlendirme olmadan, bir ürün, bir yapıt olası değildir. Sokrates, *Hippias*'da, bu anlamda gözümüzü okşayan plastik biçimlerden söz eder.[21] Ama Sanatçı, bu biçimlere aynı zamanda bir ruh verir. Bu yaratıcı anlamdaki plastik yapılandırma, sadece bir malzemeye dışsal bir görünüş kazandırmakla yetinmez; ona aynı zamanda içsel bir uyumla devinen bir biçim kazandırmaktadır. Aristoteles, *Poetika*'da, bu "güzel bütünlük" anlamındaki özgün yapılandırmadan "tragedya, tek bir parçasını dahi çıkarıldığında yıkılacak olan, içsel bir organik bütünlükle yaşayan güzel bir biçimdir" diyerek söz eder.[22]

Zamanla *plastik* nitelemesinin bu anlamı genişler ve XIX. yüzyıldan beri, genel olarak görsel biçimler (form) yaratmayı amaçlayan resim, heykel, fotoğraf gibi sanatları (arts plastiques) nitelemek için kullanılmaktadır. Oysa sinemadaki özel kullanımında, *plastik*, imajların figüratif ve öykünmeci elemanlarından farklı olan yüzey, kompozisyon, grafik, renk tonları, kontrastlar gibi yapılandırıcı özelliklerini ifade eder. İşte Faure için, sinemanın bir plastik sanat oluşunun anlamı, onun, özgün biçemsel yapılar yaratma kapasitesinden gelir: "Sinema [...] ton ve ölçü, ışık ve gölge, biçim ve hareket, irade ve jestler, espri ve canlandırma arasındaki yeni uyumların yorulmaz bir yaratıcısıdır."[23] Bu konuda Faure, Deleuze'ün *Image-temps*[24] adlı eserinin doğrudan ve açık bir referansıdır. Faure'un "sineplastik", "otomatizm entelektüel" kavramlarıyla; Deleuze'ün "tinsel otomat" (automate spirituel), Epstein'ın "zeki makine" (machine intelligente) nitelemeleri arasındaki akrabalık ortadadır. Ama sinemanın bu otomatik plastik biçimlendirme operasyonu, aşkın düşüncelerin, etkin bir sanatçı iradesi aracılığıyla, edilgin malzemelerde canlandırılması

[19] E. Faure, *Fonction du Cinéma*, s. 24.
[20] *a.g.e.*, s. 24.
[21] Platon, *Hippias majeur*, 298 a.
[22] Aristoteles, *Poetika*. 1451 a 30-35.
[23] E. Faure, *Fonction du Cinéma*, s. 51.
[24] Gilles Deleuze, *Cinéma 2 : L'Image-temps*, Les Editions de Minuit, Paris, 1985

anlamında dışardan gelen bir "biçim verme" değildir. Buradaki biçimlendirme, edilgin malzemelerin kendisinin düşünce üreten aktif biçimler aldığı; aşkın düşüncelerin, kendi dışındaki edilgin malzemelerle özdeşleşerek duyulur fikirlere dönüştüğü, sinema sanatına özgü bir içkin biçimler yaratma eylemidir. Faure, bu plastik yaratımı *cinéplastique* (sineplastik) olarak kavramlaştırır. Godard ise, bunu "düşünen biçim"ler (la forme qui pense) olarak niteler. Faure'a ve Godard'a göre, eğer bir filmin imajları gözümüze çarpıyor, belleğimize kazınıyorsa; bu, anlatının ampirik nedensellik (psikoloji, zaman-mekan, kişiler, vs.) ardışıklığı (korteji) sonucu değil; fakat sinemanın düşünen plastik biçimler yaratma gücü sayesindedir. Nitekim, Epstein'ın insanı alıp götüren çekim yavaşlatmalarının, Pasolini'nin vücutları yücelten şiirsel planlarının, Kar-Wai'in dar mekan çekimlerindeki hareketin akışının ve Chris Marker'ın karartmalarında ortaya çıkan gizemli figürlerin anlık ve yoğun bir biçimde, senaryonun gelişiminden ayrıksı olarak, seyircinin belleğinde yer etmekte olduğu ortadadır.

İşte Faure, sinemanın bir sanat olarak bu plastik boyutunu ela aldığı "De la cinéplastique" adlı makaleyi 1920 yılında yazmıştır.[25] Oysa ünlü filozof Alain, Faure'un bu çalışmasından beş yıl sonra yayınlayacağı *Système des Beaux-Arts* (Güzel Sanatlar Sistemi, 1925) adlı eserinde dahi, bu "gayri meşru" doğan sinemaya diğer sanatlar arasında hiçbir yer vermeyecektir. Alain'in inkârcılığına karşın Faure, *cinéplastique* kavramıyla, yeni doğan sinemayı güzel sanatların (plastik sanatların) tek meşru mirasçısı yapar: "Sinema, yükselen ve alçalan çevreyle, manzarayla sürekli uyum içinde olan, özgür bir dinamik dengeyle ortamı izleyen, hareket halinde bir mimaridir."[26] Faure, bu şekilde sinemayı bir "devinen mimari", evrensel bir "büyük ritim", "yaşayan bir plastik şiir", bir "dinamik resim" olarak niteleyerek, onu, güzel sanatların XX. yüzyıldaki yeni mirasçısı olan bir "olgun sanat" (l'art majeur) olarak değerlendirir.

Görüldüğü gibi, Bazin'in 1958 yılında yazdığı "Pour un cinéma impure" (Saf-olmayan bir sinema için)[27] adlı makalesinde formüle ettiği o ünlü "saf olmayan sinema" teorisinin kaynakları buradadır. Yani Bazin'in nitelemesiyle sinema; resim, tiyatro, edebiyat, müzik, vb. gibi tüm sanatları davet edip bünyesinde barındırabilen bir karma sanattır. Nitekim kırk yıl sonra, Badiou da Bazin'in bu formülünü takip etmekte ve sinemanın *saf-olmayan (impure) karma bir sanat* olduğunu düşünmektedir: "*Le*

[25] E. Faure, *De la cinéplastique*, in La Grande Revue, N° 11 Kasım 1920, s. 57-72.
[26] E. Faure, *Fonction du Cinéma*, s. 24.
[27] Andre Bazin, *Pour un cinéma impure. Défense de l'adaptation*, in *Qu'est-ce que le cinéma ?*, s. 81-107.

cinema est un art impure".[28] Sinema, diğer sanatları kendi yollarından çevirerek, onları sinematografik olarak kendi adına fikirlere dönüştüren, saf olmayan, yani tüm "sanatların bir-fazlası" (le plus-un des arts) bir "sahte devinimdir" (fau mouvement).[29]

Oysa Faure'un yaklaşımı, Bazin'in ve Badiou'nunkinden daha da komplekstir. Çünkü Faure'a göre, diğer tüm sanatları bağrında taşımakla birlikte, sinema ne salt resim, heykel, mimari, dans, müzik, ne de fotoğraftır: "O, sadece Sinema'dır" (il est tout simplement le Cinéma).[30] Sinema, geleneksel plastik sanatların hiçbirine bağımlı değildir. Tersine, sinema, plastik sanatları kapsayan, düzenleyen ve onların gücünü kendi öz gücüyle artıran paradoksal bir sentez, ayrıksı elemanların bir bütüncül senfonisidir.[31] Faure'a göre sinema, her şeyden önce, maddesiz bir enerji olan devinen ışığın doğrudan kımıltısız vücutların ve şeylerin üzerine duyulur anlamlar yazdığı senfonik bir sanattır (sineplastik). Yani sinema, Tanrının insanlığı farklı dilleri konuşmaya mahkum ettiği İncil'deki Babil kulesi mitosundan beri, insanın rüyasını gördüğü evrensel bir dil olarak doğmuştur: "Sinema, dilinin evrenselliğiyle, bütün ülkelerin her yaştan, her cinsten olası seyircilerine hitap eder."[32] Zira Faure'a göre sinema, epizotların diyaloglar etrafında düzenlendiği bir anlatı değil; fakat imajların ardışıklığında bestelenen bir görsel senfonidir.[33] Nitekim Faure'un düşüncelerinin Epstein'in ve Godard sinemasının temelini oluşturması, işte bu sinemanın yeni bir sanat olarak, evrensel bir plastik "ikon-imaj" gücü olarak doğmuş olduğu fikrinden kaynaklanır. Yani Godard sinemasında, resim sanatından miras alınan ikon-imaj'ın ayrıksı ontolojik gücünün, Aristotelesçi öykünmeci hikâye anlatımının mantıklı ardışıklığındaki organik bütünlüğe tercih edilmesinin teorik temelleri burada yatar. Bu nedenledir ki, Godard, Aristotelesçi klasik anlatıyı yeniden inşa eden Hollywood sinemasının, Faure'un nitelediği anlamda, sinema sanatının gerçek doğası olan imajların plastik gücüne ve yeni toplum ideallerine bir ihanet olarak görür.[34] Çünkü Marcel Duchamp'ın bireysel sanat düzeneğinin nihilizmine karşın; Elie Faure, sinemanın mekanizmasında, insanlığın kendisini imgesel bir bütünleşmeyle aşacak kolektif yaşam biçimleri yaratma potansiyeli görür.[35] Saint-Simoncu ütopyacıların, demiryollarının

[28] Alain Badiou, *Petit manuel d'inesthétique*, Edition Seuil, Paris, 1998 s. 128.
[29] *a.g.e.*, s. 128.
[30] E. Faure, *Fonction du Cinéma*, s. 57.
[31] *a.g.e.*, s. 57.
[32] *a.g.e.*, s. 70.
[33] *a.g.e.*, s. 78.
[34] M. Gönen, *Godard: İkon-imaj ve Hollywood'un İhaneti*, s. 39-42.
[35] E. Faure, *Fonction du cinéma*, s. 129.

insanları geveze söylemlerden çok daha kesin bir biçimde birbirlerine bağladığını vurgulamaları gibi; Faure da, bir teknik gelişme ürünü olarak doğan sineplastik'in, inanan kitleleri mistik bir enerjiyle birleştirdiğini belirtir. "Sonuçta güzel bir film, müzikal karakteri ve arzuladığı seyirci topluluğu ile bir dinsel âyine eşdeğer olabilir. Uyandırdığı heyecanların ve sarstığı duyguların evrenselliğiyle şehrin ve ülkenin her yerinden gelen dinleyiciler topluluğuyla katedrali dolduran "esrar"a (mystère) yakınlaşabilir."[36] Nitekim Deleuze, sinemanın plastik boyutuyla yeni bir toplum yaratma yeteneğinde kolektif bir güç olduğu fikriyle ilgili, bu kez Faure'u açıkça zikretmektedir: "Faure'un vurguladığı gibi, sinemada, Katoliklikteki bir kült olarak, katedralin yerini alan bir büyük sahneleme gücü vardır."[37] Aynı şekilde, Faure ve Deleuze'ün çizgisinde, Badiou'da kitlesel karaktere sahip olan sinema sanatının demokratik bir amblem olduğunu söyler: "Bunca başyapıt, daha yaratıldığı anda, milyonlarca insan tarafından görülmekte ve sevilmektedir."[38]

Faure, sinema sanatının, bu tarzda varoluşun kendini doğrudan dayattığı duyulur bir kolektif *mevcut olma* (presence) gücü olduğunu görmek ve anlamak için sadece Şarlo'yu seyretmenin yeterli olduğunu düşünür. Çünkü Şarlo, ağzını bir kez bile açmadan, sinema-fikirlerle tüm insanlığa *konuşmaktadır*: "Charlie Chaplin, her zaman, duyguların, heyecanların, fikirlerin çalkalandığı ortak uçurumlardan doğan dış yansımaların uçsuz bucaksız çeşitliliğini sessizlikle (sessiz filmle), tinin metafizik ve lirik etkinlikleriyle bütünleştirmiştir."[39] Faure'un bir sanat olarak sinemanın plastik doğasıyla ilgili bu derin kavrayış yetisi, Charlie Chaplin'in yaratıcılığı için de geçerlidir. Faure, henüz Birinci Dünya Savaşı yıllarında, Fernand Léger, Blaise Cendrars, Guilaume Apollinaire gibi daha sonra "gerçeküstücü" olarak anılacak sanatçılarla birlikte, Şarlo'nun tutkulu bir savunucu olmuştur. Faure, 1921 yılında *Charlot* adlı makalesini yazdığında, Chaplin henüz kısa metrajlı filmler yapmaktadır.[40] Ama Faure, daha o dönemde, Chaplin filmlerinin estetik ve şiirsel değerinin altını, onu Shakespeare'in dehasıyla karşılaştırarak çizer: "Şarlo, Shakespeare ile aynı lirizme sahip: çılgın, ama bilinçli. Şarlo, onun gibi, durmaksızın yüreğinden fışkıran durumlarda, aynı jestte kendiliğinden birleşen sınırsız bir fanteziye ve kendi gereksizliğinin farkında olarak gülümseyen, yani

---

[36] *a.g.e.*, s. 71.
[37] Gilles Deleuze, *Cinéma 2 : L'Image-temps*, Les Editions de Minuit, Paris, 1985, s. 222.
[38] Alain Badiou, *Du cinéma comme emblème démocratique*, in Critique Ocak-Subat 2005, Sayı : 692-693. s. 4-5.
[39] E. Faure, *Fonction du cinéma*, s. 60.
[40] E. Faure, *Charlot*, Esprit nouveau, Sayı : 6, Mart 1921, Paris, s. 657-666.

muzaffer bir bilince sahip."[41] Zira Faure'a göre, *sineplastik*'in (cinéplastique) varoluşu, duyulur biçim (form) ve ritimdir. Çünkü insan, ampirik bir varlık olarak ancak duyulur plastik biçimler ve devinimler aracılığıyla hissedip algılamaktadır. Duyumlardan bağımsız mutlak bir entelektüel sezgi, saf bir tinsellik olan Tanrı'ya özgü bir yetidir sadece. Bu bağlamda, Chaplin'in *Şarlo* tiplemesiyle sinemada yarattığı özgün bir mim olan sinema-mim (cinémime), *sineplastik*'in duyulur biçim ve devinimlerle insanlık için bir görsel senfoni olarak gerçekleşmesinin evrensel örneğidir: "Şarlo bize Amerika'nın armağanıdır ve o bize artık git gide benzersiz gibi görünen bir sineplastik okulunun en otantik dehasıdır."[42] Çünkü yeni bir sanat olan sinema, yeni bir sanatçı yaratmıştır. Öyle ki, Faure, Chaplin'in bu derin ve fantastik dehasının sinemaya getirdiğini, Shakespaere'den de öte beklenmedik bir felsefî yenilik olarak görür: "Şarlo, bir kavramcı (conceptualiste). Kendi derin gerçekliğini görünüşlere, hareketlere, doğanın kendisine, insan ruhuna ve objelere empoze ediyor. Evreni bir sineplastik şiir olarak organize ediyor ve geleceğe yolluyor; bir Tanrı misali, bu organizasyon belli sayıdaki duyarlılıkları ve zekâları yönlendirme yeteneğinde; böylece de giderek bütün zihinleri üzerinde etkili oluyor."[43]

Faure, sinemaya yeni bir sanat olarak isim bulma tartışmalarının yanı sıra; Chaplin gibi sinema yönetmenlerinin de isimlendirilmesi için, yazıya vurgu yapılarak önerilen *cinégraphiste* terimine karşı, plastik yaratıcılığa dikkati çeken *cinéplaste* nitelemesini öne sürmüştür. Ama bilindiği gibi, Fransızcadaki kullanımıyla, Louis Delluc'ün bir önerisi olan *cinéaste* (sinema sanatçısı, yönetmen) terimi kabul görüp yerleşir. *Cinéaste* nitelemesi, yedinci sanata görüntüleri *yazan* aygıtın (cinématographe) isminin verilmesiyle ve bu ismin kısaltılmış biçimiyle *cinéma* (sinema) olarak günlük dile geçmesiyle de uyum içindedir.[44]

İşte Faure'un 1920'li yılların entelektüel ve sanatsal hareketliliği içinde yazdığı bu makaleler, Fransa'da sinemanın bir sanat olarak teorik yapılanışının ilk temellerini atma çabalarına etkin bir biçimde katılmakla kalmaz; aynı zamanda, derlenip Amerika Birleşik Devletleri'nde de yayınlanır (1923, Edition The Four Seas Compagny, Boston, çv. Walter Pach,).[45] Ne var ki, bu yazılar Fransa'da ilk kez, Faure'un ölümünden sonra, 1953 yılında *Fonction du cinéma* (Sinemanın İşlevi) adlı bir kitap-

[41] E. Faure, *Fonction du cinéma*, s. 41.
[42] *a.g.e.*, s. 29.
[43] *a.g.e.*, s. 39.
[44] Jean-Paul Morel, *Elie Faure, militant du septième art*, s. 35.
[45] *a.g.e.*, s. 34.

ta toplanacaktır. Ama bu makaleler, Faure'un sinema üzerinde yaptığı çalışmaların ancak onda biridir. Faure'un sinema üzerine verdiği konferans ve yazdığı makalelerden oluşan kırka yakın çalışma, henüz yayımlanmamış durumdadır.[46] Özellikle Abel Gance ve Eisenstein gibi önemli yönetmen ve teorisyenler üzerine yaptığı değerlendirmeler yayımlanmayı beklemektedir. Fransız sinemateğinin yöneticisi Henry Langlois'nın vurguladığı gibi, sinemanın avantgard yönetmenleri ve kuramcıları reklam panolarının çekici ışıklarından uzakta, bir tünelin içinde sıkışıp kalmıştır sanki. Elie Faure'da, reklam uygarlığının güncelliğinde, hızla değişen ve tekrar edilen eğilimlerinin uzağındaki bu zaman ötesi tünelinin içindedir. 1970'li yıllardan bu yana, sinema adına göstergebilim ve dilbilimin aracılığıyla konuşan kürsülerin Fransız üniversitelerindeki saltanatları nedeniyle, Faure'un sinema yazıları üzerine tam bir sessizlik hâkim olmuştur. 1957 yılında Henri Agel'in, yazdığı *Sinema Estetiği*[47] adlı kitabında, Faure'a iki sayfalık bir yer ayırması gibi, birkaç makalenin dışında, Faure üzerine hiçbir önemli çalışma bulunmamaktadır.

Gilles Deleuze, Femis Sinema Okulu öğrencilerine verdiği o ünlü *Yaratma Eylemi Nedir?* (Qu'est-ce que l'acte de création?) konferansında, Malraux'nun güzel bir düşünce geliştirdiğini söyler: "Sanat, ölüme direniştir."[48] Alain Badiou'da *Circonstances, 2* adlı kitabında, Deleuze'ün bu konferansına atıfta bulunarak, Malraux'nun düşüncesini yeniler: "Deleuze, Femis konferansında Malraux'dan alıntı yaparak, sanatın ölüme direniş olduğunu söyler."[49] Oysa Deleuze ve Badiou'nun burada unuttuğu önemli bir şey vardır: Malraux, sanatın ölüme direnen bir yaratıcılık olduğu düşüncesini, Faure'dan almıştır. Sanatın ölümsüzlüğü fikri, Faure'un yapıtlarındaki Nietzsche'in "sonsuz geriye dönüş" felsefesiyle yeniden yoğrulmuş olan Alman romantizminin mirasından gelmektedir. Nitekim André Bazin, Faure'un bu ölümsüzlük fikrini fotoğrafik imajın ve sinemanın antolojisine uygular. Mısır Firavunlarının mumyalamayla zamana ve değişime karşı direnmeleri gibi, fotoğraf ve sinema ölümlü olan insana zaman ötesi bir sonsuzluk kazandırmaktadır: "İlk defa şeylerin imajları aynı zamanda onların süreçleri haline gelmektedir, değişimin mumyalanması olarak."[50]

---

[46] *a.g.e.*, s. 33.

[47] Henri Agel, *Estetique du cinema*, Ed. Presse Universitaire de France, Paris, 1957. s. 14-17.

[48] Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que l'acte de création?*, Trafic, Sayı: 27, Sonbahar 1998, Paris; Türkçe çeviri, *İlki Konferans, Yaratma Eylemi Nedir, Müzikal Zaman*, çv. Ulus Baker, Norgunk Yayıncılık, 2003, s. 39.

[49] "Deleuze, citant Malraux, dit, dans une conference à la Femis, que l'art est ce qui resiste à la mort", Alain Badiou, *Circonstances, 2*, Editions Leo Scheer, 2004, Paris, s. 15.

[50] André Bazin, *Qu'est-ce que le cinema?*, Editiond du Cerf, 1990, Paris, s. 14.

Ama Bazin'den önce, sinemanın, panayır eğlencesi teknik bir buluş olmaktan öte, bir sanat olarak doğuşunu gören ve bu sancılı doğumu uzak görüşlü düşünceleriyle mumyalayarak ölümsüzleştiren Faure'dur. Bu yeni sanat, kavramların anlaşılır soyutluğu yerine, sineplastik ve sinemimlerin duyulur (algılanır) kompozisyonuyla evrensel fikirler üreten bir düşünce biçimi olduğu için ölümsüzlük içerir. Faure'un, yeni sanatın doğuşunu saptayan buradaki düşüncelerinin kazandığı sonsuz duyarlılık gibi... Nietzsche'nin, "sonsuz geriye dönüş" mitindeki, yaşamı tüm yönleriyle kabul eden Dionysos'un acılı ve esrimeli bir duyulur düşünce gücü olması tarzında: Her zaman olumlayıcı...[51]

Zira, sonuçta Faure'un, Epstein'a, Malraux'ya, Bazin'e ve Deleuze'e esin veren düşüncelerinin anlamı özde buradadır: Sanat, zaman dışı olan duyulur-düşünsel varlığıyla ölüme direnen paradoksal bir güçtür. Antik Yunan heykellerinin, Tanrı sükûneti ve umursamaz heybetleriyle sonsuzluğa doğru duruşları misali ...

FAURE, GODARD VE DÜŞÜNEN SİNEMA

"Sonuçta sinema, derinden değişmiş bir toplumsal ortamda,
kendi tarihselliğini gerçekleştirmeyi bekliyor."
Elie Faure

Elie Faure'un düşüncelerinin, doğmakta olan sinema sanatının geleceğiyle ilgili yüksek bir öngörü taşıdığı açıkça görülmektedir. Ama, Faure'un bu uzak görüşlü düşünceleri karşısındaki günümüz kuramcılarının inatçı bir sessizlik içinde olduğu da aynı şekilde ortadadır. Oysa, teorinin bu inkârcı suskunluğu karşısında, ses getiren bir yanıt yine sinema sanatının kendi pratiğinden gelecektir. Jean-Luc Godard'ın sineması, Faure'un düşüncelerini derinden kavrayan ve onlara sonsuz bir yaşam veren bir sinemasal anımsama olacaktır. Bu anlamlı sanatsal pratiğin, Faure gibi, Alman romantizminin mirasında estetik ve politika ilişkisi üzerine sorular soran (*Allemagne, 1990 neuf zero*, 1991; *Nouvelle vague*, 1990) bir yönetmenden gelmesi pek şaşırtıcı değildir elbette. Genelde Godard'ın düşüncelerinin, dedesinin yakın dostu Paul Valery'den ve Louis Aragon,

[51] Alain Badiou, « Manifeste de Philosophie » adlı kitabında, o alışılmış mantıkçı kesinliği ve felsefi derinliğiyle, çarpıcı bir saptama yapar: Günümüzde, "olumlayıcı" (*affirmatif*) bir düşünce sunan filozofların sayısı pek fazla değildir. Nietzsche'in belirttiği anlamda, Batı uygarlığının ulaştığı yıkıcı nihilizm karşısında, daha çok Derrida'nın çizgisindeki bir tür Yapısökümü (deconstruction); Heidegger'in Batı uygarlığını özünü "tekniğe" indirgeyen ve varlığı unutan saptamasının izinde, sadece Tanrının müdahalesinden umut bekleyen yazgıcı felsefeler; ya da, Lyotard çizgisinde "Büyük Anlatılar" ın ("Grands recit") yıkılışının ardından, yas tutmaktan başka yapacak bir şeyin kalmadığı vurgulayan "yadsıyıcı" düşünceler revaçtadır.

Paul Eluard gibi şairlerden; fenomenoloji kaynaklı filozoflar olan Heidegger ve Sartre'dan etkilendiği; Albert Camus ve André Malraux'nun eserlerinden esinlendiği; tekrarcı ve parçalı (fragmentaire) sinema yönteminin de Montaigne ve Kierkegaard gibi organik bütünlük karşıtı düşünen ve sistematik olmayan yapıtlar veren filozoflara yakınlığı düşünülür. Ama filmleri izlendiğinde somut olarak görülen odur ki, Godard'ın sinemasında özel bir yeri olan Elie Faure'dur. Elbette ki, Godard'ın filmlerinde Faure'a verdiği rol, salt senaryo düzeyinde dramatik bir işlev değildir: Godard'ın senaryosuz film yaptığını herkes bilmektedir. Godard'ın, Elie Faure'a verdiği önem, dramatik olmaktan öte ontolojik bir nitelik taşır. Çünkü Godard, Faure'un yazdığı *Sanat Tarihi* adlı destanın henüz yazılmamış olan son bir cildi bulunduğunu düşünür ve bu eksik kalan son bölümü tamamlayacak olan da, sinema sanatı olacaktır.[52] Godard, bu düşüncesini yıllar önce *Cahiers du Cinéma*'da Serge Daney'le yaptığı bir söyleşide ifade etmiştir: "Benim, sinema tarihiyle ilgi çalışma hipotezim, sinemanın, belli bir uygarlık türü olan Hindu-Avrupa'nın sanat tarihinin son bölümü olduğudur."[53]

Ama Godard, Serge Daney'e açıkladığı anlamda, Elie Faure'un düşüncelerinden esinlenen çalışma hipotezini daha Pop Art çizgisinde *collage* (yapıştırma) sineması yaptığı 1960'lı yıllarda pratiğe uygulamaya başlamıştır. 1965 yılında gerçekleştirdiği *Pierrot le fou* (*Çılgın Pierrot*) filmi bu gerilimin somut bir örneğidir. Godard, bu filmde bir yandan Pop Art yöntemiyle bir provokasyon sineması gerçekleştirirken; diğer yandan da, Faure'un *Sanat Tarihi* yöntemiyle ayrıksı elemanların kozmik birlikteliğini yaratmaya çalışır.

Pierrot le fou, iki genç sevgilinin trajik firarını anlatan bir polisiye filmdir. Ama Godard, başı sonu belli olmayan bir hikâye örgüsü ve absürd-ayrıksı imajlarla Aristotelesçi mantıksal anlatı ardışıklığını parçalayarak, bu filmi tam bir kaotik güç manifestosu haline getirir. Şeylerin saf duyulur (sensible) mevcudiyetleri ve anlamları arasındaki bu ayrıksılık durumu; gerçeküstücülüğün ya da dadaizm'in bir dikiş makinesini ve bir şemsiyeyi, bir otopsi masasında yan yana getirmesiyle bir "uygunsuz birliktelik" şoku yaratmasına benzer. Zira dönem, sanattaki "Situationniste" ve "Pop Art" tarzı provokasyonların, tarihin bir çatışma alanı olduğu fikrine doğrudan gönderme yaptığı bir "diyalektik şiddet" yaratma yıllarıdır.

---

[52]Nitekim Denoël Yayınları tarafından, Faure'un sinema yazılarının (1953 yılında kitap olarak basılmasından yarım yüzyıl sonra) ikinci bir baskısının yapılacağının açıklanması ve kitabın Jean-Luc Godard tarafından bir önsözle sunulacağının belirtilmesi bir rastlantı değildir. E. Faure, *Fonction du cinéma*, Edition Denoel, Önsöz J.L. Godard, Paris (çıkacak).

[53] Cahiers du Cinéma, Sayı : 513, Mayıs 1997, Paris.

Martha Rosler'in, fotomontajla, Vietnam vahşetinin Amerikan konforuyla bir araya getirmesi gibi ayrıksı (heterojen) olanların beklenmedik birlikteliğinden doğan bu diyalektik şok; reklam uygarlığının ticarî görüntülerinin dolaşımını durdurmayı amaçlar. Godard da, ayrıksı ikonimaj'ların anarşik ardışıklığının şokuyla, sinematografik anlatı (narration) ve içeriksel anlam arasındaki mantıksal ilişkilendirmeyi askıya alarak, toplumdaki medyatik görüntülerin iletişimsel akışını engellemeyi hedefler. Bu anlamda, Godard, Hannah Arendt ve Theodor W. Adorno'nun kültür/sanat ayrımı yapan çizgisindedir: Kültür ticaretine karşı, seçkin sanatın yaratıcı provokasyonlarıyla savaş verir. Nitekim *Pierrot le fou* filmi ilk kez Venedik Festivali'nde gösterime çıktığında, basının ve sinema eleştirmenlerinin bu yapıtı nasıl ele alacaklarını bilememelerinin yanı sıra; filmin, "entelektüel ve ahlaki anarşizm" (anarchisme intellectuelle et morale) gibi kuşkulu bir gerekçeyle on sekiz yaşından küçüklere yasaklanması bir rastlantı değildir.

Ama filmin bu "sabıkalı" akıbetinden öte, burada asıl önemli olan, Godard'ın *Pierrot le fou* adlı bu anlatısal açıdan anarşik, içerik olarak muğlak olan filme, Elie Faure'un o ünlü *Sanat Tarihi*'nden alınmış lirik bir metniyle başlamasıdır. Film, Paris'in ünlü Luxemburg parkında tenis oynayan bir genç kızın rüzgârdan salınmakta olan saçlarının ve eteklerinin görüntüleriyle açılır. Ama kamera, genç kızın tenis kortundaki zarif devinimlerinin ve bir sonbahar rüzgarının hafif esintisinde uçuşan eteklerinin görüntüleri üzerinde itinayla gezinirken; aynı anda, ses bandındaki bir "dış ses" (voix off)[54], Faure'un Velasquez üzerine yazdığı o ünlü metnini okumaktadır.

"Velasquez, elli yaşından sonra, belirli bir şeyi resimlemiyordu. O, objelerin etrafında, sabahın alacalığıyla ve esintilerle uçuşuyor; gölgelerin ve saydamlığın derinliğinde, renklerin can atışlarını yakalayarak, onları sessiz bir senfoninin görünmez merkezi yapıyordu." [55]

Faure'un bu ünlü metniyle, anonim bir genç kızın çekici görüntüleri beklenmedik bir karşılaşmadır: Anlatısal filmlerin alışılagelmiş mantıksal dünyasında rastlanmayan bir ayrıksı birliktelik yaratır. Gilles Deleuze, Godard'ın, iki farklı elemanın ilgisiz birlikteliğiyle, bir şok yaratan bu yöntemini *entre les deux* (ikisi arası'nda) olarak adlandırır.[56] Çünkü Godard'ın bu "ara yöntemi"nde önemli olan bir imajın bir başka imajla ya da bir sesin herhangi bir imajla anlatısal birlikteliği değildir. Deleuze'e göre, Godard'ın "ara sineması", bir "birleştirme" (association) olmaktan

[54] Diyalog veya anlatımın, konuşan kişinin görüntüde bulunmadan gerçekleştirilmesi.
[55] Elie Faure, *Histoire de l'art, l'art modern I,* Livre de Poche, Paris, 1976, s. 167.
[56] Gilles Deleuze, *Cinema 2, Image-Temps*, Les Editions de Minuit, 1985, Paris, s. 234.

çok, matematikçilerin ya da fizikçilerin deyimiyle bir "ayrıştırma"dır (dissociation).[57] Yani Godard'ın yöntemi iki ayrıksı elamanı (ses, imaj, vs.) yan yana getirip mantıksal bir anlatı ardışıklığı oluşturmak yerine; bir araya getirildiğinde, bunların "arasında" (entre) ne olup bittiğini göstermektir. Bu anlamda, Faure'un Velasquez üzerine yazdığı ünlü metni, filmin açılış sekansındaki rolünden başka hiçbir dramatik önemi olmayan bu anonim genç kızın rüzgârda salınan eteklerinin anlamsız görüntüsüyle birlikte okunmaktadır filmde. Çünkü Velasquez, bir şafak söküşü ressamı olarak, "belirli anlamı olan bir şeyi resmetmemektedir". Velasquez, daha çok, şeylerin arasındaki (entre) havayı, rüzgârın titreşimini boyayarak farklı bir duygulanım, özgün bir resim-fikir yaratmaktadır.

Bu nedenledir ki, Godard'ın bu açılış sekansında yapmak istediği, Faure'un bir "yüksek kültür" metniyle, isimsiz bir genç kızın zarif devinimlerine belli bir dramatik anlam kazandırmak değil; tersine, bunların ayrıksı birlikteliklerinin diyalektik şokuyla, aralarında ne tür bir sinema-fikir ve estetik duygu oluştuğunu göstermektir. Bu arada olan biten şudur: "Dış ses" olarak okunan Elie Faure gibi bir 'şair-düşünür'ün evrenin kozmik hareketiyle kucaklaşan bu lirik cümleleri; görüntü bandındaki güzel bir genç kızın salınan saçlarının ve eteklerinin alımlı imajlarıyla aynı evrensel devinime bir ayrıksı-birliktelik olarak katılmaktadır. Bu demektir ki, Godard'ın görüntü ve "dış ses"in diyalektik şokuyla yarattığı sinema-fikir ve duygulanım, daha sonra Pierrot'nun adlandıracağı "baldır-bacak uygarlığı"nın piyasada dolaşan anonim reklam görüntülerinden radikal olarak farklı olacaktır.

Godard, bu farklılığı seyirciye hemen vurgulamadan önce, "ara yöntemi"yle diyalektik şoklar yaratmaya devam eder. Çünkü *Pierrot le fou*, ne yönetmen tarafından yapımı ne de seyirci tarafından izlenimi belli kurallar içinde gerçekleşen bir Hollywood tür filmidir. Bu nedenle, film, kendi özgün sanatsal öncüllerini ve bunların görünebilirlik koşullarını seyircinin duyumsama, düşünme yetisine sunmalıdır. Yani bir araya getirilen ayrıksı ve ilgisiz imajların diyalektik şoku, tüketim toplumunun anonim görünümlerinin ticarî dolaşımını durdurmakla yetinmemeli; aynı zamanda, bu şokun yarattığı beklentilerin ve anlamaların farklı ardışıklığını da, yeni bir kompozisyonla kavranır kılmalıdır. Bu bağlamda, ses bandındaki aynı "dış ses", Faure'un metnini kesintisiz okumaya devam ederken, yeniden görüntüler ve mekân değişir. *A bout de souffle* (1959) filminden o anarşik edasıyla tanıdığımız Michel (Jean-Paul Belmondo), bu kez Ferdinand-Pierrot olarak bir kitapçının önünde yeniden karşımıza çıkar.

[57] *a.g.e.*, s. 234.

"O, sadece bu dünyadaki, hiçbir çarpmanın, sıçramanın yürüyüşünü engelleyemediği, bu sürekli ve gizli bir gelişimle iç içe geçen formların ve tonların gizemli değişimlerini yakalıyordu."[58]

Aslında burada, bir "dış ses" olarak, Faure'un Velasquez'i anlatan metnini okumaya devam eden de, "Dünyanın en iyileri" (les Meileurs du Monde) adlı bu ilginç kitapçının önünde kitap seçmekte olan Ferdinand-Pierrot'nun kendisidir. Ama bu Çılgın Pierrot-Belmondo (Faure'un, insan öznelliğini kendisinin dışındaki yolculuklara davet eden o coşkun cümlelerine uygun olarak) *A bout de souffle* filminden *Pierrot le fou* filmine doğru bir öznel gelişim göstermiştir. Kara filmlerin yıldız aktörü Humphrey Bogart tarzı tavırlarını korumakla birlikte; hiçliği (néant) tercih eden Michel rolünden çıkıp, şeylerin ilişkilerini yeniden yapılandırma rolüyle bir *çılgınlık* (Pierrot) işlevi üstlenmiştir. Somut olarak bu işlev, filmin anarşik görselliğine bir süreklilik kazandıran Faure'un yazılı metnini okumak; isimsiz bir genç kızın salınan eteklerini dünyanın tanınan en iyi kitaplarına doğrudan bağlayarak, ayrıksı-birlikteliklerle diyalektik şoklar yaratmaktır.

Bu bağlamda, Ferdinand-Pierrot, ses bandının sürekliliğinde Faure'un Velasquez'ini okuyarak işlevini yerine getirirken, görüntü bandındaki imajlar değişir. Bu kez, alacakaranlıkta, bir deniz kenarında, evlerin zorlukla seçildiği bir gece çekimi mekânında, denize düşen yakamozlar pırıldamaktadır. Uzaklarda, gökyüzünde oluşmuş kızıl bir halkanın denize nüfuz eden gizemli varlığı, sabit kameranın çekimleriyle Velasquez'in imgesel bir tablosu gibi önümüzdedir. Ferdinant-Pierrot'nun hala bir "dış ses" olarak okumakta olduğu Faure'un metni de, bu gece-mekanı çekiminin bilmecesine eşdeğer bir tabloyu sözcüklerin melodisiyle çizmektedir.

"Mekan, saltanatını sürer. Bu, havai dalgaların yüzeylere nüfuz etmesi, onların görünür mevcudiyetlerine işleyerek yeniden belirlemek, şekillendirmek ve bir parfüm olarak her yere götürmek, algılanamayan tozlar gibi bir eko olarak her tarafa yaymak içindir." [59]

Tenis oynayan bir genç kız, kitap seçmekte olan bir Pierrot ve bir gece-mekânı tablosu gibi filmsel evrende hiçbir dramatik ilişki içermeyen bu ayrıksı imajlar, yine doğrudan bir ilişki içermeyen Faure'un bir "dış ses" olarak okunan metninin yazınsal sürekliliğinde bir tür parçalar (fragmanlar) ardışıklığı olarak bir araya gelir. Ve filmin bu bir parçalı-blok oluşturan ilk sekansından sonra, nihâyet görüntü ve ses bandında beklenilen eşzamanlılık (synchronization) gerçekleşir. Ferdinant-Pierrot (Bel-

[58] Elie Faure, *Histoire de l'art, l'art modern I*, s. 167
[59] *a.g.e.*, s. 167-168.

mondo) şimdi karşımızdadır: Bogart gibi ağzından hiç düşürmediği sigarasıyla, bir banyo küvetinin içine oturmuş, Elie Faure'un Velasquez üzerine yazdığı o ünlü metnini ciddiyetle okumaktadır. Oysa önce salt bir "dış ses" olan Pierrot'nun, bu şekilde, birden filmin bir iç mekanında karşımıza çıkması, iki farklı anlamı birden içermektedir. Öncelikle, aktör Ferdinant-Pierrot'nun, bir vücut ve bir ses olarak eşzamanlı tarzda filmsel evrende lokalize olmasıyla birlikte, Faure'un metninin de tonu değişmiştir. Vurgu bu kez mekâna kaymıştır: Faure, şimdi, zamanını sanatıyla aşan Velasquez'in, aslında nasıl da dejenere olmuş bir sosyal ortam içinde sıkışıp kaldığını anlatmaktadır.

"İçinde yaşadığı dünya üzücüydü. Dejenere olmuş bir kral, hasta çocuklar, salaklar, cüceler, sakatlar, yaşayan yasaların dışındaki etiketlere sıkışmış varlıkları eğlendirme ve kendi kendisine gülme işlevi olan prens kılığında birkaç gulyabani soytarı, itiraflara ve vicdan azabına bağlı komplo, yalan. Kapılarda, Ateşte yakma cezası (l'Autodafé), sessizlik.."[60]

Ama burada, mekânın ötesinde ikinci bir vurgu daha vardır. Birinci vurguyu kompleks bir hale getiren ikinci vurgu, bu kez zaman üzerinedir. Faure'un metninin, Belmondo tarafından bir banyo küveti içinde ve bir Godard filminde seyirciye okunmasının bir ikinci anlamı da şudur: Aynı mekânlar, her zaman farklı tarihsellikler içerir. Faure'un, bu XV. yüzyıl Avrupa'sında yaşayan Velasquez için yazdıkları, aynı zamanda onları, XX. yüzyılda bir Godard filminde, küçük kızına okuyan bu Çılgın Pierrot için de geçerlidir. Godard'ın bu anarşik sinemasal yöntemiyle, Faure'un şiirsel tasvirlerinin karşılaşması sonucu bir başka sinemasal eşzamanlılık oluşmuştur. Yüzyılların uzaklığına rağmen, Velasquez'in ve Çılgın Pierrot'nun yaşadıkları sosyal mekânlar, *"havai dalgaların yüzeylere nüfuz etmesi, onların görünür mevcudiyetlerine işleyerek yeniden belirlemesi"* gibi, beklenmedik bir görsel-işitsel eşzamanlılık oluşturmakta ve imgesel olarak iç içe geçmektedir. Nitekim Pierrot, filmin kurgusal mekânında "dinle küçük kız" diyerek Faure'u okumaya devam ederken, gerçekte, salondaki koltuğunda usluca oturan seyirciye seslenmektedir ve onu bu farklı tarihselliklerin aynı filmsel mekândaki imgesel özdeşleşmesini sezinlemeye davet etmektedir.

"Bir nostaljik tinsellik uçuşmaktadır, ama ne çirkinliği ne üzüntüyü ne de bu ezilmiş çocukluğun acımasız ve hüzünlü anlamını görmekteyiz."[61]

"Velasquez uzamı, geceleri ve sessizliği boyamaktadır: Kapalı bir odada boyasa bile, günün aydınlığında çalışsa da, etrafında savaş ve av

[60] *a.g.e.*, s. 168.
[61] *a.g.e.*, s. 171.

çığlıkları attığı zaman bile. Sıcağın yakıcı olduğu, güneşin her şeyi söndürdüğü saatlerde pek dışarı çıkmadıklarından, İspanyol ressamlar geceyle bütünleşmekteydiler."[62]

Ne var ki Pierrot, Faure'un metnini okumayı bitirip "güzel değil mi, küçük kız?", diye kendisini dikkatle dinleyen kızına (ve seyirciye) sorduğunda, bir başka film kişisi ortaya çıkar ve bu aynı mekânda bulunan farklı tarihselliklerin çok zamanlılığına son verir. Bu kişi, Pierrot'nun eşidir. Genç kadın hışımla gelmiş, "bu tür şeyleri ona (çocuğa ve seyirciye, bir filmde) okumak için çılgın olmak gerekli!", demiştir. Bir başka zamanı anlatan Faure'un kitabını öfkeyle Pierrot'nun elinden çekip almakla yetinmeyip; küçük kızını bir haftada üç kez sinemaya (başka tarihselliklere!) götürdüğü için de ayrıca bu işsiz güçsüz, çılgın babayla alay etmiştir. Çılgın Pierrot, filmin, Nicholas Ray'in *Johnny Guitar* (1954) adlı "öğretici bir yapıt!" olduğunu, kızının bu "aptal dünyada bu tür şeylere ihtiyacı olduğu"nu söylemeye çalışsa da, eşi onu dinlemeyecektir.[63] Çünkü bu kez söz konusu olan, aynı mekanda farklı tarihselliklerin bulunuşu değil; fakat aynı filmsel zamanda, radikal olarak iki farklı dünyanın (mekânın) birlikte var oluşudur. Kızına, anarşist bir tavırla Faure'u okuyan, *Johnny Guitar*'ı seyrettiren bu farklı tarihselliklerin Çılgın Pierrot' su, aslında, Velasquez gibi, farklı zamanları *Ateşte yakma cezası*'yla yadsıyan nihilist bir sosyal gerçeklik içinde sıkışıp kalmıştır. Bu gerçeklik, Velasquez için "kapılarda ateşte yakma cezasının beklediği bir sessizlik"; Pierrot içinse, geveze bir reklam kültürünün "Skandal" uygarlığından başka bir şey değildir.

Nitekim Pierrot'nun kendisi, bu saptamanın altını filmsel evrende sözlü olarak çizmekte gecikmeyecektir. Kocasını çılgınlıkla suçlayıp, onunla alay ettikten sonra, genç kadın şimdi "Skandal" adlı yeni külotlu çorabını sevinçle gösterip, reklam spotlarının sözleriyle konuşmaktadır. "Skandal"ın reklam afişinin yarı çıplak kadın görüntüsü ekranı kaplarken, Çılgın Pierrot, eşine verdiği cevapla, içinde bulunduğu mekânın adını açık bir biçimde koyar: "Önceleri Grek uygarlığı vardı, sonra Rönesans oldu, şimdilerdeyse bir "baldır-bacak uygarlığı"na (civilisation du cul) geçmekteyiz."

---

[62] *a.g.e.*, s. 173.

[63] Nicholas Ray'in *Johnny Guitar* adlı filmi bir westerndir ve Hollywood tür sinemasının başyapıtlarından biridir. Ama Amerika'nın Vahşi Batı'sında geçen, yumruk dövüşlerinden, silahlı çatışmalardan ve büyük aşklardan oluşan bu kompleks filmin 4-5 yaşlarında bir kız çocuğu için öğretici bir yapıt olduğunu iddia ederek filme övgüde bulunmak, alışılmış bir şey değildir. Bu, ancak Godard'ın diyalektik şoklar yaratan provokasyon yöntemiyle anlaşılabilecek bir durumdur.

Ne var ki, bu "baldır-bacak uygarlığı"nın reklam skandalı, hiç de rastlantısal bir durum değildir filmin kurgusal evreninde. Çünkü onun toplumdaki konumu yapısaldır. Bu durum, "II. Bölüm" olarak adlandırılan bir sonraki sekanstaki gece partisi boyunca vurgulanacaktır. Partiye davetli uygar insanlar, metalik renkler içindeki bir atmosferde, komiklik sınırına varan mekanik jestlerle davranıp, sadece reklam spotlarını tekrar ederek karşılıklı konuşabilmektedir. İnsanlar birbirinden kopuk kümeler halindedir; çünkü modern toplum bir parçalanmışlık dünyasıdır. Uzmanlaşma, bölünmeyi gerektirir; bu, insanlığın orijinindeki kırılgan bütünlüğü kaybetmektir. Pierrot bir gruptan diğerine geçerken, kamera, onu takip eder ve grupları birbirine bağlar. Kadınların belden yukarısı çıplaktır: Reklam uygarlığındaki varoluşları bir seks objesi olmakla sınırlıdır. Her grup ayrı bir metalik renk içindedir; çünkü ilerlemenin mekanik rasyonelliği, doğanın organik dinamiğinden melankolik bir kopuştur; duyarlığın çılgın ateşinin, aklın biçimselliğince dondurulmasıdır. Pierrot, sonunda dayanamayıp "kendimi parçalı ve mekanik hissediyorum" diyerek bu yabancılaşmış metalik dünyayı eski sevgilisiyle birlikte terk eder. Güney'e, Akdeniz'e gideceklerdir. Ama bu sadece güneşe, denize, yani doğaya geri dönmek değildir. Akdeniz aynı zamanda, antik Grek uygarlığıdır: Batı'nın, doğa/kültür, duygu/akıl ayrımı öncesi güçsüz bütünlüğünü ifade eden kaybedilmiş bir orijin mitosudur. Zira bu antik Grek uygarlığı, tarihi bir gerçeklik olmaktan öte, bir felsefe fikridir. Winkelmann'dan sonra Schiller, Hölderlin, Schelling ve Hegel'in bir plastik bütünlük fikri olarak güncelleştirdiği Grek uygarlığı, Kant'ın bir balta darbesiyle insan doğasını ikiye bölmesinden sonra gelir. Kant'la akıl/duyarlılık, özgürlük/zorunluluk olarak ikiye bölünen insanın bütünlüğü, bu orijin mitosta aranır. Hölderlin, kendini Etna'nın kraterinden atarak bu orijin masum bütünlüğe geri dönme figürünü ifade eden Empodokles tragedyasında, Grek ruhunu bulmaya çalışır. Ama Schiller'in belirttiği gibi, bu orijin kırılgan ayrımsızlığa geri dönmek mümkün değildir. Masumluk kaybedilmiştir bir kere. Nitekim Hölderlin'i, kendisinin ifade ettiği gibi, bu cüretinden dolayı Apollon'un ışığı çarpacaktır! Çılgın Pierrot bir kurmaca film kişisi olarak bunun bilincindedir: Akdeniz'in mavi gökyüzü ve yakıcı güneşi altında infilak edecektir. Faure'un izindeki bir sanatçı-filozof olan Godard, filmin bu sekansında, Alman romantizminin Kantçı bölünmeye karşı kaybolan bütünlük nostaljisini dile getirmekten öte, bölünmeler içindeki parçalardan ayrıksı bütünlükler yaratmayı dener. Çünkü bu yaratıcı paradoksal çaba olmaksızın, kaybedilen bir cennet olan Antik Yunan Uygarlığı'nın nostaljisinden geriye kalan, sadece "baldır bacak-uygarlığı"nın reklam gevezelikleridir.

Nitekim Godard, bir genç kızın salınan eteklerinde, evrenin kozmik devinimiyle kucaklaşan lirik cümleleri bir araya getirerek, ayrıksı parçalardan ortak bir dünya yaratmakla yetinmez. Aynı zamanda filmin II. Bölüm'deki bu baldır-bacak kültürünün anonim reklam spotlarının ayrıksı-birlikteliğinin diyalektik şokuyla, filmin politik konumunu açımlar ve eleştiriyi hikayenin anarşik olan dramatik gelişimine indeksler. İşte bu "Pop Art" çağının bilinen provokasyon grameridir: Bir araya getirilen elemanların arasındaki ilişkisizlik, meta uygarlığının belirleyici ticarî mantığının politik bir eleştirisidir. Bu gramer, *Pierrot le fou* filmini de, Godard'ın ikon-imaj ve montaj sinemasını da anlaşılır kılar. Böylece Ferdinant-Pierrot'nun yeniden karşılaştığı sevgilisiyle birlikte bu yabancılaşmış yaşamdan "dışarı"ya (dehors), Akdeniz'e doğru firar edişlerinin trajik hikâyesi başlar. Nitekim Çılgın Pierrot'nun, filmin bundan sonraki bölümünü "Karamsarlık", "Özgürlük", "Hafıza", "Acı", "Umut", "Kayıp Zamanın İzinde" (Proust) ve "Renoire'in Marianne'ı" olarak adlandırması bir rastlantı değildir. Ama bu, bir özgürlük arayışı olan firar hikayesinin dramatik açıdan kaotik bir plastik "ikon-imaj" ve bir duyulur (sensible) montaj gücü olarak gelişimi, sadece anonim reklam kültürünün skandal uygarlığının eleştirisi değildir. Godard'ın, mantıksal anlatı ardışıklığını parçalayarak, bu filmi tam bir kaotik güç manifestosu haline getirmesi; aynı zamana, Hollywood'un Aristotelesçi klasik anlatıya dönerek sinema sanatına ve yeni toplum ideallerine ihanet edişinin de radikal bir eleştirisidir.[64] Zira Faure'un, resim sanatının bireyselliğinden sonra, sinemanın yeni bir kolektif uygarlığın yaratıcısı olacağına ve dünyayı dönüştüreceğine inanması gibi;[65] Godard için de, sinema, yeni bir toplum yaratma potansiyeliyle doğmuştur. Ama Hollywood, sinemanın bu radikal gücünü gasp ederek, onu senaryonun ve rüya sanayinin ipoteği altına sokmuştur. Nitekim Godard, bu paradoksal durumu, kendine özgü olan o absürd çıkarım sitiliyle *Made in USA* (1966) filminde Anna Karina'nın ağzından şöyle özetler: Şu anda kurgu gerçekliği kaplıyor. Gizem ve kan... Sanki şimdi, bir Walt Disney filminde, Humphrey Bogart'ı oynuyorum. Yani, politik bir filmdeyim."[66]

Sonuç olarak, *Pierrot le fou* filminde, Godard'ın, Faure'un Velasquez üzerine yazdığı "büyük kültür" metnini Çılgın Pierrot-Belmondo'ya oku-

[64] M. Gönen, *Godard: İkon-imaj ve Hollywood'un İhaneti*, s. 39-42.

[65] Elie Faure, *Défense et illustration de la machine*, *Regarde sur la Terre promise*, 1936 (ilk yayımlanış) ve *Fonction du cinéma*, 1953, s. 119-137.

[66] "Déjà la fiction remporte sur le reel. Déjà du sang et du mystere. Déjà j'ai l'impressionne que je naviguais dans un film de Walt Disney, mais joué par Humphrey Bogart. Donc dans un film politique."

tup, yaşamı estetize ederek metalaştıran reklam kültürünü bir "diyalektik şok" olarak karşı karşıya getirdiği söylenebilir. Yani Godard'ın, *Pierrot le fou* filminde, Adorno'nun yaptığı ayrım doğrultusunda bir "seçkin sanat"/"popüler eğlence sanayi" diyalektiğinin şiddetini görüntülemek istediği öne sürülebilir. Ne var ki, Godard'ın, Elie Faure'la olan ilişkisi bu yüzeysel ikilemden daha kompleks bir anlam ifade etmektedir.

Ama bu ilişkinin derinliği, ne sadece Godard'ın, Faure'a yaklaşarak, sinemayı resim sanatının çizgisinde plastik bir "ikon-imaj" gücü olarak görmesinden gelir; ne de Faure'un, sinemayı, Godard gibi, dünyayı değiştirecek yeni bir kolektif sanat olarak değerlendirip, onu militanca savunan yazılar yazmasından gelir yalnız. Faure'un Godard'ın sinemasındaki ayrıcalıklı yeri, her şeyden önce, Faure'un resim sanatı üzerine yazdığı yazıların, Godard'ın ikon-imaj sinemasının düşüncesini oluşturmasından kaynaklanır. Bu nedenledir ki, Godard, XX. yüzyılı sinema sanatıyla sorguladığı *Sinema Tarih(ler)i, (Histoire(s) du cinema*, 1989-1999) adlı devasa yapıtında, Faure'un Rembrandt'ın resimleri üzerine yazdığı duyulur metinlerle, görsel bir sinema senfonisi besteler. Çünkü Faure'un *Sanat Tarihi* adlı destanının yazılmamış olan son cildinin sinema sanatına ayrılmış olmasının ardında yatan anlam, tarihin bir ampirik olaylar ardışıklığı olarak ele alınmayı gerektirdiği değildir. Tersine, Godard'ın *Sinema Tarih(ler)i* filminde yaptığı gibi, Chaplin, Rembrandt ve Goya gibi ayrıksı ikon-imajları beklenmedik bir kozmik kardeşlik içinde ilişkilendirerek, farklı tarihsellikler yaratmaktır. Çünkü Paul Valery'nin "unutmak tarihi çürüten bir iyiliktir" sözünde belirttiği biçimiyle genel anlamda bir "Tarih"in varlığı mevcut değildir. Belirli bir öznelliğin, belli bir söylem ve eylem dizgesi içerisinde yarattığı tarihsellikler olmadan, genel bir Tarih'ten söz etmek mümkün değildir. Farklı tarihsellikler yaratmak ise, tekil bir söz ve eylemlilikle düzenlenen otonom sekanslar oluşturarak, doğal yaşamı düzenleyen anonim üretim/tüketim zamanının dışına çıkmaktır. Bu anlamda Faure, yaşamın sıradan üretim ve tüketim zamanı içinde unutulmuş olabilir, ama yapıtlarıyla yarattığı tekil bir tarihsellik sekansıyla, genel anlamda Tarih'ten söz edilmesine ve onun belleklere yerleştirilmesine izin vermektedir. İşte bu nedenledir ki, Godard, *Sinema Tarih(ler)i* filminde, sanatı, biçimlerin ruhu, Tanrıların metamorfozu olarak gören Faure'un *Sanat Tarihi* yapıtından metinler okumaktadır. Çünkü Baudelaire'in altını çizdiği gibi sanatın temel işlevlerinden birisi, anımsamaktır. Bu anlamda, Faure'un metinlerinin belleğinde, Godard'ın, *Sinema Tarih(ler)i* filmiyle insanlığa sorduğu soru şudur: Sinema ne tür bir tarihselliğe aittir? XX. yüzyılın sanatı olarak sinema, anonim üretim/tüketim zamanının dışında, nasıl bir tarihsellik yaratma gücüne sahiptir?

DOĞUBATI

YAYINLARI

TARİH

Annales Okulu
Peter Burke

Osmanlı Kırsal Hayatı
Suraiya Faroqhi

Doğu Batı Makaleler I
Halil İnalcık

ABD Tarihi
Allan Nevins-Henry Steele Commager

Feodal Toplum
Marc Bloch

FELSEFE

Alman İdealizmi-Fichte
Haz. E. Kılıçarslan-G. Ateşoğlu

Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı
Henri Bergson

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk
Søren Kierkegaard

SOSYOLOJİ

Frankfurt Okulu
Derleme

Sosyoloji ve Antropoloji
Marcel Mauss

Weber'in Metodolojisi
Fritz Ringer

Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği
Jean Baudrillard

Simülakrlar ve Simülasyon
Jean Baudrillard

Sessiz Yığınların Gölgesinde
Jean Baudrillard

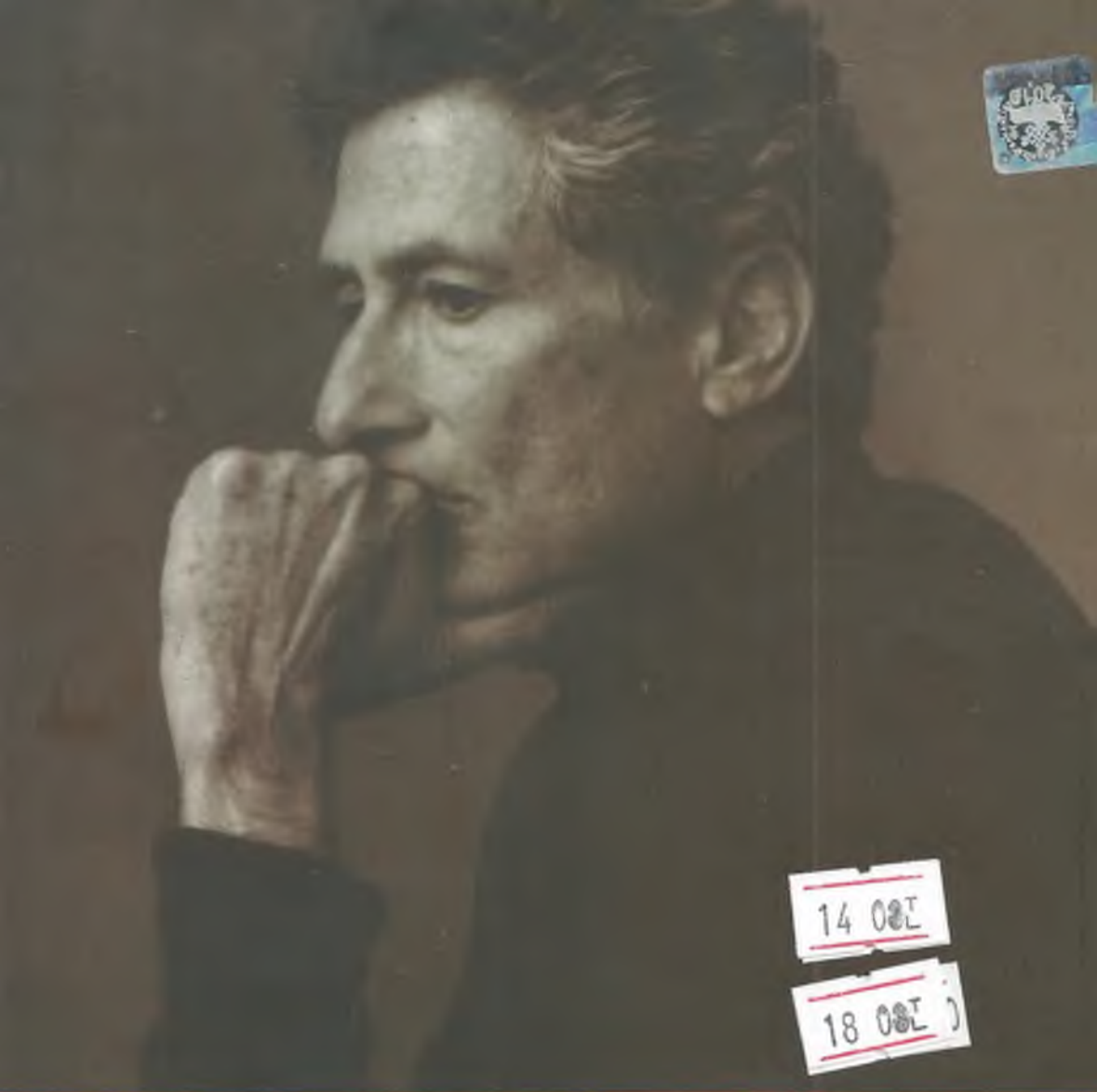
Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü
Vilfredo Pareto

EDEBİYAT

Marcel Proust
Sainte-Beuve'e Karşı

Alman Romantizmi
Ricarda Huch

Şair ve Patron
Halil İnalcık



14 OCT
18 OCT

ENTELEKTÜELLER

MAHMUT MUTMAN
Yeni Kültür ve Aydınlar

EKİ ÖZCAN
Sosyo-Kültürel Fenomen Olarak Entelektüeller

OKTAY ÖZEL
Tarih, Tarihçi ve Entelektüel Kamusallık Bağlamında Türkiye'den Güncel Değinmeler

BERNARD LEWIS'E KARŞI EDWARD SAID

CANSU ÖZGE ÖZMEN
Hassasiyetler Çatışması

ARENDT & ALTHUSSER & RAWLS

G. GÜRKAN ÖZTAN
"Politik Olan"a İtibarını İade Etme Teşebbüsü: Hannah Arendt Üzerine

ÖZGE YALÇIN
Althusser'de Aydın Sorunu ve İdeoloji

AYSEL DOĞAN
Rawls'un Liberalizmi ve Kozmopolitanizm

ÜLGENER'E DAİR

AHMED GÜNER SAYAR
İktisadi Liberalizm Karşısında Sabri F. Ülgener

AYŞE AZMAN & NALAN YETİM
Bir Entelektüelin Yüz Çizgileri: Sabri F. Ülgener

KENZ

NECDET SUBAŞI
"Normal Bilim" ve Hakikat Rejim(ler)i

MURAT ERŞEN
Entelektüel Laik mi Olmalıdır?

SİNEMA

METİN GÖNEN
Faure, Godard ve Entelektüel Sinema

9 771303 724368